甲骨文獻集成

第三十册

專題分論·宗教與風俗

四川大学出版社

◇中國古文字大系◇

甲骨文獻集成

第三十册

專題分論・宗教與風俗

四川大學出版社

本冊目録

專題分論

宗教與風俗

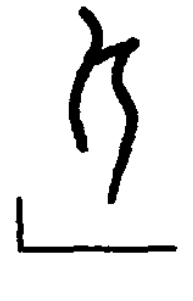
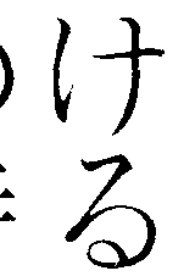
中國古代宗教史研究
——制度と思想 一

論文資料

一九四九年以前

高宗肜日說 二七三

一九四九年——一九六五年

五行說的起源及其演變 二七四
釋殷代求年於四方和四方風的祭祀 二七六
殷王朝における河「」の祭祀とその起源 二八六
卜辭四方風新義 二九三
殷王朝におけるの祭祀と中國における山岳崇拜の特質（一） 二九四
殷卜辭中的上帝和王帝（上） 三〇二
殷卜辭中的上帝和王帝（下） 三〇九
略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰 三一五
殷代における祈年の祭祀形態の復原（上） 三一八
殷代における祈年の祭祀形態の復原（中） 三三四
釋商書高宗肜日「越有雊雉」 三四三
也說「且」
——神主象徵、性器崇拜之殘存形態 三四四

一九六六年——一九八〇年

甲骨文躲牲圖說 三四五

甲骨文「出日、入日」說　三四七
祭祀卜辭中的犧牲　三五一
中國古代都市の祭祀について　三六四
甲骨文所見商族鳥圖騰的新證據　三六六
殷代的祭祀與巫術　三六七
天神觀與道德思想　三七八
ROYAL "VIRTUE" IN SHANG ORACLE INSCRIPTIONS　三八四
禘祀　三八五

一九八一年—一九八五年

卜辭中的「土」「河」「岳」　三八九
殷人火祭說　三九七
說卜辭的焚巫尫與作土龍　四〇四
DROUGHT, HUMAN SACRIFICE AND THE MANDATE OF HEAVEN IN A LOST TEXT FROM THE SHANG SHU　四〇七
殷周宗教觀的邏輯進程　四一二
殷周之際宗教思想發生過巨大變革嗎 —與任繼愈等同志商榷　四一五

一九八六年—一九九〇年

從甲骨卜辭看殷商時代的神話傳說　四一六
說孝　四一八
從殷商玄鳥圖騰的衍變論圖騰崇拜和生殖器崇拜的興替　四一九
論殷周時代的上帝崇拜與祖先神崇拜　四二一
從「間」字之釋說到商代的「間祀」　四二四
商代的四方風名與八卦　四二五
殷周社祭考　四二七
商人的方土觀及其演變　四三三
跳神大儺與黃帝　四三四
亳社考　四三八
從殷墟甲骨卜辭看殷人對白馬的重視　四三九
殷代的方術與陰陽五行思想的基礎　四三九
由《尚書》「余弗子」論殷代爲婦子卜命名之禮俗　四四一
談殷代宇宙觀和占卜　四四二
甲骨刻辭中的血祭　四四五
商代雩祭的考察　四四九
未有文字以前表示「方位」與「數理關係」的玉版 —含山出土玉版小論　四五一
殷商時代神話傳說的宗教環境　四五二
關於天理參考館所藏第三期祭祀卜辭之若干片 —兼論第二期周祭之社會的宗教的意義　四五四
論中國古代太陽崇拜 —四季五時五方上帝及傳說的五帝　四五六
《方帝考》補　四五八
論第二期卜辭中所見的稟歲之祭祀　四六〇
第五期卜辭にめらおれる[illegible]の祭祀について　四六二
卜辭「作祭」考　四六六

論殷代神權　四六七
殷的「上帝」與周的「天」　四七一
中國上古時代的建築營造儀式　四七二
商代用貝習俗與靈德崇拜　四七四

一九九一年—一九九五年

《乙》三二一二版卜辭與作邑前之祭祀　四七五
商代的日神與月神及相關問題　四七六
戠字考　四七八
從甲骨文圭字看殷代儀禮中的五行觀念起源　四八一
殷人的上帝與原始思維　四八二
論中國古代之「巫」「醫」　四八三
略論卜辭中所見祭上帝之禮　四八五
饕餮——帝說補論　五〇一
商周時期的天神崇拜　五一一
由甲骨文考殷人對星象之崇拜　五一六
殷周禘祭探真　五一九
商代四方神名和風名新證　五二〇
殷商人的魂魄觀念　五二二
「殷人尚白」問題試證　五二三
商代的巫醫交合和醫療俗信　五二六
卜辭取祭考　五二九
商代卜辭中所見之碎物祭　五二九
甲骨刻辭中的福祭　五三三
論殷周宗教的時代特徵　五三八

一九九六年—一九九九年

商王名所見圖騰內涵　五四〇
商대왕명에 보이는 토템문화　五四一
商人諸神之權能與其類型　五四二
巫風觀念探源　五四八
商代的巫與巫術　五五〇
關於殷代雨祭的幾個問題　五五二
試析殷人的祭日習俗及文化傳承功能　五五八
갑골문에 반영된 인간중심주의　五五九
殷商文化對老子思想的影響　五六六
甲骨文四方風與古代宇宙觀　五六七
由出土文獻看祝融傳說之起源　五六九
虹與龍　五六九
古器中的虎食人造型及窮奇見於商代卜辭考　五七〇
商代的神主　五七二
殷人與猶太人的上帝觀及其歷史取向　五七三

試論殷墟時期上帝觀念的發展　五七五
甲骨文中的位祭　五七六
「貞」的哲學　五八〇
釋「咎田」——兼論中國古代的祭祀場所和耕作儀式　五八三
「㕣」字與商代葬俗有關說　五八五
淺論殷代神與人的關係——兼與王奇偉先生商榷　五八六
殷墟甲骨文「易卦」對易學研究的重大啓示　五八七
甲骨文中所見的俎祭　五八八
商代的祭祀用玉　五八九
由卜辭看古代社祭之範圍及起源　五九〇
試析商代的宗廟制度及其政治功用　五九一
論太陽在殷代的宗教意義　五九三
論卜辭祔祭　五九四
甲骨文字と殷の祭祀　五九六

中國古代宗教史研究

制度と思想

池田末利著

東海大学出版会

據日本東海大學出版會一九八九年八月版影印

自序

本書は古代中國の宗教に關する三十年來の研究を體系的に纒めたものである。「古代」というのは、實質的には「上代」といった方が適切かも知れないが、成立過程の不明確な古代中國の文獻を主要資料としていることからは、「古代」としてさし支えあるまい。「先秦」とほぼ同じ内容と考えて頂ければ結構である。また、「宗教」は勿論 religion で、道教や佛教以前の固有の民族信仰をとり扱うのであるが、そうした中國固有の信仰に「宗教」の語を用いてよいかとなると、「宗教」を如何に定義するかに係わってくる。嚴密にいえば問題があろうが、それ等の點については、簡單ながら「序説」で觸れたつもりである。ともあれ、宗教現象を、ごく一般的に信仰の對象とこれに對する儀禮、それに儀禮執行の場所としての聖所、の三要素に分けて考えることにする。一「崇拜の對象」は、古來「天神」(heaven Gods) 地祇 (earth Gods) と人鬼 (human Gods) とに三分される信仰の對象について、二「儀禮の場所」は、凡てというわけではないが儀禮の執行されることが多い、中國に特徴的な祖「廟」について、三「祭祀儀禮」は、主として積極的儀禮 (positive rites) としての祭祀について、それぞれ、その起源と本質とについて考察したものである。宗教的事實の起源や本質を溯源的に考察するばあい、文獻資料を出發點として、金文や卜辭などの前文獻資料に溯及するのは當然であるが、斷片的で眞僞や解讀の上に問題の多い後者から、整合的な敍述を模索することには限界がある。このばあい、中國文字が字形・字音（聲・韻）・字義の三要素を包有することは、他に類例を見ない特色であるから、われわれはこれ等の分析・追索によって、ある程度の社會的事實を把握することができる。このことは古代研究にとって極めて惠まれたことである。この前提から、本論考では文字學的考察が主要な役割を演ずることになる。しかして、宗教が自律的にも他律的にも哲學化の方向に展開するのは、東西に一般的な現象である。古代中國のばあいも例外ではなく、具體的な事實を裏づける思想が、次第に抽象化の方途を辿り「宗教から哲學へ」と進展する。このことについての二、三を考察したのが、四「宗教思想の展開」である。以上が本書の概要である。

顧みれば、私が中國古代宗教の研究に着手したのは戰時中であった。戰雲急を告げる昭和十九年六月、母校廣島文理科大學倫理學教室の專任講師に就任することとなり、後ろ髪をひかれる思いで五年間住み馴れた故都北京を去って廣島に赴いた。大學在學中から、指導を受けていた加藤常賢先生の影響下に清朝考證學に傾斜していた私は、歸國後も先生の指導のもとに古代宗教事實の個々につき、起源を解明することによって、その本質を究めようとした。しかし、宗教現象の本質を把握するためには、どうしても宗教民族學や宗教社會學など、一般宗教學の知見を必要とした。つまり、補助科學としての宗教學の背光に照してこそ、中國宗教の特色を浮彫りにすることが可能になる、ということである。そこで、宗教學や民族學關係の書物を手當り次第に讀んでいったが、古代中國の事實に類似する、あるいは全く同一の宗教現象が古代・未開民族の間に存在するものの意外に多いことを知らされて、愈〻宗教學の必要を痛感した。そのうち、疎開のまま郷家に住みついておられた佐伯好郎先生の勸めで東大に岸本英夫教授を訪ね、その紹介で二十六年日本宗教學會に入會したのがきっかけで、九大の古野清人教授、東北大の石津照璽教授などのご指教を仰ぐことができた。屢〻集中講義のため廣島に見えた龍谷大の棚瀨襄爾教授の著書からは多くを學び、タブーの研究については九大の阿部重夫教授からも多くのヒントを得た。東北大から大阪市大に轉じて、『禮記』を中心とする祖先崇拜を手がけておられた諸戸素純教授と、學會で激しい論戰を交えたのも懷しい思い出である。阿部教授を除いては、今や凡て冥界に入られて、無常の感一しおである。

話しは前に戻るが、北京から歸國後、戰中・戰後の食糧難や、原爆二次放射能の影響としか考えられない前後二回の一ヶ月餘に及ぶ病臥や次女の病死など、苦難に喘ぎながらも細々と書き續けて、二十六年頃から學界に問うてゆくうちに、方法の上に若干の反省を感ずるようになった。

研究の方法としての文字學的方法が基本的に間違っているとは、今でも考えていないが、ただその行き方に多少のゆき過ぎはないかというのである。文字を考古學的遺物と見て字形を分析し檢討することは一向にさし支えないが、不明確な古代の字音をとり扱い、安易に假借や互通を說くことには問題がある。周知の通り、古代の字音（聲・韻）が判然として來るのは、『切韻』―『唐韻』―『廣韻』の系譜が示すように、どんなに早くても魏・晉以後のことで、それ以前は『詩』や『楚辭』、漢代詩・文に見える叶韻を通じた群別的理解の程度でしかない。漢代以前の古紐・古韻の研究は、周知のように、江永・戴震・段玉裁・王念孫父子から黃侃などに至るまで、淸朝一代を通じて進められており、わが國でも、言語學の立場からする高畑彥次郎氏の精緻な業績があるが、そのとり扱いは愼重でなければならぬ。單なる今音からの推測による安易な假借・互通は強く戒められねばならず、特に韻の同部通用をいうのは危險である。實證的にとり運んだつもりではあったが、この點についての不用意さが、私のこれまでの論考に認められることを強く反省させられた。そのきっかけとなったのは、たしか三十年の一月半ば、倉石武四郎先生を中野のご自宅にお訪ねした時であった。先生は「古韻を弄べば通ぜざるなし」との淸朝學者―誰であったか、その後、調べても見當らないので友人を通じてお尋ねしたが、ご多忙でついにご返事を頂けないままに先生は薨ぜられた―の言葉を引かれて、このことを戒められた。爾來、以前の論考について見直す必要に迫られた。このことは私一人に止まらないので、自戒の意味からも機會ある每に警告して來たが、今だに中國を含めて安易な互通論が罷り通っているのは遺憾である。その後は、宗敎硏究と關聯はするが、『殷虛書契後編』や依賴されるままに『儀禮』『尙書』などの厄介な譯註に主力を傾注せざるを得なかった。ただ、宗敎については、現象の溯源的研究から、その展開を思想史的に下降する方向を步いて今日に到っている。

今、本書の刊行に當り、右の點から、それぞれ補訂を要する箇所が多いが、所論の大筋については根本的變更の必要を認めないので、一部分を改めたほかは最少限の訂正に止めたが、長期に亙る論考であるため、敍述の重複などもあろう。また、卜辭や金文の引用はその後に出た資料も少くないが、基本的には變っていないので、原文のままにした。機會に惠まれれば、更に補訂するつもりである。周知のように、戰後、中國本土における古代遺跡や遺物の發掘は應接に遑ない狀況である。宗敎の研究が、文獻だけでなく、確實なこれ等實物資料に本づかねばならぬことはいうまでもないので、この點でも本書の不備が補われなければならぬ。中國學諸分野の中でも、古代宗敎の研究は最も遲れているようであるが、宗敎史の完備した體系的敍述は、魯鈍な私一人の能くするところではない。切に後進學徒の關心を冀求してやまない。本書がほんの先驅ともなり得れば、望外の幸せである。

本書の刊行については、『儀禮』譯註で大變ご迷惑をかけたにも拘らず、東海大學出版會の山田涉部長から申し出を受けたので、その厚意に甘えることにした。卜辭・金文などの面倒な印刷については、擔當者、三浦義博君の獻身的な盡力を頂いた。また、校正については、濱口富士雄・鷲野正明の兩君を煩わした。ともに記して厚く感謝の意を表する。

昭和五十六年一月一日

池田末利

增訂再版の序

本書は昭和二十六年頃から五十五年頃までに公表した中國古代宗敎史關係の論考を、纏めて五十六年に刊行したものである。まず賣れる心配はないとの豫測に反して先年既に售缺とのことで、再版することになった。「あとがき」にも書いたが、今日から見ると滿足のゆく論考は一つもないので、この機會に全文を書き改めたいのであるが、それでは新たな出版となってしまう。そこで、とりあえず原文の誤植を訂すことにした。ついで、五十八年、廣島に落ちついて以來、披見し得た解放以後の出土資料や關係の論考を手短かにとり上げた。それも、本來なら各論考の末尾に補充すべきであるが、餘白のないものも多いので、卷末に纏めて增補することにした。本文の後に追記・補記、ついで續補の順となる。また、周知のような解放後の夥しい出土卜辭や銅器銘文による金文の補充も必要であるが、作字に莫大な經費を要するし、字形そのものに本質的な差異はあまり見出せないようなので原文のままにした。

解放後の中國考古學・古代史學の發展は正に驚異的であるが、宗敎史關係でも、丁山の『中國古代宗敎與神話考』をはじめ、本書と關係ある論考も多い。それらの中には私見と見解を異にするものもあるが、暗合するものも出て來てわが意を得たりの感を強くした。ただ、自序に注意した文字の安易な同音互通說が、まだ一般的に行われているのは甚だ遺憾である。

なお、新出土資料に基づいて近年發表した宗敎史關係の論考も附載したかったが、出版元の負擔を顧慮してとりやめ、續補の關係部分に題名を引用するに止めた。古代宗敎史の分野は今後の發掘、考古學・古代史學の進步につれて急速に發展すべき現狀にある。本書が書架の片隅に空しく放置される日も遠くはないであろう。

昭和六十二年四月一日

池田末利

「自序」の中の倉石武四郎先生の指敎は錢大昕『與段若膺書』『潛研堂文集』巻卅三に、足下又謂、聲之理、分之爲十七部、合之則十七部無不互通というのを指すらしいことが財木美樹君の指摘によって判明したこと、阿部重夫氏もその後に逝去されたことを附記しておく。

凡　例

一　漢字は正體、假名は現代假名を原則とした。接續詞は本文初めでは假名とし、文中では漢字に改めたものがある。例、すなわち—卽ち、さらに—更に、「等」は漢字を受けるときは假名、假名を受けるときは漢字。數字は本文では、昭公二十三年、註文では春秋經・傳の場合を除いて、二三年のようにした。

一　書・篇名は、本文ではそのまま、註文では『』「」をつけた。論文も「」收載雜誌名は『』とした。ただ、注・疏は註文でもそのままとした。統一したつもりであるが、見落しも多いことであろう。

一　論末の「追記」は發表當時のまま、その後に增補したものを「補記」とした。

一　再版に當り、各論文ごとに追記・補記あるいは續補を卷尾に一括して加えた。

中國古代宗教史研究　目次

自　序
增訂再版の序
凡　例
序　說……1
古代中國思想における宗教の性格—摸索的素描—　3
一　崇拜の對象……23
釋帝・天　25
續釋帝・天—殷末周初の宗教制度—　47
周初の天に對する不信觀について—その宗教思想史的意義—　64
古代中國の地母神に關する一考察　89
社の起源とその變遷—句龍傳說批判—　108
四方百物考　122
四望・山川考　138
中國における祖神崇拜の原初形態—「鬼」の本義—　155
魂・魄考—思想の起源と發展—　199
古代中國における靈鬼觀念の成立　216
古代中國における靈鬼觀念の展開—文字學的考察を主として—　238
「龍」考—祖神の動物轉格の一例—　290

二　儀禮の場所—聖所……299
屋漏・中霤同源考—詩・禮所見の前宗廟形態—　301
附釋廟　328
廟制考—制限廟數の問題—　339
廟制續考—祧の本質と文・武二祧說—　370
三　祭祀儀禮……405
「祭」の意義—古代中國の積極的儀禮—　407
禮文獻に見える祭祀の等級性　423
中國における至上神儀禮の成立—宗敎史的考察—　445
文獻所見の祀天儀禮序說（上）—禘祭の經說史的考察—　475
文獻所見の祀天儀禮序說（下）—郊祭の經說史的考察—　511
燔柴考　537
卜辭賓祭考　552
「配天」考　585
高禖信仰の成立—古代中國の原始母神—　602
立尸考—その宗敎的意義と原初形態—　623
周禮大宗伯所見の祖神儀禮—肆獻祼・饋食考—　645
釋死　682
古代中國における土地神の祭祀—序說—　696

周禮大宗伯所見の地神儀禮―血祭・貍沈・疈辜考―　713
蜡・臘考―古代中國の農耕祭祀―　734
俳優起源考―上代中國における假面舞踏と祖神崇拜―　760
五祀考　785
中國における竈神の本質　807
告祭考―古代中國における祈禱儀禮―　822

四　宗教思想の展開……895

中國固有の宗教と陰陽説―神觀念の變遷―　897
春秋合理主義の再檢討―無神論への疑問―　928
天道と天命（上）―中國における理神論の發生―　965
天道と天命（下）―春秋傳に見える天の理法性―　984

附　錄……1005
五行説序説―五材から五行へ―　1007
尚書甘誓篇の成立をめぐる諸問題　1029
あとがき……1047
增　補……1053

序　説

古代中國思想における宗教の性格――摸索的素描――

はじめに

ここに古代中國思想というのは、中國固有の思想のうち漢代以前の思想、特に儒家文獻に表われた思想を指す。儒家以外の思想については、制限された紙數では言及の餘裕はないであろうし、儒家についても斷片的な概說でしかあり得ないことを豫め斷っておく。また、宗教（religion）というのは勿論一般の概念に從う（後述）が、古代中國の文獻にはかかる言葉は見えないであろうし、見えているとしても、恐らく別の概念として使われていることであろうから、嚴密には「宗教的なもの」というべきかも知れない。さらに、「宗教の性格」というのは「宗教性」とは若干異る。木村英一氏の『中國固有の思想に於ける捨身と祈りとについて』では「固有の思想が含む宗教性」を始め、文化主義・生命主義の二思想や技術主義的・呪術主義的二思想傾向について、それぞれの宗教性を明晰に分析しているが、そこでは宗教を「人間という自覺的生命の根底に伏在している捨身と祈りとの心」とすることから出發する。宗教の概念規定としてはそれで結構であろうが、ウィリアム・ジェームスは個人的宗教（personal relig.）と宗教の社會的組織（教會など）を本質的要素とする制度的宗教（institutional relig.）とに區別する。[1] 勿論、木村氏も宗教を個人の自覺領域に止めるわけではなく、儒家の文化主義思想における禮の宗教性に言及しているから、制度的宗教をも重視するわけであり、民族文化の基調に呪術的な宗教觀念を認めるわけであるが[2]、どちらかといえば、個人の自覺を基礎とする

宗教哲學的な考察であるのに對して、ここでは寧ろ制度としての宗教社會學的な立場から考察を進めることとする。

一

中國の宗教といえば、一般的には從來、古代からの儒教や道教、それに佛教を併せた三教のほか、唐の頃、西方から移入された景教や回教あるいは摩尼教・祆教などが擧げられる。このなかで、儒教が宗教であるかについては問題である。西歐のシナ學者が中國宗教という時、必ず儒教を擧げる。[3]儒教が孔子を開祖として、その教えを奉ずる學派[4]であることはいうまでもなく、また、儀禮・禮記などに見られるように、儒教的儀禮が細かく規定されてはいるが、キリスト教や回教のような意味の創唱宗教や啓示宗教ではあり得ないし、また同じ中國の宗教でも佛教や道教に比べると、その教義は傳統的民族信仰に立脚しながらも超俗性に乏しく、倫理的要素が比較にならぬほど濃厚である點において、著しく性格を異にする。「儒教は宗教か」という問題が、宗教を如何に定義するかによることはいうまでもないが、宗教を畫一的に定義することは困難であるのが現狀である。今一應、宗教學者の說を聞こう。

いうまでもなく、「宗教」という言葉は religion の譯語として、わが國では明治以來用いられているのであるが、「宗教」とは何ぞやということになると、そう簡單ではない。リューバはその「宗教の心理學的研究」[5]の中で四十八の異る定義を集めており、岸本英夫氏は從來の定義を、(1)神觀念を中心とする定義、(2)宗教體驗に伴って現われる人間の情緒經驗からの特徵づけ、(3)人間の生活行動に占める宗教の役割に重點を置く心理學・社會學・文化人類學などからの定義に三分し、岸本氏自身も(3)の立場からの作業假設的規定として「宗教とは人間生活の窮極的な意味をあきらかにし、人間の問題の窮極的解決にかかわりをもつと、人々によって信じられているいとなみを中心とした文化現

象である」とし、但し書きとして「宗教には、そのいとなみとの關連において、神觀念や神聖性を伴う場合が多い」と附加している。[6](1)(2)の不充足的部分を補って、しかもそれらの特徵を生かさんとする苦心の定義であることは、察するに餘ありというべきである。ただ、この定義は世界宗教・高等宗教に對してはかなり包攝的であるが、自然宗教・民族宗教については、若干の難點なしとしない。すなわち、「人間生活の窮極的な意味をあきらかにし」における「窮極的」(ultimate)ということは、原始信仰では必ずしもそうでないばあいがあり得るのみならず、寧ろそうでないばあいの方が一般的であるように考えられる。特に多神觀的世界觀のばあいなど、神々は必ずしも人間の窮極的意味を明かにし、人間の問題の窮極的な解決にかかわりをもつものとして要請されたものであるか、疑問であろう。アニミズム的汎神觀にあっては、特にその感が深い。岸本氏はかかる原始文化の神觀——アニミズムやプレアニミズムについても、これを單なる精靈とは見ないで、特殊な能力をもった精靈の存在、超自然的な個體存在と見、「人間の問題の解決に、積極的な關係をもつ神觀念の原初形態」と見る[7]のであるが、かかる未開段階にあって、精靈が人間の問題解決にかかわりがあると信じられていたかは疑問で、單なる傳統的民族慣習による社會的行動でしかあり得ないばあいが多いのではないか。

このように見てくると、岸本氏の定義も必ずしも包攝的とはいえないが、そもそも自然宗教や、これを母胎として發展したものではあっても、それとは性格を異にする高等宗教までも包攝し得る定義を求めること自體が無理であろう。原始宗教や自然宗教をとり扱う制度的な見方からは、寧ろ宗教民族學的立場からのタイラーの定義「靈的存在に對する信仰」[8]や、宗教社會學的立場から聖（sacré）と俗（profane）とを區別するデュルケムの定義「宗教とは聖物、換言すれば分離され禁忌された事物と關聯する信念と行事との連帶的な體系である。教會と呼ばれる同じ道德的共同社會に、これに歸依するすべての者を結合せしめる信念と行事との連帶的な體系である」[9]という古典的定義の方が、

宗教學者間の批判にも拘らず適切であって、聖と俗との區別が宗教の本質である以上、完全な神信仰と崇拜とはなくとも、神聖觀念（heiligkeit Idee）が宗教の未開段階においても高等形式においても、不可缺の要素であることはロバートソン・スミス以來、フレーザー、マレットやデュルケムを祖述するユーベル・モス、ゼーデルブロム、赤松智城氏などの說く通りである。[10]尤も、神聖觀念を宗教の本質とすることについては異論もあって、ウェッブ等はこれを循環論とし、宗教は本來定義できず、また定義の必要もないとするものの、一方では「宗教とは一種の認識であって、その對象は常に全實在であり、あるいは少くとも實在の中核である。しかして、この對象は大なる注意を以て神もしくは神的と稱し得るものである」というが、赤松氏はウェッブがデュルケムの定義を循環論としながらも、自身は宗教を全實在の認識で、その對象を神と稱することもまた重言であるとして、ウェッブの非難を一種の偏見ときめつける。[11]

こうした神聖觀念の重視は、岸本氏などの社會的・機能的な面を重視する宗教の定義づけからは、主觀的に過ぎる陳腐な見方であるとの非難をうけるかも知れないが、前にも述べた通りに、宗教の凡ゆる段階と分野とを包攝し得る定義づけは甚だ困難であろうし、自然宗教や未開宗教をとり扱うばあいには、かえって適當かと考えられる。

二

古代中國固有の民族信仰においても、神聖なものが崇拜の對象であったことは否定できない。すなわち、上帝や天などの至上神崇拜や土地神を始め自然諸現象に對するアニミズム的信仰、それに最も特色的な祖神の崇拜などがそれである。宗教分類の方法は種々あろうが、その一つとして、發生的事情から見て自然發生的に現われ、そして發展し

た自然宗教と、特定の創唱者の教義とその人格とを中心として成立した創唱宗教とに分類するなら、[12]こうした民族信仰は勿論自然宗教に屬する。しかし、精巧な青銅器が示すように、比較的高度の文化を展開した殷・周王國において、こうした信仰對象が、たとえ支配者階級の間においてであるにしろ、社會生活において高度の比重を占めていたことは否定すべからざる事實であって、殷人尊神（禮記表記）といわれるように、一切の行動を卜占に訴えんとする殷卜辭に表われた宗教現象や、一面合理主義的[13]思想の展開を見せながらも、國之大事、在祀與戎（左傳成公十三年）といった信仰の尊嚴性は、古代社會における宗教・呪術の重要性を示唆するものであると同時に、周以後の社會や文化においても、こうした宗教的信仰が儒家を始めとする諸子教說の中核となり、同時に政治・倫理など、社會生活に必要な規範の基調となっていたとしても、過言ではあるまい。

ただ、宗教の本質を神聖觀念と規定したばあい、これを中國のばあいに嚴密に適用し得るかとなると、そこには幾多の問題があろう。すなわち、聖と俗との分離や禁忌[14]の狀況が、前掲宗教諸學者が引證するような他の自然宗教のばあいと同一であるとはいい得ないからである。概括的にいえば、聖と俗とはその根底において、常に同時に連續しているのであり、分離・禁忌は連續のうえでの分離・禁忌であり、セム族の宗教に見るような根底における非連續ないし斷絶ではない。このことは佛教を始め、日本の神道などについても同樣であろうし、いわば東洋諸宗教の特質と見得るであろうが、宗教意識の基盤にデュルケムや赤松氏などが說くような神聖觀念が、そのままの形ではないにしても、何等かの意味において存在していたことは、否定できない事實であろう。しかし、禁忌の原理となるマナの觀念が果して古代中國に存在したかということになると、甚だ疑問といわねばならぬ。中國の宗教を說く人々が安易にマナを以て說明するのを見かけるが、マナが人格的存在であるにしろ、非人格的存在であるにしろ、[15]崇拜の對象として力の概念が考えられていたことの確證を見出すことは困難である。强いてこれを求むれば、左傳に見えて、既に陰陽

説の影響下にある子産の魂・魄論の中にその萌芽を認め得ることは、かつて指摘した通りである。[16] 子産の魂・魄論が何に本づくものであるか、またかかる思想が當時一般的であったかどうかとなると、また確證に乏しく、寧ろ彼獨自の見解とする方が順當であろう。したがって、神聖觀念中のマナの概念を適用し得る實證的根據は、少くとも古代中國のばあい、暫らく留保するのほかはないであろう。

ところが、これまで屢々論評したところであるが、一般に中國人は宗教的であるよりは人間中心主義的・現實的傾向が強く、中國の思想には宗教的要素や影響が稀薄であるとの見方が、西歐學者[17]の間には勿論、わが國學者の間にも有力である。すなわち、儒家でも道家でも、またはその他の學派でも、學問の中心は常に「人間如何に生くべきか」ということであったとして、その觀點から中國人の呪術性が强調される反面、その非宗教性ないし反宗教性が指摘される。[18] こうした見解は、確かに中國民族精神の基本性格について、その一面を捉え得たものといえる。しかし、儒家の倫理主義的人生觀にしろ、道家の自然主義的世界觀にしろ、その根底には天とか神とかいった超越者・至上者を常に考えていたものと見るべきで、その意味からは思想の基調としての宗教性を低く評價することはできない。[19] のみならず、儒教政治そのものが「禮」を以て汎稱される一種のリチュアリズム（ritualism）と見られ——ここに中國の宗教が政治的であるといわれる原因があるが、前引、國之大事、在祀與戎の語が示すように、宗教と政治との未分化と解すべきである——儀禮と呪術との執行が王者の最も重要な任務であったのである。[20] したがって、中國思想の非宗教性ないし反宗教性のみを强調するのは、一面的理解に止まるものといわざるを得ないが、かかる半面的理解は宗教性そのものについての深い洞察を缺くところから生ずるものと考えられる。このことはかつて觸れたことであるが、[21] 古代中國の諸學派にあっては、宗教的なものが一見非宗教的・反宗教的と思われるものと相卽的に説かれるだけでなく、神聖性そのものが西方やその他の宗教に見られるような超越的性格に乏しく、前述のように俗と斷絶しておらず、時には政治・倫理の原理として要請される哲學的・理論的存在に近く、したがって、それ自身にまた無神論的要素さえ認められる矛盾を孕んでいる。この點は唯一神の絶對性を説くキリスト教や回教の神とは大いに趣を異にし、佛教や道教と共通性を有するわけで、この二宗教が中國的展開を遂げながら儒教と相互交渉を持續し得たのは、こうした無神論的共通性によるものと考えられる。古代中國宗教のこうした二重性格が何に基因するかは遽かに斷定できないが、一試論としては、殷人尊神に對して周人尊禮（禮記表記）といわれるように、殷民族の宗教的非合理性と周民族の倫理的・合理的傾向、更に窮極的には農業型と遊牧型との異る二つの文化圏を背景とする類型の結合態として理解し得るであろうことを、假説として提出しておく。

三

さて、中國の宗教が宗教集團的性格を帶びて來るのは、前述のように佛教の影響を受けた道教を以て嚆矢とする。孔子の儒教學團は教團としては中國最初のものであろうが、孔子には學祖的性格は認められるにしても、宗教上の教祖としての性格は稀薄である。[22] 釋奠において孔子が祭祀の對象とされるにしても、それは教學の開祖として祀られるに過ぎず、他宗教における創唱者の祭禮とは趣きを異にするものであり、また孔子の學祖的立場は佛教における釋尊のそれと同一には考え難い。また、墨家集團は墨翟を始祖とし、その教條としての兼愛主義や尙同主義の基盤には素朴な天や鬼神の信仰が見られるし、集團の組織も儒家のそれとは異って、多分に宗教的傾向を有していたもののようで、一種の宗教集團とも見られそうであるが、集團の構成員は賤民や任俠などの雜多な要素から成り、またどこまでも兼愛倫理や尙同政治の教化集團としか考えられない。したがって、始祖としての墨翟の地位も孔子と同じく學祖ではあっても、宗教者としての教祖とは認め難い。その他、老子や莊子・列子などは道教集團成立後にあっては多分に教祖的性格を有するに到ったが、それ以前では宗教者的教祖ではあり得なかった。

かく、古代諸學派において、教祖や宗教集團としての組織の確立を見ない以上、聖職者（priest）や僧侶階級の制度が確立されるに到らなかったのも當然であろう。古く卜辭に卜占を掌る貞人集團があるが、彼等の中に卜貞以外のばあいにも名を連ねる者がいることなどから推すと、卜占の專職者と斷定することには若干の疑問が殘る。彼等は起源的には呪術の執行者として聖職者に近い性格のものであったであろうが、卜辭や文獻の示す限りでは、その一般官僚との區別が明確でなく、別言すれば聖職者としての特殊性が論證されない。また、一種のシャーマンと見られる巫・祝なども既に殷卜辭以來存在しており、儀禮や左傳などを始め、文獻所見の儒家儀禮賛助者として現われ、儀禮の特牲・少牢禮などの祭祀禮では尸に接したりするが、周禮に大祝・小祝や司巫・男巫・女巫などが既に官僚として登錄されている事實が示すように、その儀禮行動において一般官僚と明瞭には區別されておらず、[23] 聖職者として高い地位にあって、特別の待遇を受けたとも考えられない。春秋傳でも祝や宗・史が社主を奉じたり、幣を用いて鬼神に事えたりはするが、その地位は社稷の常隸[24]といわれるように高いものではなかったようである。尤も、地位の高下が必ずしも聖職者であるか否かを決定するわけのものではないかも知れないが、もしそうであれば、祝・史の類は少くとも他の諸宗教における聖職者の地位には該當しないことになろう。このことから逆算すると、卜辭貞人集團も、それが史官としか表現されていない示例から見て、巫・祝と同樣、宗教上の專職者と見なすことには問題があろう。この點から、グラネが中國宗教についての一般的見地から、僧侶階級の存在を否定して「シナには大たい定義された信仰としては先祖に對する信仰しかないので、もしもそこに僧侶の名に値するものがあるとすれば、それは俗人であって卽ち家父である。教義も聖職者もシナ人の宗教生活におもな役を果していない[25]」というのは尤もであるが、古典の體得が官僚に要請されたことから、士階級を司祭階級として「學士（士）とよばれる人たちから成る殆んど司祭的階級が出現した」[26]というのは正確でない。

このように、古代中國の宗教は始祖性に乏しく、その教義も宗教的というよりは政治的・倫理的であることから、時に反宗教的要素が主張され、加えて聖職者・僧侶階級の存在が認められず、何よりも古代宗教と呼び得るものそれ自身が創唱宗教や啓示宗教ではなくて民族宗教であり、個人宗教ではなくて國家宗教であり、私的宗教ではなくて公的宗教であったといえるであろう。

ところで、ゾロアスター（Zoroaster）によってアフラ・マツダ（Ahura-Mazda）を唯一神とする信仰に改革された古代ペルシアの宗教は、古くその地に侵入したアーリヤ人がヴェーダ時代のインド人の宗教とほぼ共通の太陽・月などを信仰する自然宗教であった。また、シナイ山におけるモーゼとの契約を果した超絶的唯一神ヤハヴェ（Yahweh）の信仰を説くユダヤ教も、もと舊約聖書に見える岩石や石柱などの自然物を對象とする呪力崇拜・アニミズムを背景としたものであった。さらに、マホメットによって開かれた唯一神アッラー（Allah）の信仰を説くイスラム教以前のアラビアの宗教も天體・岩石またはそれ等と結びついた神々の崇拜、ジン（Ginn）と呼ばれる一種の精靈の崇拜、卽ちアニミズムないし多神觀であった。インドでもヴェーダに見えるアーリヤ人の神々は天・日・月・風雨・山川などの自然現象を崇拜する多神教であった。

このように、インドは別として、唯一神信仰はそれぞれアニミズムないし多神觀を基盤として漸次一神觀へ統合されたものと見ることができるが、その唯一神信仰の樹立がそれぞれ創唱者の創唱によるものであることはいうまでもない。中國でも殷卜辭や青銅器などの遺物を通じて認められる宗教觀は、かつて指摘した[27]ように、河・岳・土・風雨・山川・四方などの自然的性格の諸神や多くの祖神を對象とするアニミズム的多神觀であるが、同時に帝（上帝）

の崇拜が見られる。帝は至上神と考えられるが、その人格性や前掲諸神との關聯についてはなお判然としない點が多く、祭祀を享受しない點でも諸神とは性格を異にする。かくて、卜辭や遺物を通して見る限り、殷末期は頗る呪術的・宗教的雰圍氣に富んでおり、一種の神政國家であって殷人尊神と稱せられる所以であるが、異民族の周王朝が成立するとともに、帝の信仰はその民族固有の天の信仰と結合して、天は絶對者であると同時に、政治・道德の原理となる天命主義的合理觀が成立した。周人尊禮といわれる所以であるが、同時に殷代以來の多神觀的宗教觀も合理的に繼承されて禮的秩序が整備された。天神・地示・人鬼によって代表される宗教儀禮體制がそれである。すなわち、殷・周を通じて、帝・天は至上神ではあっても、決して唯一神ではなかったのである。それはアフラ・マツダやヤハヴェ、アッラーなどの超絶的唯一神に比置さるべきではない。中國にはかかる絶對的唯一神の信仰は終に成立しなかったのであって、この點はインドでも同樣である。天を尊信し、天命を知る孔子は儒教の開祖として、正統的信仰はこれを尊重するとともに、殷以來の呪術や迷信はこれを是正して合理的禮秩序のもとに整理せんとしたのであるが、決して天信仰の創唱者ではなく、自然諸神や祖神に對する儀禮制度の創設者でもなく、傳統民族宗教の正統的繼承者に過ぎず、自ら述而不作という所以である。すなわち、ゾロアスター教やユダヤ教・キリスト教・イスラム教が宗教である意味においては、儒教は決して宗教とはいえず、孔子の宗教的立場はゾロアスターやモーゼ・キリスト・マホメットの立場とは全く異る。

由來、排他的な唯一神信仰における神は、ヤハヴェが「嫉みの神」といわれるように、人間に對して嚴しく且つ冷たい存在である。神に對して人間は「罪の子」であり、人間は人間であることにおいて罪――原罪（Ursünde）を背負う存在である。神（聖）と人間（俗）との間には斷絶あるのみで、連續は認められない。中國の天や帝も人間に對してその惡を罰する嚴しい存在ではあるが、同時にその善を賞する好意的存在でもあって、明暗二面の矛盾的性格を併有する。天子は天命を享受した、文字通り「天の子」であり、天命謂之性というように、天と人間との間は連續しているのであって、その間に斷續は認められぬ。人間は可能性を有するものとして、どこまでも肯定さるべき存在でこそあれ、罪を背負う者として神の前に否定さるべき存在ではない。西方宗教と中國宗教との間に認められる神觀・人間觀は正に對照的で、ウィリアム・ジェームスの引用するニューマンの一度生れ型（once born）と二度生れ型（twice born）とに比較できるであろう。[28] 民族宗教は一般に寛容といわれるが、排他的唯一神の信仰をもたぬ中國古代の民族宗教やヒンドゥ教・佛教などがこれに屬する。[29]

四

儒教を宗教とすることには疑問を抱きつつも、中國の家族をそのまま「聖なる共同體」として、そこに宗教性を見出そうとする試みがある。[30] ジョセフ・キタガワ氏がそれである。キタガワ氏によれば、儒教はその性格から見て宗教ともいえるし、また倫理體系あるいは政治哲學ともいえるが、その性格を一言に定義するのは無理である。儒教は他宗教に見られるような教義・聖職・宗教組織はもたないが、宗教と考慮される要素をその信條の中に充分含んでいるし、少くともそれを基礎にして宗教が發展する地盤となるべき役割を果しているのである。[31] 儒教は中國の家族制度をそのまま「聖なる共同體」（the holy community）の枠組に利用したのであるが、儒教に限らず少數の例外を除いて、中國のどの宗教もその宗教に獨特の「聖なる共同體」（教團體制）に關する教義をあみ出す努力を行わず、暗々裡に家族制度を宇宙の秩序構造を象徴する制度として、初めから受け入れていたので、これといった特殊な教團・教義を體系づける必要もなかったらしい、[32] というのである。キタガワ氏がいうような中國宗教の家族主義的特色は一應考えられることである。特に、中國の宗教を特色づける祖神儀禮は、公的のばあいでも私的にも家族、即ち宗族を中心として行われたというよりは、寧ろ領邑體制下においては宗法秩序の維持を目的とするものであったともいえよう。儒家の家族主義倫理が祖先崇拜を基調とする宗法制度の護持から出發していることはいうまでもないが、家族共同體における宗教的行事は少くとも道教成立以前にあっては、五祀などの例外を除けば、殆ど祖神儀禮に限られる。[33] 中國宗教に占める祖先崇拜の重要性は十分認められるとしても、キタガワ氏がいうように、それが宇宙秩序構造を象徴する證據はなく、家族そのものを宗教的な「聖なる共同體」の代行者と見ることは、一般論としてはいえるであろうが、中國宗教の更に特徴的な天神や土地神を始め、自然諸神の崇拜や儀禮などを綜合的に考えれば、必ずしもそうとばかり斷定できないであろう。更に、キタガワ氏は儒教は教團組織・社會制度のかわりに「聖なる共同體」としての「イエ」という具象的な社會上・政治上の廣い組織を發展させて來たとして「儒教の體系は、中國の家族中心的世界觀の理論的表現であり、その教義的體系である。この世界觀を家族主義『イエ』の信仰 family-ism と定義する」[34] といい、家族制度を儒教の教團組織に充當させるわけであるが、儒教の說く儀禮は必ずしも家族の範圍に限らず、村落・都市ないし國家に及ぶことが多い。たとえば、社の信仰とその儀禮の如きは外祭的性格のもので、ある意味では「非類に歆けぬ」[35] 宗法秩序に對抗するものとも考えられる。[36] 況んや、吉・凶・賓・軍・嘉などの、廣義における宗教的諸儀禮が必ずしも家族に限定されぬことはいうまでもない。この見地からすれば、家族共同體を根據として儒教の宗教性を主張するキタガワ氏の見解は、それ相應の理由はあるとしても、なお說得力に缺けるものがある。

五

比較的に少い古代中國固有の宗教に關する研究の中にあって、かなり古いものではあるが、津田左右吉氏の「上代支那人の宗教思想」[37] は今日なお注目に値する。該論文はかなりの長篇で、緒論から結論までの十一節から成り、祓禳・犠牲・神祇、神に對する態度及び巫祝、死に對する觀念及び宗廟の祭祀、郊社・五帝、古帝王としての五帝、民間信仰の九項目が論ぜられている。今、一一これを紹介する餘裕はないので、古代宗教の特色として同氏が擧げられる幾つかの特色について檢討を加えることとする。

津田氏は中國人の宗教思想が春秋・戰國時代の智識社會において如何なる方向に進んだかについて、(1)祭祀の政治的秩序への從屬、(2)神が人格化されないで、抽象化・概念化されたこと、(3)宗教的であるものが著しく智識的にとり扱われるようになったこと、(4)儀式禮典の理論的構成の四條を擧げる。そこで便宜上、まず(2)について考える。氏によると、中國では宗教は下層階級の低級神に對する民間信仰としては比較的に純粹さを保ったが、それは高級な次元の神にまで發達するに至らなかった。これに對して、智識層の神は純粹性を失って抽象化・概念化されてしまった。儀禮も同樣で、純宗教的行事から道德的意義を附加された禮の方向に理論的に構成されたというのである。このことについて考えると、津田氏のいわれるところは結局、神や儀禮の道德・政治への理念化ということになろうが、中國における宗教の道德化・政治化ということは、一般的にはそうであるとしても、道德化・政治化することによって神が神としての性格――氏のいう抽象化・概念化――を本質的に失ったり變えたりしたわけでは決してなく、かつて指摘したように、[38] 半面、政治・道德の原理としての性格を賦與されたに過ぎない。そのことは、天・帝や祖神が依然として祭祀の對象となっていることから見ても明かである。尤も、祭祀そのものを道德的・政治的行爲と見られぬことは

ないが、たとえそうであるにしても、かかる行爲が宗教的性格を喪失した儀禮ではあり得ないし、そのばあいでも國家宗教的行事と見るべきであろう。このことは、卜辭は固より禮文獻所見の儀節の一一を検討すれば極めて明瞭であって、その間に道德的・政治的意義づけが行われているとしても、それはあくまで儒家の作爲に本づく一種の解釋または意義づけに過ぎないのであり、これによって祭祀そのものまでもが宗教的に不純化したものと考うべきではない。したがって、かかる道德化・政治化は宗教の挫折と見るべきでなく、民族宗教の理論化、いわば一種の自律的發展と解すべきであろう。低級な神が依然として低級な民間信仰に止まったというのも結局は、相對的な見方に過ぎず、考えられそうなことではあるが、少くとも文獻の示すところを實證的に追求する限り、神についての智識層の信仰と庶民層のそれとを截然と區別することは困難である。津田氏がいわれる低級神とは具體的には如何なる神を指すのか明確でない嫌いがあるが、多分に素朴性を有する禮記月令孟多所見の先祖・五祀の臘祭、即ちその鄭注にいう門・戶・中霤・竈・行の如きも、民間信仰の對象であると同時に智識層の崇拜の對象であったことは、月令・祭法諸篇の示すところである。[39] 智識層において神が人格化されず、抽象化・概念化されたとは、かくて一應の見解ではあるが、既に儒家前期においてかかる傾向が認められることは、詩・書の示すところであると同時に、天や帝は春秋・戰國期においても、純粋に宗教的儀禮の對象者としての性格を喪失しているわけではない。天・地神の祭祀儀禮においてさえ、祖神のばあいと同様、尸が立てられ、[40] 秦・漢の封禪・郊祀に當っても、天神はやはり人格神としての基本性格を喪失しておらず、祖神についてはいうまでもない。蓋し、現實性を尊ぶ古代中國人が天・地を抽象的概念として祭るということは、凡そ可能性の薄いことである。また「宗教的なものの智識的なとり扱い」の證例として津田氏が擧げる陰陽思想は、宗教の變化として單純に把握さるべきではなく、傳統宗教の保持と竝行する「宗教の哲學化」として複合的に理解さるべきであって、宗教制度そのものの理念化として性格變更的に理解さるべきではない。[41] 宗教からの哲學の派生とその發展とが中國に限らぬ普遍的現象である以上、氏のいう「智識化」的側面は寧ろ當然のことであろう。これと聯關する「儀式禮典の理論的構成」ということについても、文獻の示す禮制が多分に儒家教學に本づく机上プラン的側面が濃厚であることは事實であるが、これを全くの虛構とのみ見ることはできないのであって、その理論は傳統禮制の儒家的解釋または意義づけであるに過ぎない。このことは、詩・書から禮經を經て禮記への推移を歷史的に辿ることによって理解できるであろう。

さらに、津田氏は「祭祀の政治的秩序への從屬」の證例として、郊祀を天子の特權とすることが天子において定められたことを擧げ、それだけでなく曲禮の、天子祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀、歲徧云々と、王制の、天子祭天地、諸侯祭社稷、大夫祭五祀とを示して、天子・諸侯・大夫によって一一階級的に祭祀の對象が規定され、また宗廟の昭・穆の數もそれぞれ階級に應じた規制があり、楚語に、祀加於擧、天子擧以大牢、祀以會、諸侯擧以特牛、祀以大牢云々とあるなど、各方面について細かい規定があるが、本來祭祀は禮とせられているものの、禮そのものの性質が社會の秩序を定めることであるから、かかる考えが生ずるのは當然とする。氏のこうした見解は一應尤ものようで、氏は擧げられないが、前引、國之大事、在祀與戎なども、一見このことを傍證するものの如くに考えられるであろう。しかし、それは祭祀の重要性を裏證するもので、祭祀なき政治はあり得ないとの反面的見方からすれば、逆に政治の祭祀への從屬となろう。合理主義的政治家の子產が、その數々の迷信を打破する啓蒙的發言に拘らず、依然として傳統的正統信仰の純粋性を確保したこと等も、このことの傍證と見得るであろう。曲禮や楚語あるいは昭・穆の規定などは、祭祀に限らぬ一般封建禮制の整備に伴う祭祀の等級づけに過ぎないのであって、[42] 宗教制度といえども、結局は社會の所產である以上、その制約を受けるのが普遍的現象であることはいうまでもないから、社會的影響の埒外に立つものではないが、傳統祭祀の本質は決して失われていないので、これを政治への從屬とすることには愼重を要する。もし、祭祀が政治に對して二次的であれば、政治的事情による祭祀の廢止も可能となろうが、祭祀の中絕や怠慢は國家にとって致命的缺陷とされ、征伐の口實ともされている。左傳僖公四年に齊が楚を伐つ理由として、祭祀の縮酒に不可缺の茅を楚が貢がなかったことを擧げている等はその例であるが、祭祀が國の大事であることから見れば當然であろう。したがって、祭祀の等級づけということは、祭祀そのものの本質や性格の變更を意味するものではなく、單なる社會的整理に過ぎないのである。

これを要するに、津田氏の示される古代宗教の特色づけは、一應の理を具えてはいるものの、十全の齊合性を具えるものとはいい難い。

おわりに

以上、頗る斷　的ではあるが、古代中國における宗教の性格を概說した。表題が示すように、これはあくまで模索的敍述であって、體系的意圖に本づく考察ではない。宗教の研究は思想の面であるにしろ、制度についてであるにしろ、あまりに複雜多岐に亙っており、一人の能くするところでないが、宗教學の背光に照して古代中國宗教の特色を浮び出させることが、ずっと以前からの私の念願であるので、いささかそうした立場から大膽に試論したに過ぎない。古代中國の研究が盛んな中にあって、宗教の分野は比較的に遲れている。それは繁煩な禮制と絡みあうことにもよるであろうが、根本的には中國の學問が人間中心的・合理主義的・現實主義的であるとの先入觀の然らせるところであろう。合理主義と宗教とが、決して二律背反でないことはかつて指摘したが、[43] その基底にある宗教的なものを無視するなら、それは極めて皮相的な見解というべきである。この意味から、この方面の研究が更に推進されんことを切望するものである。

註

1 W. James : The Varieties of Religious Experience, 3 ed., 1963, p. 48.

2 木村英一、仝書、四六頁。

3 尤も、シュライオックのように、このことに疑問を提出した人もいる。シュライオックは儒教は正確には思想の複合體系
──宇宙に對する一つの考え方で、儒教が宗教であるかの問題は宗教の定義が困難であるから未解決のままにしておくべきであり、儒教體系には宗教的要素は含むが、孔子はどの意味からいっても宗教的指導者であるとか、一つの宗教を開いた人とかではなかったとしている（J. K. Shryock : Confucianism, ed. by H. F. Macnair : China, 1946, p. 245 ff.）。

4 儒教の定義については、拙稿「儒教」『宗教學辭典』三六一頁、參照。

5 J. H. Leuba : A psychological Study of Religion, 1912.

6 岸本英夫『宗教學』一七頁。

7 岸本、仝上書、九三頁。

8 E. B. Tylor : Primitive Culture, 1871, pp. 415—419.

9 É. Durkheim : Les formes élémentaires de la vie religieuse, 8ᵉ éd., 1960, p. 65. 譯文は古野清人氏に據る。

10 佛教は何故宗教であるかについて、デュルケムは「神を缺くが、聖物の存在、即ち四聖諦（岸本氏はこの中に神は表われぬとする、前揭書、一四頁）とこれから派生する行事の存在を認めるから」とする（Durkheim : ibid., p. 51.）。これに對して、ゼーデルブロムは苦の四諦よりは、生存の不幸と苦惱とに截然と對立している三歸（歸依佛・歸依法・歸依僧）の中に神聖概念を認むべきものとする（N. Söderblom : Das Werden des Gottesglaubens, 2 Aufl., 1926. 三枝義夫氏邦譯『神信仰の生

成』上卷、三七〇頁）。

11　赤松智城『輓近宗教學説の研究』二七二—三頁。リューバも神聖觀念の屬性としての驚異 awfulness は宗教以外においても起り得るとし、人格的勢力がなければ宗教的對象たり得ないとするが、これに對しても赤松氏の反論がある。前掲書、二七六頁以下、參照。

12　岸本英夫『世界の宗教』一〇頁にこの分類に從って、該書中に記述された神道・ユダヤ教、未開人の宗教、インド人と中國人との宗教を自然宗教とするが、「中國人の宗教」の章では儒教や道教・佛教のことも論述されているので、一概に自然宗教と規定することにはならない。

13　合理主義的というのは、子産などの所謂る春秋合理主義者も實はその根底に根强い宗教的信念を缺くものではないからで、このことについては、本書「春秋合理主義の再檢討」、參照。

14　禁忌の本質についても詳論しなければならぬが、赤松氏、前掲書を參照されたい。

15　マナ (mana) の本質については、その人格性と非人格性とを繞って宗教學者間に論爭があるが、ここでは立ち入らぬ。古野清人『原始宗教の構造と機能』阿部重夫『原始的宗教觀念の研究』等、參照。

16　本書「魂・魄考——思想の起源と發展——」、參照。

17　たとえば、グラネは「シナ人は世界で最も現實的な民族であり、最も迷信的な民族といわれるが、宗教的民族であるというのを餘り聞かぬ」といい、また「信念の大きな野心が宗教精神であると考える人々にとっては、シナ人にはこれが缺けているともいえる」としている。M. Granet : La Religion des chinois, Paris, 1922, pp. 187, 188.

18　吉川幸次郎『支那人の古典とその生活』森三樹三郎『支那古代宗教思想』「序説」、貝塚茂樹『孔子』(『岩波新書』)などの中で、『論語』敬鬼神而遠之を論じた條など。

19　木村、前掲書、一九頁以下、參照。論語に見える孔子の宗教的信仰については、山下龍二「論語における『鬼神』について——儒教の宗教的性格——」、名古屋大學文學部二十週年記念論集、參照。ほかの論稿でも屢ゝ指摘したが、本書「中國固有の宗教と陰陽説——神觀念の變遷——」で明かにしている。

20　木村氏も儒家の禮の合理性とともに、祭祀儀禮から發達したその宗教性を强調している。

21　本書「春秋合理主義の再檢討」、參照。

22　その歿時を除いて、孔子が始めて祀られたのは漢の高祖の時で、『漢書』「高祖本紀」に、十二年十一月、行自淮南還、過魯、以太牢祠孔子とあるのがそれである。

23　津田左右吉氏も、神人の媒介をなす巫祝も、單なる禮典に關與する官吏としてとり扱われたことを指摘している。津田「上代支那人の宗教思想」『全集』第二八册、二五六頁。

24　『左傳』定公四年に夫祝、社稷之常隷也とあり、杜注に隷を賤臣とする。

25　M. Granet : ibid, p. 185.

26　M. Granet : ibid, p. 114.

27　本書「古代中國における靈鬼觀念の成立」參照。このうち、河・岳とは、これ等を崇拜の對象とする部族神であると主張する説もあるが、その性格は今日なおかく斷定できるまでに到っていないものと考える。

28　W. James : ibid, p. 94. 岸本『世界の宗教』一九三頁。

29　田中元「寛容」『宗教學辭典』一一二頁。ここから、モンスーン型精神文化の寛容性と沙漠型精神文化の非寛容性とが導かれるが、今は觸れない。

30　J. M. Kitagawa : Religions of the East, 1960, Philadelphia. 井門富士夫譯『東洋の宗教』、第二章「中國の宗教とその家族制度」。これより前に、棚瀬襄爾『東亞の民族と宗教』一一六頁にも、中國宗教の一般的特性として呪術的・家族的・現實的の三條を擧げている。

31　井門譯、七八頁。

32　仝上、五〇頁。

33　本書「五祀考」、參照。

34　井門譯、一一五頁。

35　『左傳』僖公十年に、神不歆非類とある。

36　宗廟と社稷とを左右に對置するのは、この間の消息を示すものと考えられる。宇都木章「社に戮すことについて」『中國古代史研究』收、參照。

37　津田氏『滿鮮地理歴史研究報告』六、『全集』第二八卷收。

38　本書「春秋合理主義の再檢討」、參照。

39　本書「五祀考」、參照。

40　本書「立尸考——その宗教的意義と原初形態——」、參照。津田氏も立尸が古い習慣の名殘りであることを認めるが、被祭者が目前にいて飯食しなければ承知できぬ幼稚な心理で、神主を設ける思想と矛盾するという。一つの解釋ではあるが、立尸の本質はそんなに簡單なものではない。

41　本書「中國固有の宗教と陰陽説——神觀念の變遷——」及び「天道と天命(上)——中國における理神論の發生——」「同(下)——春秋傳に見える天の理法性——」、參照。

42　本書「禮文獻に見える祭祀の等級性」、參照。

43　本書「春秋合理主義の再檢討」、參照。

一　崇拜の對象

釋帝・天

一

帝・天の原義に關しては、既に前人の考證するところで、いわば棚曝しの問題である。にもかかわらず、ここにまたこと新しく考察を試みんとするのはいささか別に見るところがあるからである。

周知の如く、「帝」字は契文では采後上二六・一五　采藏二一・一　采前一・三一・一などに作り、金文に到って上一畫を添えて采仲師父鼎　采窓鼎などに作る。[1] これ等が何の形象なるかについては、かつて吳大澂が所謂花蒂（蔕）説を出して以來、これに従う學者が多い。一まずその所説を見ると、「帝」字の原始象形は鼎文の▼あるいは▽で花蒂の象形であり、花蒂の枯落して結實するのが生物の始源であるから、帝は萬物の始源を象徵したものであるというのである。[2] しかし、かかる說字は吳氏に始まるものでなく、不完全ながら遠く宋の鄭樵に始まる。[3] 吳氏は鄭說を襲うことを明言していないが、その由來するところは遠い。この吳說を更に詳密にした王國維は、吳氏が▽の繁文と見る采などを以て、花蕚の全形に象るものと見、花蕚の形象として不十分であるから、上一畫を加えたものと見ている。[4] つぎに、王氏は吳氏とともに帝・不（不）を同意と見るが、郭沫若はこれを斥けて、子房の形象の不とは一應區別すべきものと考える。[5] このほか、古くは吳樹聲、また近くは馬敍倫・商承祚など、[6] 多少の相違こそあれ、何れも帝を以て花柎の形象とする點で一致している。わが小島祐馬氏も吳氏に對する葉玉森の駁說を排し、吳氏を支持している。[7]

花蒂說のほか、第二說として說文の、帝諦也、王天下之號、从⊥朿聲……という从⊥朿聲說をとるものがある。この說字が、字形の解釋はともかくとしても、漢代的抽象論であることは一見明瞭であり、殊に帝を王號とするのは秦以後であるから、決してその原義を得たものでないにもかかわらず、說文注釋家は勿論、孫詒讓などもこれに従っている。[8]

第三說として葉玉森の帝・賨同源說がある。葉氏によれば、采などの横畫一・冂・⋈等は臺架及び束薪の形、木・米は卜辭「賨」字の米・米などと均しく積薪の形、そして上畫の一・二は天の象徵であり、天帝を祀るに焚薪の賨祭を用いたから、この兩字は同源であるとする。[9] この說は輓近の學者間にかなり有力で、定說となっている觀があり、わが國においても平岡武夫氏などの襲うところである。[10] 帝字の說解として寡見の及ぶところ、上記三說を以てその主要なものとする。[11]

そこで、これ等の說を檢討するに、まず花蒂說に對しては、既に葉玉森が批判を加えている如く、[12] 卜辭帝字中▽▼に作るものが一見しないのがその難點の第一である。しからば、▽▼の鼎文は何字であるかというに、葉氏はこれを丅卽ち示と解する。しかるに、これを駁して小島氏は「卜辭中の帝の字▽▼に作るもの未だ現はれざるのは、吳氏說に取りて確かに弱點であるが、さりとて▼以て丅の肥字とすることは必ずしも首肯し難い。甲骨文繁にしても金文簡に從ふ例は他にも往々にして有る所であって、これは刻字の難易から生ずる自然の結果である、[13] ……」といっている。如何にも同氏の指摘する如く、契文繁・金文簡の字例は存するが、采を▽の進化とするのは、文字進謌の原則上考えられないことである。そこで、他にかかる進謌の實證例を見ない限り、贊成し難いのみならず、吳氏は鼎文、▼己且●父癸において、下に「且（祖）」字が存するから、▼はこれを超上する帝であるとするが、全く臆見に過ぎず、葉氏に従って▼を示として神の義と見れば、何等の矛盾も感じない。示の原形は卽ち丅で、神のシンボライズ、または

祭名を置く臺架であろう。この理由から、葉氏が▼を丅の變形とするのは極めて妥當な解字である。第二に、采不を花蕚の全形と見る王氏の見解も、單に字形の類似に本づく臆說に過ぎず、吳說と何ら撰ぶところがない。また、これを更に詳密にした郭氏說も別に何等の進展を見せていない。第三に、一歩を讓って帝・不同源とするなら、この兩字間には、後代の音・義においても聲韻上並びに訓詁上の關聯が見出されなければならぬ。しかし、帝は上古音 tieg 切韻音 tiei であり、不は上古音 pi̯ŭg 切韻音 pi̯əu である。一般に、t紐とp紐との間には直接の互通關係は認められないから、兩字の間に轉音關係は認められない。また、同一形象の二字の間には必ず原義上の聯關が存するのが通則である。しかるに、契・金文において、帝が祖先神もしくは禘祭の義であるとしても、これと花柎としての「不」及び引申して否の義に用いられる「不」との間に直接意義上の關係は認められない。そこで、帝・不を花柎形象の同源字とするのは、字形・字音・字義の何れの面よりするも肯定し難い。[14]

第四に、花蒂說では帝の原字を、たとい形象は箇であるとはいえ、一應蔕と見るのであるが、さすれば帝は蔕の孳乳または轉義と解せざるを得ない。しかし、かかることは文字孳乳の原則に反するものである。何となれば、蔕が帝の孳乳であることは一見明瞭であるからである。帝が蔕の義に用いられているとするのは、文字進展の原則よりいっても一向さし支えないことである——現に契文では帝が後世の禘もしくは啻の義に用いられている——が、孳乳字である蔕を以て原字たる帝の原始象形を規定せんとするのは、文字孳乳の原則に反するものである。よって、帝がまず存し、これより蔕が孳乳せるものと考えるのが至當であって、帝・蔕假借論は全く逆の類推法をとるものである。[15] 第五に、吳氏などは帝卽蔕を果實の由って生ずるところから祖神の義とするが、かかる高尚な象徵譬諭の法が文字起源の說明として果して妥當するであろうか。超越者としての帝を植物界の現象を以て表現するが如きは、上古素朴の實狀にそぐわないものである。

花蔕説の難點として五項を指摘した[16]が、第四項は帝の第二説の説文の解字法にも適用できる。説文が諦を以て帝を解するのは、やはり孳乳字を以て原字を解説する文字孳乳論理の無視である。況んや、帝を⊥と朿との合成文字として後者を聲符と解するが如きは、馬敍倫・葉玉森も指摘するように、篆文以前の字形に對しては不合理である。さらに、王天下之號が秦以後の轉義であることは前述の通りで、かかる用例は契・金文に一見しない。そこで、説文は篆體を基礎とした通俗の見解を一歩も出るものでない。

第三の「寮」字起源説については、まず小島氏も批判する如く、「寮」字は契文米・米などのように火焰の形象を伴うのが原則であるが、かかる契・金文の帝を見ないのみならず、葉氏が架及び束薪の形とする一・□・⋈は寮に認められない[17]。結局、郭沫若もいうように[18]、兩字は單なる字形の類似に過ぎず、この理由から兩字を同源の字と論斷する誤謬は花蔕説と同軌である。これがこの説の從い難い第一の理由である。第二に、果して帝が「寮」字に起源するというのなら、兩字の間には單に形態上のみならず、また聲韻上の脈絡が説明せられねばならぬ。この點を看過するのは葉氏の過失というべきであるが、事實はかかる轉音關係が見出されないのである。すなわち、寮の上古音 liog > 切韻音 ljäu と帝 tieg > tiei との間に互通は考えられない。第三に、寮の原義が火を焚いて祀る義であるとすれば、既に祭祀の對象が豫想されていなければならぬ。何となれば、對象なき祭祀は存し得ないからである。そこで、寮が帝に起源すると見るのは可能であるが、逆に帝が寮に由來すると說くのは、宗教的事實に反するものといわねばならぬ[19]。第四に、葉氏に原則的に從う平岡氏は更に一歩を進めて、朿の上畫一を上に在る祖先神を示すと見、祖先は屢〻上に在るものと觀念づけられていたことをその理由とする。如何にも、金文に殊に明確に表現されている如く、祖先神が上天に在ると考えられたのは事實であるが、文字構造上より見て、朿の上一畫のみを下の朿と質的に離析して下形の對象とするのは、上一畫が特別に強く表示されていない限り、かなり無理な説明ではなかろうか。一が果して寮祭の對象であるならば、朿の如く下形と分離されてしかるべきであろう。しかるに、かかる字形は一見しない。第五に、平岡氏の主張する「祭る働きの被祭者への意義の轉換」については、對象なき祭祀は存し得ないという前述の批判を以て應ずることができる。さらに、同氏は「殷周の人々の祭祀の最も中心的な對象が先王であり、その基本的な儀式が寮祭であったことから、この祭祀の名が、自からその祭祀を受ける者の名に轉化した。ここに兩者の混淆が始まった」[20]と説く。しかし、寮祭の對象は先王に限ったことはない。土神を始め山岳・河川などにまで及ぶ[21]ことは氏自身指摘するが、寧ろこれ等諸神の方が純祖神よりも比重が重い[22]のである。勿論、卜辭祭祀の中に寮祭が重要な位置を占めること、諸祭祀の中心對象が先王であり、他の對象についての祭祀も、恐らくは先王祭祀と同一形式で行われたものと推定されるのは事實であるが、殷代の宗教現象はかなり複雜で、かかる原始一神觀の立場だけでは説明できず、既に animistic ないし politheistic な傾向が並行的に存在していた事實を否定できないのである。そこで、單に寮祭がその中心對象であるからとて帝に轉化したと説くのは、獨斷といわれてもしかたあるまい。平岡氏は帝を寮祭が祖先に對して行われたばあいの意義とし、これと祭祀としての帝卽ち禘あるいは啻とを同一とする[23]が、卜辭において寮祭と帝祭とが判然區別されている事實を如何に説明するか[24]。逆に超越神としての帝を以て帝の第一義とし、これが祭祀の對象となるに及んで、その祭祀をもまた帝（禘・啻）とするに到ったものと考えるべきではないのか。帝・禘の混淆は祭作用の對象化に始まるのでなく、反對に對象の祭作用化によるものである。帝が禘となるのは、恰かも鬼から魂が、且から祖が、土から社が孳乳したのと、その軌を一にするものである[25]。

以上の五理由に依って、寮字起源説も一見巧妙な説明ではあるが、またそのまま肯定するわけにはゆかない[26]。

二

帝に關する既往の諸説が何れも承服し難いことを指摘したが、しからばその原義は何か。敍述の便宜上、まず「天」字について考察を加える。

天は、説文に、顚也、从一大としている。これは固より篆體に本づいた解字であって、契文天前二・三・七天前二・二七・八天前四・一六・四などに、金文では天孟鼎 天頌鼎などに作るから、頭部の一は・口の譌變にほかならぬ[27]。しかし、顚也の解は天・顚同音を以て解したものであるが、天の解として極めて精詁と稱すべきである。何となれば、天の字形から一見明瞭な如く、頭部を擴大せる・に天（顚）の義が存するからである。王國維が、古文天字本象人形、殷虛卜辭或作天、盂鼎大豐敦作天、其首獨巨、案説文天顚也、易睽六三、其人天且劓、馬融亦釋天爲鑿顚之刑、是天本謂人顚頂、故象人形、卜辭盂鼎之天天二字、所以獨墳其首者、正特著其所象之處也[28]といっているのは洵に至言で、天の本義は・に在る。したがって、天が蒼々たる天空の義となるのは、章炳麟もいう[29]如く、引申義であって本義ではない。そこで、吳大澂が人の頭上の天體圜きが故に・に從うとし[30]、羅振玉が天の上一畫を帝・示の一・二と同じく「上」字とする[31]のは、何れも字形上の臆見に過ぎない。殊に、羅氏が一・二を「上」とするのは・↓一↓二と進謟する文字變遷の通則を解しないものである。して見れば、顚也の解は段注も指摘する如く、疊韻の字を以て說いたものであるが、同時に顚音によって凡て物の頂上を示したのである。王氏の引用する易睽卦の、其人天且劓の天は最もよくこの間の消息を示している[32]。かくて、天は顚音による物の頂上の象意字である[33]。しかし、物の頭部を意味する文字は天・顚に止まらない、頂・定・題など、皆そうである。しからば、天・顚間の聲韻聯關性は推してこれ等の文字の上にも見出されねばならぬ。この關係は既に章炳麟が觸れている。すなわち、天卽顚爾、顚爲頂、亦爲頟、釋畜駒顙白顚、周南麟之定傳曰、定題也、一本題作顚（顚・頂・定・題古皆雙聲、陸以顚爲誤、非也）明題額得偁顚矣[34]というのがそれである。章氏の説明によってこれ等の諸字が雙聲の關係にあることが一應明かであるが、更に敷衍すれば、

顚	頂也从頁眞聲（都年切）	tiĕn > tiĕn	端母	眞韻
天	顚也至高無上从一大（他前切）	t'iĕn > t'iĕn	透母	〃
頂	顚也从頁丁聲（都挺切）	tieng > tieng	端母	耕韻
定	安也从宀正聲（徒徑切）	d'ieng > d'ieng	定母	〃
題	頟也从頁是聲（杜兮切）	d'ieg > d'iei	〃	支韻

となる。これによって明かな如く、これ等の諸字は何れも上古音において t,t' もしくは d' 紐で齒音（dental）に屬し、切韻紐においては異紐であるが、Karlgren の雙聲説に依れば端母＝透母＝定母であるから、何れも聲通假の文字と見てさし支えない。よって、一般に物の頭頂を表示する音は t,t',d' 紐に屬することが判る。

以上、天の音が物の顚頂を意味する一般音であり、その形象が正しくこれを表示していることを見て來た。しかし天は果して契・金文においてかかる原義を有しているであろうか。まず、金文を見ると、盂鼎・毛公鼎・周公𣪘……等、殆ど皆上天の義に用いられているが、卜辭においては必ずしもそうでない。今、その用例を一二に示すと、

(1)　乙丑卜貞、在獄天邑商公宮、丝月亡戾寧　前二・三・七

(2)　……貞王其徙𢓊于天、𢓊至盂、往來亡巛、在七月　前二・二〇・四

(3)　丁卯卜貞、王田天、往來亡巛　前二・二七・八

(4)　甲午卜……𤞞天邑商……皿宮衣……亡戾寧　前四・一五・二

(5)　天戊五牢　前四、一六・四

(6)　庚允……叀于天豕卯　拾五・一四

等である。何れも後期卜辭に屬し、特に第五期特有の長文が目立っている。(1)(4)が大邑商であることは明瞭であり、(5)(6)の天も大の義に解すべきである。(2)(3)は地名と考えるのが至當であろう。孫海波も(2)—(5)を「大」字に孳乳したものと見ている。[35] そこで、平岡氏は卜辭の天のうち、周代の天の意味に用いられたものは一つも見當らないが、金文において天は超越者となっているから、天の觀念は殷には存在せず、周に到って始めて發生したものである。殷代社會は先王の崇拜によって完全に秩序づけられていたから、天の概念の存在すべき理由がないわけであるとし、かくて卜辭の帝を天に當てることの不可を指摘して、殷と周とを帝と天とによって截然と區別している。[36] この見解は原則的には誤りといえないまでも、契文に超越者としての天の用例がない事實のみを理由として立論することに難點が存する。というのは、殷卜辭を通して前述の犮祭の對象が示す如く、自然崇拜の事實が窺われるからで、この時代に所謂る天の觀念が全然なかったとするが如きは宗教的事實を無視するものといわねばならぬ。[37] 卜辭の天が大の義に用いられているとしても、その原始象形は依然として人の顚であり、これから、(1)凡て物の頭頂の義へ、又(2)萬象の顚頂としての蒼空の義へ、更に蒼空の大から(3)大の義へ轉じたもの[38]と考えられる。そこで、卜辭の天が大の義に用いられるのは、既に天觀念の成立を前提とするものである。また、卜辭の帝を祖先神とのみ解するのも當らず、純粋祖先神よりは寧ろ至上神の性格を有するものと見るべきである。單にかかる一般的觀點からばかりでなく、帝・天の文字學的考察よりしても、同氏の所論はいささか承服し難い。

三

そこで、天と帝との文字的聯關を説明しなければならぬ。この點については、部分的あるいは概括的にではあるが、既に觸れている先人も尠くない。今一二を擧げると、史紀殷本紀索隱に譙周説として、天亦帝也、殷人尊湯、故曰天乙といって、帝乙を天乙とするのはその一例である。朱琁も、周禮瞽矇・世奠繫注、故書奠或作帝、杜子春云、帝讀爲定、其字爲奠、小史注略同、是以帝爲奠之假借、實當爲定之假借也、奠・定雙聲字、帝與定・奠、亦音之轉[39]というが、帝・定音轉であれば、定・天雙聲であるから、帝・天また音轉である。羅振玉は譙周説を斥けて大乙につき、史記作天乙（書釋文同）……案天與大形近易譌、故大戊卜辭中亦作天戊、以大丁・大甲諸名例之、知作大者是、譙周爲曲説矣[40]と述べているが、天・大兩字は契文でも截然區別せられているから、譌字とのみ斷ぜられず、帝・天通假の見地から見て、譙周説は—「殷人、湯を尊ぶが故に天乙と曰ふ」とは附會に近いが—却って古義を得たものとして注意すべきであろう。毛詩には帝・天互用の例[41]が殊に多い。

今、この兩字を聲韻の面から検討すると、まず聲について、天の透母と帝の端母とは前述の如く互通する。[42] 韻についても、天の眞韻と帝の支韻とは章炳麟の所謂る次對轉の範疇に屬する通假韻である。章氏は、天爲人頂……既訓爲蒼蒼之天、次對轉支則孳乳爲帝、從二（古文上字）朿聲、方言顚頂上也、帝本謂在顚頂者、周官所謂昊天上帝及五帝也……帝次對轉眞、又孳乳爲䵹、主也、猶帝繫作奠繫矣、其于祭帝則孳乳爲禘、禘本祭上帝、天則孳乳爲禋、禋本祀昊天[43]といって、天・帝・奠と祭祀の禘・禋とを音韻の面から關聯的に説明している。これは朱琁説を一歩進めたもので、まことに卓見である。そこで、天・帝兩字は聲韻兩面において互通する。既に天・帝互通すれば、帝・大また通轉の字であるはずで、左傳僖公三十一年の、衞遷於帝丘の帝丘を史記封禪書に周顯王之四十二年、宋大丘社亡と大丘に作るの[44]はその證である。既に二者轉音すれば意義の上でも本來同義でなければならぬ。[45]

四

思うに、天の字義がその口あるいは・に存するのは、頭に神が宿ると考えた原始觀念に本づくもので、この意味から、〓は天神の頭を示すものと考えられる。すなわち、その顚頂は天神である。そこで、天と神とはもと同源の字でなければならぬ。しからば、その神の形相は如何というに、それは雷神のそれであったと考えられる。神は説文に天神、引出萬物者也、从示申聲とある。神を引と解するのは同韻の字を以て解したに過ぎず、引出萬物の解が漢代的説字に過ぎぬことは字形上、神・引全然無關係なるに徵しても明瞭である。これは結局、神の申を聲符とのみ見るに本づく誤謬である。[46] 徐灝も申聲を是認して禴・祫と一類の音訓字と見ているが、[47] 蓋し、申は電の形・音を假りたもので、[48] 神は从示从申、示亦聲とすべきである。すなわち、神は金文では〓宗周鐘　〓陳肪毁などに作るが、[49] この右旁は電、即ち〓番生毁の下旁と全く同形同字であり、そしてこれはまた電光屈申の形象である契文の申—〓・〓[50]などでもある。そこで、申・神・電、皆本來一字で、神格化して神、自然現象として電とするのに過ぎぬ。説文「虹」字の籀文を蚺に作り、申電也としているから、許愼もまた申を電光の形象と考えたであろう。[51] 今、神・電二字の關係を見るのに、上古音において神は澄母眞韻 d'ïĕn>dź'ïĕn 電は定母眞韻 d'ïĕn>d'ïĕn で、疊韻であるだけでなく、聲もまた相通ずる。[52] しかして、兩字はまた透母眞韻の天とも通韻であるのみならず、透・定雙聲である。かくて、天・神・電の三字は一音の轉と見てさし支えない。[53] 禮統に、天之爲言鎭也、神也、珍也とあり、易文言傳の荀爽注に、神爲天といい、禮器、鬼神之祭の孔疏に、神是天之別體というが如き訓詁は、何れも天・神通音なるに本づく。天と同音の顚と同聲符の愼・瞋などが切韻紐において神と類似音であるのも、蓋し當然である。

これを要するに、神は雷電の神格化された文字である。ここで電について觸れると、説文には、陰陽激燿也、从雨申聲[54]としているが、申は形符でもあるから、从雨从申、申亦聲とすべきである。金文において前示の如く、既に雨を伴っているが、契文においても雨を伴って〓前三、一九、三　〓前四、一一、七　〓前七、二六、二などに作る。孫海波はこれ等を「雹」字と見るが、○口等は雨滴の變形と見るべきで、羅氏の電とするのが正解と考えられる。[55]

この電と全く同義の字に霆がある。王引之も指摘する[56]如く、霆は電の別名に過ぎない。蓋し、電・霆[57]（透母耕韻 d'ïĕng>d'ïĕng）雙聲である。これによって思い合されることは、霆と帝との音關係である。霆の定母と帝の端母とは既に述べた如く雙聲であるのみならず、耕韻と支韻もまた通韻であるから、[58] この二字は轉音關係にあることが判る。して見れば、電・霆の互通關係は天・帝のそれに等しい。すなわち、如上の關係は、

天→電→神
｜　｜　｜
帝→霆→(震)

となる。[59]

天・電・帝・霆・神のこの通假は天帝の具象化が神、即ち電・霆であることを示す。凡そ、雷神を以て天神の表現と考えるのは、未開社会に一般的な宗教現象である。今一二の例を擧げれば、古代ギリシアにおける Zeus 神は雨とともに雷鳴と電光とを司る神であり、また Homeros にあっては雷鳴・電光など、天の諸現象が最高神に歸せられている。[60] さらに、印度の天神 Indra、猶太の Jehova 神も雷神であったといわれ、その他オセアニア諸島にも雷神を以て至上神としたものが見える。[61] あるいは雷を以て神の聲、電光を以てその矢と考えられるばあいもある。[62]

以上、天・帝同源語であるところから帝の原始義を検索する過程において天の具體的表現たる神・電を考察した。そこで、再び本題に還って帝の原始形象を検討しなければならぬ。

五

前に帝の原字形釆・釆などに關する先人の諸說を擧げて批判したが、比較的最近における邦人學者の見解について見ると、(1)加藤常賢氏は釆を⊤（示）と米との合文とし、⊤が神に供える犧牲を載せる机であるがそれが大きなものであるために×の如く筋違いを立てて倒れないようにしたもの、大示・大机であるから、禘が大祭といわれるとする（加藤氏、中國古代の宗教と思想十五頁、漢字の起源、七一一頁同じ）。(2)加藤說とほぼ同じであるが、⊤を机としないで大きな人形の木主であるとし（赤塚氏「殷代における上帝祭禮の復原」二松學舍大學論集、昭和四十一年度、三三頁）、上帝崇拜は巫術を基調にして成立したが、殷代には人格神として表象されたと見る（中國古代の宗教と文化、五三二頁）。しかし釆の構字は一體となって構成されているから、⊤だけを取り出して机とするのは無理であり、かつ横木の一が支柱であることにはならぬ。もし支柱であるなら地面に接してなければ用をなさぬことは明白である。況んや、禘の大祭の義を机の大なるに本づくというのも牽引としか思われない。もし、⊤が構字の主要部分であるならば、米（甲四三〇續一・二一・二珠四〇二）・⊠（乙五三二七）の如く、上一畫がないのを如何に説明したらよいであろうか。(3)松本信慶氏は釆の▽を天神に對する供御品を置く臺、一を柱から突出した横木で、天神の注意をひくため、布旗の類が結ばれたものとする（人類科學一八學會年報第二集）が、字形による單なる臆測の範圍を出るものではない。(4)藤堂明保氏は三方から垂れた線をその中央部の横線一でとりまとめて締めた形で締の原字、いろいろの百物をひと所にしめくくる姿を示す象徵的指示文字であるがそれが何の形であるかは詮索の要なしとする。そして、卜辭には帝を祭る記錄は多いが、帝には人や動物の犧牲をそなえないのは帝が人格神でないからで、空にあって萬物をとりまとめている宇宙神であり、周代でも帝は人格神でないとする（藤堂氏、漢字語源辞典、四七一頁）。卜辭帝の中には釆甲一一四八・一一五七釆珠七二一や前掲⊠乙五三二七などの字形があり、別に敉粹一五三八・一五三九　佚八七九が見えて「敉」（祭名）に比定される（屈萬里、甲編考釋、二七四頁）。尞の束薪も基本的には同字形であるから、藤堂氏說は誤っていないが、「しめくくる」意味の「締」の原字として萬物をしめくくるとするのは、帝が至上神であることを前提とする發想で、いささか合理的思考に過ぎるであろう。(5)伊藤道治氏も帝が束薪の形象であることを認めて、キリスト教の十字架がそれ以前のヘブライの宗教において木を十字に組んだものが神のシンボルとして使用されたように、束薪そのものが神のシンボルとして使用されることになったとし、燊京津四三六三が帝を兩手に捧げた形であることを證として、帝が一種のシンボルであったのが、その神を意味する文字となったのであって、帝そのものの神像化は行われなかったとする（伊藤氏、殷王朝のなぞ、三三―四頁）。伊藤說の著想は興味深いが、燊の用例は伊藤氏の示す、丁巳其燊……の一例に過ぎず、その斷代は巳や其の字形から推して三期より溯らないようで、帝から孳乳した祭名と考えられる。したがって、この字から帝のシンボル性を演繹してくるのは適當でない。ただ、束薪の形と見ることは首肯できる。(6)鐵井慶紀氏も伊藤說を發展さして、ユングやエリアーデの說に本づき、十が統合と中心とを示す象徵的圖型であり、凡そ聖なるものは中心によって顯示されるとし、天神を蒙古人のテングリの系統を引くものと見る杜而未の說をとる大林太良氏の見解を延長して、帝の上古音Teg も Tengri と關係があるから、やはりアルタイ系遊牧民文化の天神テングリと同一系統の至上神であったと想像する（鐵井氏「『帝』字についての一試論」アジア文化第十二卷第四號）。帝を中心・統合のシンボルと見るが、燊からの發想であるから、伊藤說と同様、そのままにはうけとれないし、一般的には聖が中心・統合の表現であるとしても、釆の字形や原始的意義にそうした概念が附與されているかは甚だ疑問である。

以上の諸說を總括すると、釆が束薪の形象であることには加藤說を除いては異論ないようであるが、束薪の象徵する表識については必ずしも一致していない。これは帝が至上神であるとの先入觀を前提としての解釋であって、締結とか中心・統合とかの抽象的概念が、最初から存在していたものか、判然としない。平心に考えて、束薪による神象と見た方が原始觀念に近いのではないか。極めて單純な字であるから、種々の解釋が可能であろうが、臆測を逞しくするより、字形そのものの示す最小限の表徵のみに止めておく方が無難であろう。

結　語

以上帝の原始義を考察せんとして、まずこれと類義の「天」を検討し、「帝」「天」同音一義であることを明かにした。ついで、天の具像化としての「神」に及び、これが電・霆などとともに雷神を以てその原義とすること、かくて帝・天・神・電・霆などの諸字は相互に轉換關係を有することを理解し得た。殷卜辭の宗教現象を帝によって代表し、これを祖神崇拜と特徵づけて周代の自然神より至上神へ轉じた原始一神觀的天の崇拜と區別する見方は輓近の上代中國研究者間に一般的のようであるが、前述のような帝・天一字の原則からいえば、かく截然と區劃すべきでない。また、これを一般宗教現象の面より考えても、實狀にそぐわない說といわねばならぬ。單に卜辭の表面に示された記事のみを以て殷代文化現象を云々するのは、一般的にいって、その積極面はこれによって一應理解されるとしても、消極面はそれだけで把握できるものでない。すなわち、殷代祖神崇拜の盛行は何人も異存のないところであるが、自然神的天の崇拜を、これによって否定せんとするのは、公正な論というを得ない。しかし、これらの所論については更に卜辭に見える「帝」字の用例などについて詳密な考察を必要とする。

註

1　尤も、契文にも上一畫を伴うものがある（前一・二二・二、戩五・一三など）が、稀である。

2　吳氏「帝字說」。

3　鄭樵の『通志』「六書略」に、帝象萼蒂之形、假爲帝というのがそれである。

4　王氏「釋天」『觀堂集林』卷六、九葉。

5　郭氏「釋祖妣」『甲骨文字研究』一八葉。なお、郭氏はこの帝・啇字說から帝が天帝の義となるのを、生殖器崇拜の一例證としているが、その非は小島氏の一般的立場からの批判（『古代支那研究』三八頁）によって明かである。

6　吳說は『詩小學』卷一一、一二葉。馬氏說は「說文解字六書疏證」『國故』第三期。商氏說は「說文中之古文考」『金陵學報』第四卷第二期。但し、馬氏は上畫の二を以て地または地以上を指したものと見る。以上の各說は、帝と不とを一字あるいは同系統字と考えるのであるが、不が花柎の形象であることは認めても帝は全く別字とするものに聞宥（「甲文彡飾初論」『中山大學文史研究所輯刊』第一卷第二册）がある。

7　小島氏『古代支那研究』一〇～一二頁。

8　孫氏『契文擧例』上、一八葉。

9　葉氏『殷虛書契前編集釋』卷一、八二葉。

10　平岡氏『經書の成立』二〇九頁以下。平岡氏のほかにも J. M. Menzies（『柏根氏舊藏甲骨文字』考釋四四頁）等があり、白川靜氏もこの兩字間に文字構成上の共通點を認め、卜辭帝祭と尞祭との對象がほぼ一致するところから、帝が卜辭において祭の內容を示すのに對し、尞は祭儀形式を示すとしている（「帝の觀念」『立命館文學』創刊十五周年記念號、五二・六〇頁）。

11 このほかにも、吳錦章の『讀篆臆存雜說』、郭沫若の「釋祖妣」に引く C. T. Ball の見解、陳夢家說、後に引用する張震澤說などがある。吳氏は帝を二と帶の省體との合意文字で、象人君居上、端拱垂裳、與古文君字一例といっているが、全く取るに足りぬ。Ball 說は「帝」字とバビロンの神・王を意味する米とを同源と見、その頭音も帝聲と近いとするものである。郭氏は後に花蒂說を捨てて Ball 說に從っており（「帝與天」『北京大學國學研究所月刊』第一卷第三號）。この說は後に批判する。陳氏は米を三個の石を以て一石を支持する形象と見る（「高禖郊社祖廟通考」『清華學報』第一二卷第三期、四五九頁）が、一顧に値いしない。

12 葉氏、前揭書、八三葉。

13 小島氏、前揭書、一一頁。

14 瞿潤緡も帝と不とを別源の字とし、不についての花柎說を排している（「釋不」『文學年報』第五期、八三～四頁）。

15 張震澤が、字之從帝得聲者、或早出、或晩出、其數甚多、設帝果爲蒂之本字、則從帝之字當有蒂義、此聲訓之法也、但考之說文、含莊嚴正直等義者、居其大半、模棱於帝蒂之間者、次之、而純乎蒂之義者則未之有也、……且蒂字、從艸帝聲、爲後起字、正得義於帝耳、吳氏竟顚倒言之、其誤孰甚（「釋帝」『勵學』第一卷第二期、五九・六三頁）というのは、傾聽に値する見解である。

16 以上のほか、郭沫若は「花蒂によって實るものもあれば實らざるものもあるので、帝で神を象徵するよりも、何故果實や根元などのやうな文字を使用しなかったのであらう」（「天の思想」十四頁）と反問しているが、尤もな非難である。

17 小島氏、前揭書、一二頁。

18 郭氏「釋祖妣」一八葉に兩字の區別すべきことを主張している。

19 賓については、本書「卜辭賓祭考」、參照。

20 平岡氏、前揭書、二一二頁。白川氏もほぼ同樣の見解である（前揭論文、五九頁）。

21 陳夢家「古文字中之商周祭祀」『燕京學報』第一九期。

22 本書「卜辭賓祭考」、參照。

23 平岡氏、前揭書、二一二頁。

24 10に引いた如く、白川氏は帝を祭の本質、賓をその方式の呼稱としている。賓は用牲の名ともなっているから、かかる見方も肯かれなくはないが、祭祀名としての兩者間に用法上の區別は見出されないから、同氏の論は一種の合理的彌縫說としか考えられない。

25 張震澤も、卽以帝字爲禘、亦猶以且爲祖也（前揭論文、六六頁）といっている。

26 11の Ball 說について一言すると、この說の承認は、上代中國とバビロンとの間のもっと一般的な文化上の交流關係を前提とする。郭氏は「釋祖妣」ではこの說を排し、後に「天の思想」において前論を飜し、兩者間の文化交流を基としてバビロンの米の觀念が輸入されて、殷人が字形の類似する帝を以てこれを飜譯したこと、ただバビロンでは諸神の通稱であったが、殷人の帝は帝俊、卽ち高祖夒の專稱となったことを述べている。郭氏は上代中國の曆法においてもバビロンの影響を考えているから（「釋支干」『甲骨文字研究』）、同氏としては當然の結論かも知れないが、曆法についてもなお議論があり、定說と見るわけには行かない。したがって、この問題はなお檢討を要すべく、輕々には從い難い。少くとも「帝」字に關する限り、Ball 說は確實なる基礎の上に立つものとは考えられない。

27 契文には大に作るものを見ないが、文字變遷の原則からいえば、やはり・口一二の順とすべきであろう。

28 王氏、前揭書卷六、八葉。王氏の引く易の天について、朱駿聲の『說文通訓定聲』「坤部」「天」字條下にこれを而の譌字として、按此借而爲髡耏之耏、形誤爲天也というが、今通說に從う。なお、馬敍倫（「中國文字之原流與研究方法之新傾向」『學林』第六輯、二四頁、『讀書續記』卷四、三六葉）陳柱（「釋天」『說文解字詁林』引）等、王氏とほぼ同見解を示している。

29 章氏『文始』卷三、六四葉に、天爲人頂、引申爲蒼蒼といっている。

30 吳氏『說文古籀補』卷一、一葉。

31 羅氏『增訂殷虛書契考釋』卷中四―五葉。陳夢家說（「五行說之起源」『燕京學報』第二四期）同じ。

32 中島竦氏も易のこの語を以て古文の僅かに存する者としている（『書契淵源』第一帙上、五八葉）。

33 劉師培も、天訓爲顚、顚・天之音古同、因天體在上、故卽以顚呼之、後由顚音轉爲天音、乃別造天字（『中國文學敎科書』第一册、四頁）といっている。これに對して、林義光の文源には燮・爲一、穹蒼之天、類人頂之至高無上、故借大字爲之、天旣爲借義所專、始復制顚字、顚・天古同音と、顚を天の後造字と見ている。文字としては顚は眞を聲符とする形聲字で、さほど古いものとも考えられないが、劉氏の指摘する如く、顚・天の音はこれ等の文字に先んずるものである（馬敍倫も前揭論文において、天が顚の先造字であることを說いている。楊樹達もほぼ同樣のことを述べている。『積微居小學述林』卷五、一八二頁「天顚」）。

34 章氏『小學答問』一葉。なお、『說文』「頂」字下段注にも、頂・顚異部同韻字故顚倒、樂府或作丁倒、引申爲凡在最上之偁、故廣雅云、頂上也、按頂之假借字作定、詩周南麟之定、釋言毛傳、皆曰定題也、毛傳一本作顚也とその通假を明かにしている。吳夌雲（『吳氏遺著』卷三、二五葉（『廣雅叢書』本）もほぼ同じ。沈兼士は一語根から他義を分化する際に、雙聲あるいは疊韻の字を以てこれを示す例として天・頂・題を擧げ、更に眞の偏旁字の有する訓詁として、(1)稠密重滯、(2)高起の二義を說いている（「古文說在訓詁學上之沿革及其推闡」『慶祝蔡元培先生六十五歲論文集』下册）。なお、天の・口は金文の丁（釘）で、卽ち頂である（吳其昌「金文名象疏證」『文哲季刊』第六卷第一號）。聞一多はその「璞堂雜識」（『全集』第二册、五八七頁）に易緯乾鑿度が口を以て古の天字とすることを指摘し、顚・頂・天・口（丁）が同義であることを述べている。

35 孫氏『甲骨文編』一、一葉。葉玉森も(3)の天を大と解するが、(2)は夫としている（『殷虛書契前編集釋』卷二、五一・三六葉）。羅振玉も(3)を夫と解して地名と見る（前揭書、卷上、一七葉）が、ともに從い難い。また、(5)の天戊を羅氏は大の譌とする（仝上二葉、後引）が、天・大同義と見れば、譌とするのは當らない。

36 平岡氏『經書の成立』二〇六～八頁。

37 陳夢家も「古文中之商周祭祀」第四章において、商周ともに天神觀念の存在することを指摘するが、ただ商代の天神は祖神

と分離しないものと見る。この見解の當否は本書の「續釋帝・天」で批判する。陳介祺の藏拓に天君鼎銘文二五字があって「天君」の語が見える。徐同柏は商代器として天君を春秋に天子を天王と稱するのと同じとする（『從古堂款識學』卷一三、八～九葉）。劉心源は『左傳』宣公四年に見える箴尹克黃の語、君天也の意であるとする（『奇觚室吉金文述卷二、二葉』）。もし、徐・劉氏に從えば、殷代に天が超越者の意味に用いられたものとして、卜辭の闕を補うこととなろう。しかし、この藏拓の眞僞が判然しないし、たとい眞としても商代器であるか、疑わしく、また商代器としても、天君が果して徐・劉氏のいうような意味であるか、疑わしい（中島竦氏『書契淵源』第一帙上、五八葉も徐氏に同じ）。

38 郭沫若、「天の思想」五頁。

39 朱氏『說文假借義證』卷一、三葉。奠は定母元韻で dʻian>dʻien。奠を聲符とする鄭が定と疊韻であることも、定・奠通假の一證である。劉師培も周禮注を引用して、帝・奠雙聲なることを指摘している（『中國文學敎科書』第一册、五八頁）。後引章氏說の如く、帝繫を奠繫に作るのもその證である。

40 羅氏、前揭書、卷上、二葉。

41 詩の帝・天互用例は西田太一郞氏（「郊祭の對象とその時期」『支那學』第八卷第一號）が指摘している。古來、帝・天の同義を說く者は尠くない。『詩』「文王」の鄭箋に、帝命天命也、「皇矣」の帝謂文王を同じく鄭箋が天之言云とし、『書』「君奭」及び「康王之誥」の上帝を僞孔傳が上天と解し、その『釋文』引の王肅說にも上帝天也とする。「周語」、克厭帝心の韋昭注に帝を天とする等、皆それである。これによって、帝を天と解するのは漢儒の通詁であることが判る。吳鼎の『易堂問目』卷一、一三葉に、詩緝、陳氏曰、天卽帝也、郊而曰天、所以尊之也、故以后稷配焉、明堂而曰帝、所以親之也、故以文王配焉といい、更に朱子の說を引いて、帝只是天、天只是帝、爲壇而祭、故謂之天、祭于屋下而以神祇祭之、故謂之帝といっている。朱子のこの語は經學者間に屢〻引用されるが、さほど根據ある說とも考えられない。

42 高畑氏は帝を精母に屬させている（『周秦漢三代古紐研究』下、三八二頁）。すなわち、同氏は說文に從って帝を从二朿聲とし、

朿の精母に屬するのによって、帝をも精母として、精母と端母とは時に互通を許されることがあるとしている（仝書上、二二四頁）が、この兩母は Karlgren によれば互通しないのが原則（Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese, Asia rep., p. 23）であるから、そのままには賛成しかねる。說文の从二朿聲の誤謬は既に指摘したが、同氏は說文に固從するから、かかる無理が生ずるのである。よって、ここには端母と改めておいた。したがって、帝の上古音 tieg は朿聲からでなく、適・謫などの類似音から推定さるべきである。收尾音—g の—i への轉化は Karlgren の指摘する通りである（張世祿譯『漢語詞類』四四頁）が、帝のばあいに適用されるべきでない。

43 章氏『文始』卷三、六四葉。『詩』「節南山」に天・定が叶韻しているのもその一證である。Karlgren も帝・天の韻通假を明かにし（『漢語詞類』五一頁）、T—NG類の中に帝・上・卓・頂・登・戴・尙・昇・定などを包括させている。何れも「高」義を有する文字である。

44 陳夢家、「高禖郊社祖廟通考」四六一頁。

45 帝・天一音によってこれを同義とするものは、41のほかにも多い。『易緯』（『太平御覽』七六引）に、帝者天號也、德配天地不私公位、稱之曰帝とあるのはその一。『尙書』「堯典」正義に、言帝者天之一名、所以名帝、帝者諦也、言天蕩然無心、忘於物我、言公平通遠、擧事審諦、故謂之帝也というのはその二。尙書緯『璇璣鈐』に、帝者天號、王者人稱云々とあるのはその三。『逸周書』「謚法解」に德象天地曰帝とあるのはその四。孟喜の『周易章句』に帝天稱というのはその五である。これ等は何れも帝・天音訓の例である。

46 Karlgren : op. cit., p. 23.『漢語詞類』五頁、B部（段玉裁一二部、王引之七部）に天・電・神を包括せしめている。

47 中國の古音を現存するといわれる安南音で神が ten 音を以て呼ばれていることも、天・神古同音の一證とするに足りるであろう（後藤朝太郎氏『文字の研究』三九四頁）。

48 朱士端の『說文校定本』に依れば、許書もと申聲に作る。

49 徐氏『說文段注箋』第一上、一一葉。

50 丁興漢が申を電光の形象とし、また申・電同聲と考えて、申に形・音を認めているのは卓見である。ただ、電音を雷の暴發聲とし、また申の出沒が天際にあるから、天・神同字と見るのは從い難い（「文字學上中國古代宗教勾沈」『學風』第四卷第八期）。楊樹達も申・電もと同文なることを指摘している（『積微居小學金石論叢』卷一、一三葉）。

51 金文にはなお申が「神」字として用いられている。克鼎の、顯孝于申、杜伯盨の、其用亯孝于皇申且考の如き、それである。郭沫若はこれを神の假借と見ている（『甲骨文字研究』「釋支干」三〇葉）が、神こそ申の孳乳字である。

52 これ等が電光の形象であることは學者間に異論ない。孫海波（『古文聲系』「眞部」、三葉）馬敍倫（『讀書續記』卷三、四葉）等、皆そうである。ただ、[illegible]などについては、契文學者間に問題がある（于省吾「釋靁」『殷契駢枝』三篇、參照）。

53 これによって、王筠の說文句讀に、知申是古電字、電則後起之分別文といい、宋保の『諧聲補逸』にも、凡从申得聲之字、如神・呻・㬮・伸・胂・魋・紳・陳等字、與電音近、義亦不甚相遠といっている。なお、唐蘭は神を示の孳乳字として、蓋示及宗者、其先爲鬼神之總名、其後因人死之稱鬼、而別爲神字……蓋神字爲示字所孳乳、示聲轉爲神、即於示旁增注申聲而爲神字耳（「釋示宗及主」「懷鉛隨錄」續、『考古社刊』第六期、三三〇頁）といっている。唐氏が神を示系統の字とするのは當らず、天・電系統の字と考えるべきである。唐氏の誤謬の原因は申を說文に從って單なる聲符と見ること、契文の申が神の義に用いられていないことにあると思われる。說文の誤は既に指摘したが、契文の申が干支の字となっているのは、孫氏もいう如く、假借である（52）。そこで、神は示でなく、申の孳乳字と見るべきで、後世の義においては示・神同義であるが、その起原義は全く異る。章炳麟も神を示の次對轉孳乳字と見ている（『文始』卷二、四一葉）が、神の上古音が澄母なることを知らないことに本づく誤解である。申が神となるのも、土の社、且の祖、鬼の魂、帝の禘となるのと全く同軌である。

54 通行本には聲を脫しているが、『御覽』一三「天部」引によって从雨申聲とすべきである（朱士端『說文校定本』、沈濤『說文古本考』等）。

55 孫說は『甲骨文編』第一一、一三葉（『古文聲系』「幽部」、一二葉同じ）。葉玉森說（前揭書卷三、一九～二〇葉）も同じ。羅氏說は前揭書、卷中、五葉。また、郭沫若は申を紳（虹）の初文とし、說文が𧈢の中を電とするのを駁している（『卜辭通纂』八六葉）が、電と解するの直截なのに及ばない。

56 王氏『經義述聞』卷二五。

57 『說文』「電」字條下段注には、更に靁・震・霆・電の一物であることを指摘して、按易震爲靁、離爲電、月令靁乃發聲始電、詩十月之交、春秋隱九年言震電、詩采芑・常武・雲漢言靁霆、震・靁一也、電・霆一也、穀梁傳曰、電霆也、古義霆電不別、許意則統言之謂之靁、自其振物言之、謂之震、自其餘聲言之、謂之霆、自其光耀言之、謂之電、分析較古爲愿心、靁電・者一而二者也といっているが、『廣雅』「釋天」にも震を雷也としているから。段氏說は適解とすべきである。

58 Karlgren の Auslaut 子音の轉換 ng～k～g（『漢語詞類』二〇〇頁）に該當する。

59 震は別に取り上げなかったが、段玉裁もいう如く(57)、やはり上記各字と關係を有する。

60 N. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens, 1926. 三枝義夫氏邦譯『神信仰の生成』上卷、三四一頁。また、Frazer もゼウスが雨とともに雷鳴と電光とを司ったことを指摘している（J. G. Frazer: The Golden Bough, abridged ed., reprinted, 1963, p. 209.）。

61 淸野謙次氏『太平洋民族學』松岡靜雄氏『ミクロネシア民族誌』等、參照。また、至上神としての天神を日・月・大地、あるいは雷鳴や風雨の神化と見なす學說—Söderblom のほかにも Preuss, Van Gennep 等—が存することは宇野圓空氏（『宗教民族學』二九五～三〇〇頁）が、文化圈說における原文化の至上神が天に住し、雷雨・雷鳴がその怒の表現と考えられていることについては、棚瀨襄爾氏（『宗教文化史學序說』一〇四頁）が、それぞれ指摘している。同氏『民族宗教の研究』二一五頁にも、マレー半島のセマンにおける至上神の雷神的表現の事實が見えている。『淮南子』「覽冥訓」所見の雷鳴を以て天神の怒とした齊の景公の說話の如きは、これと同類である。

62 C. H. Toy : Introduction to the History of Religion, Boston, 1914. 宇野・赤松氏邦譯『宗教史概論』上卷、二〇二頁。

續釋帝・天

——殷末周初の宗教制度——

儒教的敬天思想がその政治・倫理その他の文化現象を包括する所謂る禮の基盤を形成することについては、從來數多く論ぜられている。しかし、これ等の論は殆ど抽象的・觀念的・倫理的な漢代儒教イデーの範圍を出ず、實證的・宗教學的檢討を經たものでないのは甚だ遺憾である。六十年來殷卜辭の發現に伴い、これと金文及び文獻との連鎖的視野の上に、かなり實證的・本質的な研究が甲骨學者の手によって行われているのは、右の要望を充すものといえよう。しかし、これ等もまだ試論の域に止まり、甲論乙駁、歸するところを知らない現狀である。これは結局、卜辭の組織的・基礎的研究の缺如に本づくものである。私はかつて帝・天觀念の原初形態を知らんがため、まずこれを文字學的に檢討し帝・天の二字が元來同源の字であることを明かにした。よって、更に前人の論考を參照しつつ、卜辭を中心として帝の本質を究め、敬天思想の始原に溯らんとするものである。[1]

帝と天との關係が始原的意義において同じとすれば、彼の殷代的帝と周代的天とを峻別するのは、[2]一應の見解に過ぎず、決して本質的區別でないことが明かである。しかし、ここで問題となるのは文字學的にはそうであるとしても、殷代の一般的觀念として帝が果して天と同用されていたか、すなわち、祖神に對する意味における自然神の意義を有していたかということである。というのは、現存する殷同時資料——これは現段階において最古の資料であるが——としての卜辭文字が必ずしもその最原始意義を示すものでないからである。[3]というのは、卜辭中の文字には轉義、あるいは假借義に用いられているものが尠くないからである。右の問題を檢討するためには、まず卜辭における帝の

概念内容を明かにしなければならぬ。

今、卜辭中の帝の用義を大別すると、(1)本來の意義、卽ち至上者としてのものと、(2)その祭祀の意義としての禘あるいは啻字と同用されているものとに二分される。[4] (2)は(1)が被祭化されたものにほかならぬから、ここでは(1)のみを吟味すれば足りる。今、その中で用例の比較的に明瞭なものを一、二擧げると、

1　庚戌（卜）㱿貞、□雨帝□不我□　藏三五・二
2　今二月、帝不令雨　藏一二三・一
3　帝令雨正年　前一・五〇・一
　貞、帝令雨、弗其正年　同
4　□□卜𠭁貞、今三月帝令多雨　前三・一八・五
5　丙子卜㱿貞、帝弗若　藏六一・四　後下一四・四略同
6　我其巳宂、乍帝降若　前七三八・一
7　我勿巳宂、乍帝降不若[5]　同丙
　貞、勿伐卬、帝不我其受又　前六・五八・四
8　曰帝莫我□我　藏一五九・三
9　庚戌卜貞、其降莫　前三・二四・四
10　□亥卜□、㞢卯□丁、帝其降𡆣其勿　佚三六
11　壬午卜、尞土征壬帝乎　拾一・一
12　壬帝一豕　屯甲二二六
13　癸酉貞、帝五丰、其三牢　後上二六・一五
14　王又歲于帝五臣正、隹亡雨　粹一三
15　隹帝臣令　餘七・二
16　于帝史鳳二犬　通四九八[6]

等がある。

これ等について、その用義を檢討するに、1—4は帝が雨と併記されていて帝に對して雨を、5は年穀をそれぞれ祈求し、[7] 6—7は若（順）卽ち帝の意志が下民に對して順従であるか否かを、8は又（祐）卽ち帝の福祐を享受し得るか否かを、9—11は逆に帝が莫（艱）あるいは𡆣（禍）を降すか否かを、各ミ卜貞したものである。また、12—13の壬帝、14—15の帝五丰または帝五臣、16の帝臣、17の帝史鳳については、それぞれ甲骨學者の見解があるが、[8] 定説を見るに到っていない。

さて、右の帝について、その本質を考察する前に今一應、前人の説を窺って見よう。超越者としての帝の性格については、これを祖神と考える學者が多い。この祖神は金文・書・詩などに見る如く、天上にあるものである。前掲諸例における降若・降不若などの文字がそれを示しているのみならず、卜辭に既に上帝の字が見えることによって判る。[9] そこで、(1)郭沫若は殷人に既に至上神の觀念があり、年歳の豐嗇、風雨の若否、爭戰の成敗など、均しくその主宰するところであるが、ここに至上神といっても畢竟祖神にほかならぬとし、上帝または帝を以て殷の祖神嬰（嚳・舜）としている。[10] かくて、帝を祖神と對立する、もしくは自然神的意味における至上神とは認めないのである。郭氏は王國維の見解に從って嬰卽嚳とするが、(2)唐蘭はこれを改めて嬰を高祖とし、帝を嚳とする。すなわち、殷の世系を上帝―帝（嚳）―太祖（契）―中祖（?·）―高祖（嬰＝曹圉）とするのである。[11] 上帝が具體的に誰であるかは、唐氏は明言しないが、これを祖神と考えたことに相違ない。また、(3)傅斯年も郭氏同様、帝嚳を以て上帝と考え、殷代宗敎は、若干の自然崇拜が認めらるるほかは凡て祖神崇拜に屬するが、その宗族神が上帝、卽ち帝嚳である。この上帝が宗族神としての性格を失去する時期が宗族より氏族への過渡期である。換言すれば、宗敎的宗神性を失墜した帝が政治的帝であるというのである。[12] 傅氏のこの見解は「帝」の宗敎的性格より政治的性格への移行を端的に説いたものといえる。

郭・唐・傅三氏の所論は多少の相違こそあれ、何れも上帝・帝を以て祖神と見る點において一致している。この帝祖神説はわが國においても一般的のようで、たとえば、(4)内藤虎次郎氏は帝を以て死して祀られた者の義とし、[13] (5)小島祐馬氏は殷周の際における主宰者または人格的至上神としての帝と天との同用を認めながらも、殷卜辭・金文に天字が用いられていないのを理由に、帝が原始的で天は後起のものとし、帝は本來始祖または遠祖の意味に用いられ、帝崇拜卽祖先崇拜であったが、後にそれが星の崇拜に結合し、星の懸れる天の崇拜に移行したもので、その祭祀もまた天に對する祭祀に變化したと見る。[14] また、かつて批判した如く、(6)平岡氏も殷・周宗敎の特異性を帝と天とによって示し、前者を純祖神と考え、殷の帝を天と見るの不可を强調する。[15]

しかるに、前掲卜辭の用法に徴しても、帝が自然現象に對する貞卜の對象となっていることは明白である。そこで、帝を祖神とのみ解するのは偏狹を免れぬ。この點から、上帝・天に自然神的性格を認めんとする見解が成立する。陳夢家・董作賓などがそれである。[16] しかし、陳氏は帝を自然の主宰神としながらも、殷宗敎に祖神崇拜的性格を否定するものではなく、天神と祖神とが上に混在する殷代神人合一思想は、周代に到って帝とは別に天の觀念の確立を見たというのである。そこで、陳氏こそ、平岡氏が非難する、殷の帝を天と解する意見の典型的なものである。陳氏がかく天神と祖神との不分離を强調するのは𡆥雨・𡆥年の對象が祖先と河・岳神とになっていることで、高祖嬰の如きも𡆥雨・𡆥年の對象となっている限りでは天帝と目すべきであるとする。かく、陳氏が帝を自然的至上神と見ながらも、祖神もまた自然神的性格を有するとして、殷宗敎に自然・祖神の兩崇拜を認めるのは、傅斯年が祖神崇拜を説きながら、例外的自然崇拜を認むるのと表裏し、郭・唐二氏の純粹祖神説と對照をなすものである。

思うに、陳氏が周に到って始めて天の概念が確立したとするのは、卜辭に周金文のような明確な天の語が見えないことに本づくものであろう。しかし、これは依然として帝と天とを判然と別概念と見ることによるもので、帝・天本來同義である點からいえば、殷代に純粹の天思想が——たといそれは周代におけるように明確な表現はとらなかったにせよ——なかったとは斷じ得られない。そこで、陳氏が自然神的帝思想は殷代に認めながらも、帝の所在である天の思想の確立を周代に置くのは、明かに矛盾といわねばならぬ。

陳氏と同じく自然神説をとるものと見られる董作賓は、單に卜辭中の帝・上帝を天神とし、陳氏同様、五種の機能を有するものと見る。そして、祖神は上天に在って上帝と接近すると見るのである。結局、陳氏説とほぼ同様であるが、後者の如き精密な分析を加えていない。

卜辭に見える神格としての帝の本質について、前人の見解を述べたが、[17] 郭・唐・傅三氏の説を帝祖神説とすれば、董氏は帝自然神説であり、そして陳氏は後説をとりながらも、兩者を折衷せんとする中間的立場にあるものと見得るであろう。

さて、上帝・帝が祖神として天上にあって人に福・咎を降すとの觀念は、周金文以後に明確な表現をとるが、[18] 卜辭においても陳氏などが指摘する如く、上帝及び降若などの語によって、その萌芽が看取される。一般に、至上者の場所を天上とするのは未開社會に見られる普遍的現象である。[19] この至上者在天觀念とともに考えられるのは、人の死後

の世界もまた同じく天上とすることであって、[20]祖神としての帝が上天にあるとされるのは、卽ちそれである。商書中、比較的信を置くに足る盤庚などに見える祖神がそれである。ここに陳氏のいう祖神と自然神との混在契機が存する。すなわち、兩者がともに天上をその場所とすれば、共在を餘儀なくせられるわけである。ただし、兩者は宗教的觀點よりすれば全然異質である。

そこで、問題は殷代に自然神的主宰者としての帝が存したかということである。前述の如く、甲骨學者間においても、陳・董の二氏を除いては帝を祖神としてだけ認め、純自然神としては承認を躊躇するのが一般的傾向である。私も帝の最原始義としては帝を祖神と解するものであるが、卜辭の帝を單に祖神とのみ解する見解、換言すれば平岡氏の所謂る周代的天の觀念を認めない立論には遽かに贊同し難い。[21]自然現象に關する貞卜が祖神を對象とする事實から考えても、寧ろ帝の自然神的性格——高祖夒などの祖神と同様な——が强調されてしかるべきである。この點、陳氏の論が妥當である。固より、卜辭祭祀對象の大半が祖神であるのは事實であり、したがって殷代宗教における祖神崇拜の優位も否定できない。よって、概括的にいって、殷代宗教現象はかなり複雜な性格を帶びているものと考うべきで、卜辭祭祀の多様性はこれを證して餘りあるものといえよう。陳氏が賓祭對象の多様性から、多神教的傾向の存することを指摘するのは、[22]上述の見地から、また至當というべきである。

かく考えて、賜雨・桒年など[23]の對象となっている前掲例1—5の帝は自然界を支配する意味から、自然神的主宰神と考うべきである。のみならず、實質的には帝である夒が桒年・桒雨の對象となっているのは、陳氏もいう如く、既に祖神より自然神へ轉格したものと見るべきであろう。ただし、このばあい、自然神といっても、それが祖神の轉格せるものである限り、依然として人格神で、純粹自然神とは多少概念を異にする。[24]また、6以下の降若・降咎なども、祖神としての性格とともに天神的主宰神の實質を有するものと見るべきである。右のように考えて來ると、帝を自然神的宇宙神と見る陳氏の見解は多少の行き過ぎはあるとしても大體承認していいであろうし、この意味から帝は既に至上神（supreme being, highest God）の性格を有する存在である。卜辭の天が超越的意味に用いられていないのは屢〻指摘した如く、帝・天の假借字「大」の意義となっているからで、平岡氏が非難する帝を天と見る説[25]が、却って殷代宗教の本質を傳えるものである。したがって、天の觀念は、たといそれが天なる文字による明確な表現はとっていないとしても、實質的には既に卜辭に存するものと考うべきで、決して周代に到って忽然として起ったものではない。天は蒼空の意義にして宗教的意味なしとの見解[26]に對しては、天の原始概念は固より蒼空の義であるにしても、神觀念を伴わない單なる形態的蒼空觀念のみが獨立に存し得るかと反問したい。[27]

帝・天の混用は詩を始めとして文獻に數多く見受けられるが、文獻所見の天の概念についても、たとえば、悠々蒼天、悠々昊天などというばあい、そこには天空的概念の比重が大であるにしろ、全然人格神的意義を缺如するものとは考えられない。また、金文においても、祈福の對象は祖神とともに天であるばあいも存する[28]のであって、一般に上代中國の天に兩者を峻別するのは困難である。[29]また、殷代祭祀の對象が殆ど祖神であって、天神は纔かに崇拜の對象であるのに止まるとの論[30]があるが、既に崇拜の對象であれば、宗教神としての資格を具備するもので、天祭祀の缺如は陳氏の指摘する[31]ような畏敬の態度に基因するというよりは、寧ろ天に對する宗教的態度の缺如に本づくものと考うべきである。

以上に述べたことを別言すれば、殷代の宗教は傅氏がいうような祖神崇拜及び若干の自然崇拜のみに止まらず、祖神崇拜そのものが自然崇拜化し、祖神帝が宇宙至上神へ轉化する傾向にあったと見て誤りないであろう。すなわち、帝の原始概念が失われて第二義的な天帝へ轉格する過程にあったのである。小島氏などが祖神より天神への移行を指摘するのは、私見と結果的には一致するものであるが、論證の過程は全く異る。氏は後代の分野説を以てその根據とするが、資料とする左傳・史記・緯書などの後出性、卜辭に星の字は見えていても、その信仰は看取できないこと等から推して、分野説が宗教の原初形態を説明するものとは考え難い。のみならず、祖神の信仰がその分野星へ投影され、これが更に星の場所としての天の信仰へ結びついたというのは、素朴な宗教現象の説明としては、あまりにも合理的といわざるを得ない。

卜辭の帝の自然神的性格は、それ自身は祭祀の對象となっていないが、後代專ら天の祭祀としてのみ用いられた賓祭が、この時代においては祖神と自然神とを對象とした事實[32]と相符合するもので、用牲の數などに多少の差違こそあれ[33]、殷祭祀のかかる雜多性・實質的無差別性は殷人尊神の語が示す宗教の優位を如實に物語るものである。そして、これ等の祭祀は殷末周初における封建性の確立とともに、禮經に見る如く、政治的・階級的に秩序づけられるに到ったのである。

ところで、一般的に至上神一神のみの時代が存在したか否かについては、宗教學者の多くが否定的な態度をとっている。[34]これは一面天の崇拜の部分現象化[35]とも考えられるが、卜辭に依據する限り、右の問題についてはこれを肯定する積極的證左を得ることが困難である。寧ろ、賓祭對象の並立性などから考えれば否定的な傾向が强く、この自然神分化の傾向は周代まで續いたものと考えられる。文獻批判的に見れば後出に屬するが、堯典などに見えるところがそれを示している。[36]

しかし、これとともに、殷末周初における領邑制の確立に伴って、一神觀的天の觀念が强化され、天・帝がその宗教性の純粹さを失墜して、政治的性格のものへ轉化する一面があったのも事實である。[37]領邑國家においては、宗教の對象である天・帝も、その祭祀も祖神崇拜の素朴性は失われて、宗教秩序維持のための結合手段となった形跡なしとしない。金文・尙書に見える天・帝が卽ちそれであり、陳氏が商代宗教の素朴さが周代政治の聰明さへ移行したとするのもまたそれであるが[38]、この點はなお檢討の餘地があろう。

殷・周宗教の變遷については上述の如く、祖神（帝）崇拜より自然至上神（天）への推移を説くのが通念であるが、一方かかる區劃を認めず、周の天思想は殷のそれを、そのままに繼承してこれを發展させたものとする説も行われている。[39]かかる説は、固より全面的に信ずるわけにはゆかないが、一理の存するのを認めざるを得ない。何となれば、一般宗教現象がそうである如く、殷・周宗教の變化も徐々に行われたものと見るべきであるからである。このことは、極力異族の殷文化を溫存せんとした周王朝の一般文化政策に徵しても、承認さるべきであろう。前述の如く、金文所見の祈福の對象に祖神と天神とが兩存するのは、卽ちこの過渡期現象と見るべきであるが、時を經るに隨って祖神に對する天神の比重が大きくなっている。[40]この過渡期的帝・天の混淆は、右のような神觀の分化過程にあるによるものと考えられるので、未開民族における神觀念の未分化と同一視すべきではない。

しからば、かかる神觀の分化または變遷の根據を何處に求むべきであるか。かかる理由の説明として、單に殷・周兩民族の異質文化に本づく宗教觀の相違を擧げるのが從來一般の見解のようである。しかし、更に一歩を進めて、宗教文化の不同が何に本づくか、兩民族の素質の相違が具體的には何であるかという點に觸れていないのは遺憾である。私はかかる宗教觀の相違を民族經濟の不同に求めたい。

殷國家が主牧畜社會であったか、主農業社會であったかについては問題があろうが、卜辭時代は既に農耕のかなりの進展を見ていたことは疑うべからざる事實である。甲骨學者には往々卜辭所見の夥しい供犧の數字を證據として、その遊牧國家なることを主張する者がある。固より、これが全然無根據というのではないが、單なる形式的觀察を基礎とした立論は甚だ危險とはいわねばならぬ。[41]殷が牧畜・農耕併用民族で、これが中原土着の農耕民を東から西へ征服したことは、今日考古學上の定論と見てさし支えなく、卜辭は正に牧・農併用の社會經濟相を示している。[42]よって、

右の經濟的見地から遊牧民と農耕民との至上神觀を一般的に考察して見よう。

W. Schmidt を中心とする文化圈說は、農耕文化においては死者崇拜・アニミズムが有力となり、遊牧文化にあっては天神崇拜が盛行すると說く。[43] 無論、これ等の說は無條件に圖式的に適用さるべきではないであるが、民族宗教の基礎的原則を規定したものとして參考すべきであろう。よって思うに、卜辭祖神・自然二崇拜の並行は、實はその背景にある社會經濟事情に基因するのではあるまいか。すなわち、殷代のかかる宗教的混淆はその牧・農併用の經濟相と一致するかの如くである。殷と全く起源・經歷を異にする周族はその祖后稷の時に既に農耕に從事していた農耕民族とされている。しかし、これは周が西北より中原に侵入して土着の農耕民を支配圈下に置くに及んで、傳統を修飾せんがために作爲された說話に過ぎない。何となれば、古くから西北山岳地帶に住んでいた周が、本質的に主農民族であったとは考えられないからである。そこで、周こそ西北にあって本來狩獵・遊牧を營んだ慓悍な民族で、中原に移るに及んで農耕化したものと考えられる。緜の詩に古公亶父のことを敍して、來朝走馬、率西水滸、至于岐下というが如きは、無論一篇の說話詩に過ぎないとしても、周先世の遊牧の狀を詠んだものと見得るであろう。

そこで、周族の有する天神觀念も、實はその遊牧經濟に因るものではないであろうか。[44] 固より、周族と雖も全然祖神概念を缺如していたわけではなかったであろうが、殷族を征服するに及んでその宗教文化をも他の文化とともに吸收繼承し、これとともに固有の天神崇拜をも次第に發展させたものと考えられる。[45] 殊に、前述の政治的統一概念の發達は、この一神觀的天崇拜をますます助長せしめるに役立ったのである。金文・詩所見の帝・天の混用、自然神祭祀における祖神祭祀樣式の採用[46]などは、正に殷の帝崇拜を繼承したのではあるまいか。無論、宗教現象の推移が一朝一夕の間になし遂げられるとは考えられないから、如上の變遷も相當長期に亙る異民族間の事象であろうが、少くとも殷末周初における帝・天の混淆が殷族內部の經濟變化による神觀の相違、及び周族のこれとの接觸の結果に本づくことは注意さるべきであろう。[47]

以上、殷卜辭の帝は祖神であるとともに、既に自然至上神的性格が賦與されていること、したがってそれは周代的天の要素を多分に包有するもので、これと截然區別できないこと、この帝より天への推移の過渡期にある兩者の混淆の背景に社會經濟の變革、政治意識の强化が考えられねばならぬことを指摘した。一方、周代封建制の確立に伴う政治的天概念の强化とともに、農業經濟の發展に隨い、アニミズム的多神觀的傾向も著しく增大した。かくして、周以後においても、宗族制度の基盤としての祖神崇拜と政治的・倫理的原理としての天崇拜とは並行することとなったが、[48] その政治倫理が宗族組織の基礎の上に立つ以上、祖神崇拜と天崇拜とは決して矛盾を示すことなく、相互に宗教的融合を續けたのであって、[49] かの天の祭祀に祖神を配するが如きは、その合理的解決方法にほかならぬ。周の敬天思想は、實に右の二要素の融合を基礎として發展したものであるが、その宗教的方面を發展させたのが墨家の主宰的天であり、その政治的・倫理的方面を發展せしめたのが儒家・道家の理神論的天である。[50]

註

1　本書「釋帝・天」、參照。

2　この考え方は較近の邦學者間に一般的のようである。後に引く小島祐馬氏（『古代支那研究』）・平岡武夫氏（『經書の成立』）等がそれである。

3　卜辭中の文字がその最原始義でないことは、董作賓が指摘している（『小屯甲編』序、一一頁）。

4　祭祀の帝（禘）については、本書「文獻所見の祀天儀禮序說」一（上）、參照。

5　葉玉森の『前編集釋』では、乍帝を作禘祭と解しているが、それでは上の祀と重祭となり、文義順當を缺く。郭沫若に從って「鬼神を儐祀すれば、帝、若（順）を降す」と解すべきである（『卜辭通纂』考釋、七六葉）。帝降若・帝不降若は卜辭の慣用語である（陳夢家「古文字中之商周祭祀」『燕京學報』第一九期、一四四頁）。

6　なお、多くの資料を捜集した上でないと明言できないが、これ等一七例中、12以下の特殊用法を除けば、第一期卜辭（13 4678、25も初期）が多いことを注意すべきである。これは帝が王者の稱號（卜辭には直接見えないが、第五期の帝乙・帝辛など）となった後世の用例と對照をなすものである。

7　陳夢家は卜辭𠦪年の對象は先公・先王及び自然神であって、帝を對象とするのは前揭5の一例のみとしている（前揭論文、一四六頁）。陳說の當否はなお資料の捜集を待った上でないと決定できないが、初期卜辭にとも角、帝が𠦪の對象となっていたことは明瞭である。

8　壬を唐蘭（『古文字學導論』下編）は巫とするが、王國維（『戩壽堂殷虛文字考釋』四葉）に從って示（祭名）とすべきものの如くである（ただ、字形上は無理である）。帝五丰・帝五臣については、羅振玉の丰玉字說を斥けて郭沫若は介とする（『殷契粹編』考釋、五葉）が、陳夢家（「五行之起源」『燕京學報』第二四期、四九頁）商承祚（『殷契佚存』考釋、八九葉）は羅氏をとる。また、孫海波（「卜辭文字小記續」『考古社刊』第五期、五三頁）は雨と關係あるところから、主雨神とする。思うに、丰を玉とするのは文字の上からは正しいが、果して陳氏のいう如く、玉―工で左傳の工正の義であるか、疑問なきを得ない。帝史鳳は郭沫若が荀子引詩によって鳳鳥を帝の使者と見ている（『卜辭通纂』考釋、八一葉）が、寧ろ陳夢家（「古文字中之商周祭祀」一二三頁）に從って、風としてこれを上帝の使者と見たものと解すべきであろう。

9　……兄……上帝……出　後上、二八・一四がそれである。白川氏もいう如く（「帝の觀念」『立命館文學』創刊十五週年記念號、六二頁）、この兄が貞人名であれば第二期卜辭に屬するが、これだけでは判定困難である。

10　郭氏『卜辭通纂』七七葉、「天の思想」（岩波講座『東洋思潮』第八回）八頁。「釋祖妣」『甲骨文字研究』一七葉、ほぼ同じ。

11　唐氏「懷鉛隨錄續」『考古社刊』第六期、三三三頁。王氏に對する駁論は『古史新證』序にも見える。

12　「新獲卜辭寫本後記跋」『安陽發掘報告』第二期、三七七頁。「性命古訓辨證」（『傅孟眞先生集』㈢、七九頁）にも、帝が宗神（tribal God）であることを指摘している。

13　內藤氏『支那上古史』三〇頁。

14　小島氏『古代支那研究』八頁以下。

15　本書「釋帝・天」、參照。西田太一郎氏（「郊祭の對象とその時期とに就いて」『支那學』第八卷第一號）、森三樹三郎氏（「支那の神々の性格」支那學第十卷特別號）等、ほぼ同見解である。

16　陳氏の見解は前揭「古文字中之商周祭祀」「商代的神話與巫術」『燕京學報』第二〇期にも見える。前論では、帝の神格が明瞭でないが、後論では明瞭に帝を自然神として祖神と區別している。董氏說は「說萬」『考古社刊』第四期、九頁、「中國古代文化的認識」『大陸雜誌』第三卷第一二期、三九二頁。

17　このほかにも、徐協貞（『殷契通釋』）說があるが、全然とるに足りぬ僻論であるから除外した。

18　郭沫若「傳統思想考」『金文叢考』。

19　宇野圓空氏『宗敎民族學』二〇三頁。しかし、具體的には天と天神との區別は明確でない。宇野氏も R. Pettazzoni によって「未開民族に於ける至上者の觀念の大部分は天の神であって、この中には單に天に在る神に過ぎないものも少くないけれども、これらの事實上人格的な天神となってゐるもの、及びその作用または部分としての風雨雷電や日月星辰に對する儀禮の中に、一つの存在としての天の宗敎的な觀念があったことは十分にみとめられる」といっている。

20　Hastings : Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. I, p. 435 に、アメリカインディアンにおける靈魂の場所が天空に制限せられ、天上の生活と地上のそれとが變る所のないことを指摘している。

21　卜辭の天が「大」の義に用いられているとしても、既に天神觀念を前提とするものであることは前にも論じた（「釋帝・天」）。郭沫若も周初の大豐殷に「天」字が見え、又天思想の窺われる『尙書』「西伯戡黎」「微子」二篇が殷末のものとして信用でき

ること、更に楚辭に見える天國描寫が周末の文獻に屬するも、周に反抗した楚國の產物なるが故にその胎芽を殷代に認むべきことを主張している（「天の思想」八頁、但し「先秦天道觀の進展」ではこの一節を削除している）。何れも消極的理由ではあるが、傾聽に値いする。ただ、楚辭については、楚が東夷系民族である（傅斯年、前掲論文）ことを前提として考えらるべき結論である。

22　陳氏「古文字中之商周祭祀」一五四頁。

23　陳氏は賜雨と𠦪雨とを區別し、帝は賜雨の對象となっているが、𠦪雨の對象は𠦪年とともに先公及び河・岳神とする。如何にも、𠦪雨が帝を對象とするのは現在のところ見當らないが、さりとて兩者を峻別するのは妥當といい難い。賜雨が𠦪雨の結果であることを考えれば、二者無關係とはいい得ないのであって、これは陳氏も指摘する如く、先公が既に自然神と見做されていることを示すものである。

24　宇野氏も「自然神と呼ばれるものゝ多くが、實は自然の事物に關する精靈や靈鬼であるにしても、その天空の現象を支配する大神は、未開民族に於ても屢々超現實的存在と認められるやうであり、人物神といふうちには、現實界のどこかに殘ってゐるものとしての死靈や死者または祖神のほかに、一そう超越的なそれらの人格の崇拜となってゐるものもある」と指摘している（前掲書、二八八頁）が、死者・死靈・祖先の崇拜が超越的なその人格の崇拜となるところに、人物神の超越神への移行・轉格の素因が存する。かくて、小島氏も指摘する如く、自然神に對する祭祀と死者に對するそれとは、理論的には判然區別できるとしても、實際の狀態においては互いに影響し混同して、極めて錯雜せる關係にあるを常とする（前掲書、四頁）のである。

25　胡理玆も殷民族の帝が天と同一概念なること、天觀念の後起について、帝より上帝、上帝が上天に在ることから更に天へと發展したといっている（「古代的傳統思想」『說文月刊』第二卷第四期）。

26　西田太一郎氏、前掲論文、五二頁。

27　Södelblom は大の・は頭でなく天あるいは上なるものを示すとする蔡元培說を引用し、高きにいる主、天上の人間と見ている（三枝義夫氏邦譯『神信仰の生成』下卷、一七—八頁）。この字形解釋は固より正しいとはいえないが、天の宗敎神的性格を示したものとして一顧に値いするであろう。

28　徐中舒「金文嘏辭釋例」『集刊』第六本第一分、三頁。

29　森三樹三郎氏、前掲論文、二頁。

30　西田氏、前掲論文、五三頁。

31　陳氏「商代的神話與巫術」五二六—七頁。

32　本書「卜辭尞祭考」、參照。王國維も殷人祭祀の方法として、人鬼を祭るにも燔尞・貍・沈を用いることを注意している（前掲書、一葉）。

33　王國維も殷の先祖王亥以上の所謂る第一系自然神的祖神の祀典が、上甲以下の第二系祖神のそれと異なることを指摘している（前掲書、五葉）如く、若干の方法的相違がないわけではないが、周代のような明確な階級性は存しなかったであろう。のみならず、尞祭對象の多樣性の如きは、頗る祭祀の原始的姿態を具えるものである。

34　Schmidt のピグミー原文化圈の原始一神說についても異論がある（宇野氏、前掲書、三〇一頁）

35　宇野氏、前掲書、二〇三頁。

36　堯典の時代が最近董作賓によってその曆法の面から再檢討されている（「中國古代文化的認識」『大陸雜誌』第三卷第一二期、三九七頁）が、これは單に曆象記事の範圍に限定すべきで、肆類于上帝、禋于六宗、望于山川、偏于羣神などが後出であることは疑いを容れない。

37　卜辭には直接見えていないが、その末期に帝乙・帝辛の名が示す如く、帝が王號となっているのは、その證據である（白川氏、前掲論文、參照）。

38　陳氏「古文字中之商周祭祀」一四九頁。佐藤匡玄氏は卜辭の帝が自然・人事を支配し、吉凶を司る主宰者であるのに對し、詩のそれが恩寵の神なることと、周人の帝の政治的性格とを指摘している（「詩經に於ける天の思想」『東洋文化の問題』第一號）。詩の帝については、それが詩の特殊表現であることを注意すべきである。現に同氏自身說く如く、金文・周書においては、帝は依然として bright, dark 兩面を有する。本書「周初の天に對する不信觀について」、參照。

39　胡理玆、前掲論文。ただ、周人の天に對する態度は殷人の如く敬虔でなく、これを倫理的原理と考えたものと見ている。なお、後引の楊寬說もほぼ同じ。

40　徐中舒が金文卜辭の變化に關してこの事實を指摘している（前掲論文、四三頁）。

41　棚瀨襄爾氏も卜辭用牲の多數を根據とする羅振玉の殷代狩獵國家說を非難し、考古學的斷片にのみ本づく推定を警告している。ただ、氏は A. Forke に從って、漢民族は太古以來農耕族にして、遊牧時代なしとしている（『東亞の民族と宗敎』一一八頁）が、Forke の擧げる三理由は何れも取るに足りぬ一面觀である。

42　貝塚茂樹氏『中國古代史學の發展』二五五頁以下、參照。

43　棚瀨氏『宗敎文化史學序說』一一六—八頁。この意味からは、杜而未が天を蒙古人の tengri、ウイーグルの tängri、トルコ人の tängärä やヤクート人の tangara 等、アルタイ系遊牧民族の稱謂に起源すると見て、中國人が農業文化に接する前に既に天神を有していたとする（『中國古代宗敎研究』一八頁以下）のは興味ある見解である。なお、杜氏がニューヘブリュートの Tagaro ポリネシアの Tangaloa 等も同系統であることを明かにしているのは、上代文化交流の廣汎に亙ることを示すものとして興味深い。

44　周が中原に入り農耕化するのと對照的に、殷族は東南系民族であり、元來は狩獵遊牧民族でなかったと考えられる（本書「中國における祖神崇拜の原初形態」に詳說している）。

45　傅氏は均しく宗族的のものであるが、殷・周間の帝觀念に差違ありとし、その不同の原因を、周の上帝は東方より西方へ竄したものということに求めている（前掲論文、三七五—六頁）。傅氏の論證には象徵的・說話的な詩のみを根據とする資料的劣點が存するが、殷・周間に帝の異質を認めるのは卓見である。

46　天地の祭祀にも尸を立てるが如き、その一例である（本書「立尸考」に詳說している）。

47　この意味からいえば、39の胡氏說は寧ろ逆で、周は殷の天崇拜でなく祖神崇拜を繼承したと見るべきである。また、楊寬は殷代既に一神觀的上帝の信仰ありとし、その理由を王權の確立と農業經濟に本づく自然崇拜と考える。また、周初の宗敎思想は殷と異る所ないが、ただ農業社會の確立に伴う自然崇拜の强化を指摘している（「殷周之宗敎觀念與古史傳說」「中國上古史導論」『古史辨』第七册）。農業社會と自然崇拜とを關聯せしめるは通念であろうが、これは何等、宗敎學的檢討を經ない俗見以上に出ない。なお、石決明が天地・山川の崇拜を以て牧畜經濟より農業經濟への移行を示すものとする（「中國古代原始宗敎巫術中之經濟的要素」『中國經濟』第三卷第九期）のも同樣である。農耕文化圈とアニミズムとの結合の理由については、棚瀨氏『宗敎文化史學序說』一二六頁、參照。

48　Söderblom も中國の宗敎を自然崇拜と死者崇拜との混合せるものとする De Groot 說（前掲邦譯下卷、八頁）及び中國宗敎の始めから自然神格とアミニズム的な一神格、卽ち祖先とが存在していたとする Chavanne 說（仝上、二二頁）を引用している。

49　曲禮に、措之廟、立之主曰帝とあり、鄭注に、同之天神という如き、それである。

50　儒家と道家との天觀念に亘溝の存するはいうまでもなく、二家中の各學派間にも相違があるわけであるが、天を政治的・倫理的原理として、ここから世界觀・人生觀を演繹する點においては、共通の地盤に立つものであるといえるであろう。

周初の天に對する不信觀について

――その宗教思想史的意義――

私は先に神觀念の變遷を中心として、中國固有の宗教思想の展開過程を、陰陽説との關聯において考察した。[1]その主旨は上帝や天など、古來からの至上神の觀念が、春秋・戰國になると、その頃盛んであった陰陽説の影響の下に、主宰的・人格的な本質から轉じて、次第に宇宙や世界の原理的・機能的存在者となりつつあった、いわば宗教的信仰の對象から哲學的思索のそれへと變りゆく一面が見られるというのである。こうした變容の契機となったのは陰陽説に限らず、それにも増して五行説などが考えられねばならぬが、それは別論に譲り、右の論では、卜辭以降の變遷を極く大まかに迹づけるに止めたため、細部に亙る考察ができなかった。いうまでもなく、帝や天の觀念を中心とする古代中國の宗教現象はかなり複雜で、直線的な見方だけでは濟されぬものがある。そこで、前論を補う意味からではあるが、少し方向を換えて反宗教的ないし非宗教的、ひいては無神論的傾向の系譜を辿ってみたい。つまり、裏から眺めるのである。というのは、「鬼神を敬して之を遠ざく」とか、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」等、論語の一連の言葉が引用されて、一般に中國人は宗教に對して冷淡であり、儒教は「人間如何に生くべきか」ということを主眼とするもので、現實生活と關係の薄い、神とか死後の生活とかについては消極的であった、つまり、一種の合理主義的態度が中國人やその思想の特徴であるとする見方が、[2]相當有力のようであるが、こうした見解は確かに中國人の世界觀・人間觀の本質的な一側面を捉えてはいても、その合理主義が宗教觀の排除の上に成立するものかどうか、検討を要する問題であると、私には思われるからである。すなわち、宗教と二者擇一的に―とまでゆかなくとも、反比例的に合理主義的立場が成立し、そして發展したと見る[3]ことには、いささか問題であろうと思われるからである。そんなわけで、古代思想中の合理主義的といわれる立場を、宗教思想史の視角から再検討しようとするのであるが、ここではその手初めとして、こうした傾向の前驅形態と見るべき、周初の天に對する不信觀をとりあげる。卜辭や詩・書などの帝・天の思想については、これまでに數多く論ぜられており、私も屢々述べたので、關聯する範圍だけについて、前考を補訂するに止める。

一

秦・漢以前の諸思想の中で、傳統的宗教思想に抵抗的態度を示して神に對する人間の獨立を説いた、いわば無神論的傾向としては、一般的に子産を中心とする春秋合理主義や、その系譜――といっても直接的な繼承關係は問題であるが――に屬する孔子、それに後期儒家として、特異な「天人の分」を説いた荀子などが擧げられる。老・莊などの道家も傳統宗教の權威を無視して、獨自の世界觀・人間觀のもとに獨特の天思想を展開させた點では、これ等の合理主義と共通の面を持っていようが、その類型を全く異にするので、今この範疇からは除外する。そこで、本來は子産あたりの宗教觀から出發すべきであるが、實はそれ以前にも、傳來の帝や天に對して、これを否定せぬまでも懷疑的態度をとる、いわば合理主義の前驅形態とも見るべき傾向が、既に尙書や毛詩に窺われる。すなわち、今文尙書では、(1)天棐忱辭、其考我民（大誥）――天は忱に棐ずして、[4]其れ我が民に考ふ（辭は語助）、(2)越天棐忱、爾時罔敢易法（同上）――天の忱に棐ざるを越てするも、爾の時、敢て易法（廢）することなし、(3)天畏棐忱、民情大可見（康誥）天の畏は忱に棐ざるも、民情見るべし（大は語助）、[5](4)若天棐忱、我亦不敢知、曰其終出于不祥（君奭）――若れ、天は忱に棐ざれば、我亦敢て其れ終に不祥に出づと曰ふを知らざらんや、(5)不知天命不易、天難諶、乃其墜命（同上）――天命の易からず、天の諶とし難きを知らざれば、乃ち其に命を墜さんとす、(6)又曰天不可信、我迪惟寧王德延、天不庸釋于文王受命（同上）――（周公は）「天信ずべからず」と又曰ひて、「我れ寧王の德を延くせば、天は庸て文王の命を受けしを釋てざらん（といへり）」、などである。「棐忱」「難諶」というのも、「不可信」とほぼ同様の意味で、天は私情私愛がないから、その意味で「あてにならぬ」「頼りにならぬ」または「信じられぬ」というのであろう。毛詩にも、天難忱斯（大明、斯は辭と同じ語助）や、天生烝民、其命難諶（蕩）――天、烝民を生ずれども、其の命は諶とし難し（林義光、詩經通解に從う）、などの言葉が見られる。何故、天は信じ難いかといえば、天命靡常（文王）――天の命は一定不變でない――からで、現に、旻天大降喪于殷（多士）――旻天は（その命の）喪失を殷に降したからであり、また周に對しても、天降威（大誥）――天は（王室の内亂という）禍難を降しているからである。この點から、天は「弗弔天」（大誥・君奭、弗弔旻天――多士、不弔旻天――節南山）――弔からざる、（好もしからざる）存在である。[6]すなわち、天への不信感はその冷刻性に本づくのである。これら一連の表現は詩・書に數多く見出すことができる。しかし、帝や天が反面、恩惠を垂れる好意的で信頼すべき支配者であることは勿論で、こうした至上者の明・暗の二面性やその畏怖性については、これまた屢々論ぜられたことである。問題はこうした天への不信感はどこから來るのか、果して、一部の論者がいうような、政治もしくは思想工作であるか、[7]更に根本的には、天に對する人間の優位を意味するか、[8]といったその思想史的意義である。となると、自ら問題は帝や天の本質ということにも溯及するわけである。このばあい、詩・書の帝と天とは、かつて論じた[9]ようにほぼ同じに見てさし支えないが、至上者の冷刻性やそれへの不信感を表す場合は大たい天が用いられ、上帝や帝は詩の用例に徵しても、比較的好意的な存在とされているようである。[10]しかし、疾威上帝、其命多辟（蕩）――疾威なる上帝、其の命は辟（偏）多し――のような例も見えるから、一概にはいえない。精密には若干の相違があろうが、今の場合、かかる差別に拘泥する必要はないので、以下同一概念として論を進める。また、前述のように、「棐忱」「難諶」「不可信」は勿論同じ意味ではないが、結局は一連の思想内容であるから、天不信または天命不信を代表的表現としておく。

周知のように、殷卜辭には至上者としての上帝や帝は現われるが、その意味の天は出てこない。この上帝の性格、それと周に始見する天との關係などについても、これまで屢々論ぜられたにも拘らず、今日の段階ではまだ判然としない點が多い。ただ、天に比べて、帝には氏族的性格、したがって人格性が濃厚であることは否定できない。そして、こうした殷の族神的高神の帝に對して、殷・周兩民族の上に超氏族的高神として、周族によって創設されたのが天である[11]との見解も、一般的見地からは一應認められようが、卜辭の帝が族神そのものであるとは限らぬ以上、かく簡單に結論づけるわけにはゆかない。もし、帝が單なる殷の氏族神であれば、敵對關係にある周族がこれを繼承することは考えられないわけで、この點だけから見ても、それが單純な性格のものでないことが分る。張光直は商代上帝の特徴として、(1)一定の居所がない、(2)人間の供奉を享けない、(3)その子姓遠祖との關係がすっきりしないことを擧げ、郭沫若の帝を夋（帝嚳）とする説を一歩進めて、帝は祖神の統合稱謂もしくは祖神觀念の抽象であるが、個別の子姓祖神がその實質を代表している。したがって、卜辭では神の世界と祖先の世界との間に距離はないとの假説を示している。[12]張氏の見解は頗る示唆的で、帝を抽象的存在と見る點は、W. Schmidt や K. Th. Preuss 等、宗教民族學者の説に本づいて、至上神を「人間の要求の總和」(die Gesamtbedürfnisse des Menschen)、もしくは「原始的調製」(Uranordnung) としての理論的存在者と見る私の假説[13]とも近接するものである。これによって、帝が祭祀を享けぬ理由は一應説明し得られるが、[14]風・雨などの自然現象に對する權能や、祭祀の對象とならぬこと等の點で、明瞭に祖神と峻別されている。したがって、二者の關係を截然と遮斷する陳夢家の見解[15]は極端としても、格差を縮める張氏の立場も、無條件にはうけとり難い。また、上帝といっても、卜辭では上帝と、天空あるいは抽象的な天の概念とが

一所に聯繫していることの證據はないとして[16]、帝に一定の居所を與えぬ張氏の見解にも首肯し難いものがある。既に「上」帝の語が見え、風雨を支配するほか、降禍・降食・降戯（災害の意）の主體である以上[17]、帝が上空にいることは明白であるから――この點では有名な R. Pettazzoni の天神說 (uranismo) が適用されるわけであるが[18]――周に到って始めて、帝が上天に棲むに至ったとの張氏の說[19]は不備といわねばならぬ。卜辭の帝はやはり高神・族祖の二性格を併有するものと見るべきである。既に二要素を兼ねる抽象的存在であればこそ、祭祀の對象とならなかったのではないか。

この高神的要素から獨立したのが周代の帝であり、それと同義に用いられる範圍內の――というのは自然的・物理的天もあるから――主宰的・人格的天[20]でもあるが、周代に高神的帝が確立してその祖神との關係が明確化するに到った經緯については、また張氏の說がある。すなわち、一般に商人の宗教の幾つかの特徵は武王以後、周人によって繼承され、上帝の至尊の地位と、それが氏族の祖先を統治する密接な關係とが繼續維持された。しかし、周人は商の上帝と子姓祖神との關係は繼承せず、これを斷絕して、上帝と姬姓との關係をそれに代えたのである。これは、さもなければ、上帝と祖神との關係が根本的に消滅するからである。そこで、上帝と祖神とを截然と不同の別範疇に入れたが、かかる祖先の世界と神の世界との漸次の分立は、商・周宗教史上の大事件で、周人の祖神の本身は商と異り、既に神ではなかった、人王が人間界を治めるのは天の子として、天命を受けるからである。しかし、周は同一にして唯一の上帝から商人の天下を奪った。もし、天命が變え得ないものとすれば、周人が商人にとって代った根據が薄弱となる。そのために「天命、常なし」と、上帝はその天命を有德者に與えるという「德」との二觀念が、新しく興ったのである[21]。以上が張氏說の概略である。周代に到って、上帝と祖神とが別範疇となったというのは、殷代における、その不分說を前提とするのである以上、前述の理由から納得し難いが、殷末周初における宗教と政治との融化過程を一應明快に說いたものといえよう。ただ、ここでは、何故に天なる形式上の別概念が現われたかについては、何ら說かれていない。この場合、超氏族的天の創設によって說明されるかも知れないが、卜辭の帝もまた族祖とは限らず、また至上者としての周の帝も既に族祖ではない。とすれば、帝と天とがどうして共存するに到ったか、問題は依然として殘る。そもそも、民族に固有な高神の概念や、更に一般的には宗教制度が一時的な政治的變革によって、突然に創設されるというようなことは、たといあり得るとしても相當の時間の經過を要するであろうし、まず可能性は稀薄といわねばならぬ。實はこのことが問題解決の示唆を與えるもののようで、天は周族の創設といった人爲的なものでなく、部族に本具的な宗教觀念と見るのが至當と思われる。しからば、帝はというに、元來が殷族の高神であるのを、天と同內容の別表現として繼承したものではないか。無論、臆測に過ぎないが、かく考えることによって、詩・書における帝・天共存の理由も說明し得られるようである。帝と天とを、それぞれ殷と周とに配當すること[22]は、極めて常識的であるが、かつて、W. Schmidt などの文化圈說を適用することによって、私はその根據を社會經濟的事情に求めた[23]。今にして思えば、甚だ機械的な說明である上に、文化圈說そのものが、今日の文化人類學界では Malinowski や Radcriffe-Brown 以來の機能主義派に、その場を讓った觀があるが、至上神の起源や本質に關する問題が解決されたわけではないので、一應の假說として、今日なお全面的撤回の必要を認めていない[24]。

二

天命が無常であり、ひいては不信であるということが、殷周革命による政治的理由に本づいて、周初に始めて現れたものであるとの見解も檢討を要する問題である。史料の示す限り、天不信の觀念は宗教と政治とが結びついた周以後の文獻にしか現れないので、張氏のような政治的解釋も一應尤もと思われる。この點では、天不信の故に德の新概念を持ち出して敬德の必要を戒める對周人政策と、天の力を强調して、殷の滅亡を天に歸する對殷人政策とを使い分け、天、ひいては宗教思想を愚民政策に利用したと見る郭沫若や[25]、政策的利用とは見ないまでも、殷人に對する思想工作と、周人自らの內省的自覺であるとする佐藤匡玄氏の見解[26]とも共通するものといえる。かくて、天不信を周初の政治手段とする說はかなり有力である[27]。しかし、至上神の觀念の如き宗教的基本事象が、單なる政治工作や異民族懷柔の具に供されたと見ることに反省の餘地はないか。元來が保守性の强い宗教制度を人爲的に操作し改變することが、そう簡單にできるものであろうか。たとい、政治・思想工作的な面が認められるとしても、それは結果的にそうであるというに過ぎぬので、いわば表面的現象に止まるのではないか。そこには、より深い周人の宗教的知見と體驗とが潛んでいるのではないか。政治・思想工作という一時的な糊塗によって、果して殷人や周人を說服し得たか、また、周人の創說した天が、異民族の殷人に對する說得力を有し得たか、といった疑問が起る。このばあい、こうした觀念が周初に忽然と現れたのでないことが說明できれば、工作說はその根據を失うわけであるが、その確證は勿論望むべくもない。「殷人尊神、……周人尊禮……」（禮記表記）とは、殷・周の宗教性と政治性とを對向的に表現した後儒の言で、そのままには勿論信じ難い[28]としても、卜辭や精巧な銅器を通して見られる殷人の宗教性は一般に認められる通りで、殷王朝を以て一種の神政國家とする見方も決して不當とはいえない。このこと自體に誤りはないが、しかし注意すべきは、卜辭や銅器が示す文化は殷末社會の一部を露呈するものではあっても、その全般を代表するものではないという平凡な事實である。卜辭が神意の卜占という特殊の呪術的表現で、實質的內容は異っても、わが國の祝詞や宣命にも比すべきものであることは、その記述形式に一定の枠があることからも容易に察せられる。そして、これはまた簡單な殷銅器銘文についても同樣である。したがって、これらが殷代のすべてであることを示すものではない。地下資料の出現が文獻資料の價値を相對的に低減させたのは當然としても、その偏重視は警戒を要する。盤庚篇などの商書五篇や商頌五篇を同時記錄とすることは無論できないが、そこに見える傳承事實の凡てを後人の作爲とすることも行き過ぎであろう。したがって、卜辭や殷銅器を絕對の基準として、これら諸篇の晚出をいうのも一面的態度といわねばならぬ。たとえば、卜辭に宗教的「天」の用例が無いとの理由から、盤庚・高宗肜日・西伯戡黎などの天に關する記述を信ぜぬ[29]が如き、それである。この場合、傳承の事實を後人が記錄するに當って、「帝」に代えて「天」を用いたものでないと、誰が斷じ得よう。こんな常識的な見方からしても、地下資料萬能視は公平な態度とはいえまい。

さらに考うべきことは、また極めて當然のことではあるが、卜占の結果――たとえば降雨の卜占など――が、例外なく豫測に合致したとは到底考えられない[3]。そして、もし卜占の結果が豫測と背反した場合に、たちまち卜占行爲が、その呪術效能と權威とを失墜したであろうことは想像に難くない。と同時に、その對象である神格に對して、またしたがって宗教的信賴感を低減したであろうことも當然考えられる。ここに卜占行爲の限界が存する。にも拘らず、今日十萬片の卜片の殘存は殷末卜占の盛行を示唆するものといわねばならぬ。效果を疑われたはずの呪術行爲の反覆は、これを如何に解したらよいか、一考に値いしよう。答えは簡單である。すなわち、卜占の形式性を認めることによって解決し得られるであろう。しかし、何れが形式的卜占であるかを判定することは、勿論不可能である。ただ、蓋然的なことに止まるが、これを側證する資料もないことはない。神聖な卜占の材料たるべき骨片が契刻練習用にされたり[31]、契刻に際して橫畫の刻入を怠りまたは忘れたり[32]、戲畫らしきものが契刻されたりする[33]。中央研究院の殷虛發掘に從事した董作賓によれば、甲骨の收藏狀況から推して、殷人は甲骨を餘り鄭重にはとり扱わなかった一面があるといら[34]。これらの事實は卜占の形式化から來る卜辭の非重視を裏證するものといえないか。貝塚茂樹氏は卜貞形式につい

て、氏の所謂る第一―三期の王族卜辭に見られる王親貞（「卜王貞」）形式から第五期の王親卜貞（「王卜貞」）形式への變遷を、王權の、宗教的權威から卜占儀式に臨席してこれを主宰する世俗的權力への轉化と見なし、これを古代社會共通の現象とする。[35] この場合、卜王貞形式卜辭は第一―三期卜辭の一部分を占めるに過ぎない上に、この王が殷王を指すか否かも問題であり、また王卜貞形式が必ずしも宗教性の稀薄化を示すものとも考えられず、卜と貞とを兼ねる王であれば、見方によっては逆に宗教權威の擴大とも考えられたくはないが、その場合でも、卜占儀式における臨席・主宰の形式化が、同時に認められぬことはない。このように、卜占行爲に形式性が考えられるとすれば、それは恐らく王者の行動を神意に根據づける一種の權威表示手段と見られよう。[36] そして、このことは卜辭末期だけの現象ではなく、全期を通じて考えられることである。もしそうであれば、殷王の行動が、極端にいえば、凡て卜占によって律せられたという、これまでいわれて來た事實に相違はないとしても、神政國家觀の實質は若干變更を來さざるを得ない。この意味から、傅斯年が殷代に卜辭とは別個の典册の存在を否定できぬとし、そこに神謀のみあって人謀を認めぬ態度を戒めているのは、[37] 勿論、一般論ではあるが、傾聽に値いしよう。直接の證料があるわけではないが、尚書多士に、惟殷先人有册有典――殷の先人たちは典册をもっていた――の語が見えること等から見ても、全くの憑臆と斷ずるわけにもいくまい。もし空言とすれば、多士のその他の記述に疑點が存することとなる。そんなわけで、少くとも地下資料偏重の危惧は指摘されねばならぬ。とすれば、前述のような意味において、神聖への一種の懷疑を殷代に求めることも、あながち不可能ではなさそうである。尚書微子に、今殷民乃攘竊神祇之犧牷牲用――今、殷王室の者どもは神にささげる犧牲をぬすみとっている――や、牧誓に、今商王受、惟婦言是用、昏棄厥肆祀、弗答――今、商王の受（紂）は婦人の言ばかりを用い、その祭祀を滅ぼし棄てて、神（の恩惠）に報いない――とある。無論、歷史的事實そのままではないかも知れぬが、武乙が天神を辱めたという史記殷本紀の記事とともに、殷王朝の反宗教的側面を示唆する傳承と見得るであろう。[38] 以上のことを併せ考えれば、天不信の思想が、政治的・思想的工作として、周初に忽然と現れたものでないと見ても、あながち無稽ではなさそうである。そして、もし、かかる不信の態度が、郭氏らのいうように、一面、周人に對する敬德・勸戒の手段として始めて創說されたものとすれば、一方において、天命の僭わざるをいい（大誥）、その敬畏を說き（君奭）、天の休慶を期待する（同上）のは、自己矛盾といわねばならぬ。[39] こういう視角から、天不信の觀念は更に檢討してみる必要があろう。

三

天命無常・不信の思想が周初に政治手段として一時的に考えられたものでなく、推論的ではあるが、その系譜を殷末にまで溯ることが蓋然的に可能であるとすれば、こうした、いわば批判的態度はどこから來るのか、つぎに考うべき問題である。となると、なかなか困難であるが、民族に固有の精神と見るほかはないであろう。詩・書以後について見ても、何れ別論するつもりであるが、春秋合理主義者といわれる子產は「天道は遠く、人道は邇し」といいながらも、一方ではやはり火を玄冥・回祿に禳っている（左傳昭公十八年）。とすれば、必ずしも合理主義者とのみ決められまい。「焉んぞ能く鬼に事へん」といった孔子は、同時に孝を鬼神に致した禹を絕讚しているではないか。天人の分を强調した荀子はまた「天地に事へ、先祖を尊ぶ」（禮論）人でもあった。いうまでもなく、古代文獻の成立過程は複雜で、相反する二面を同一思想家の體系中に織り込むのは愼重を要しようが、矛盾した二性格が一人に限らず認められることは、これを如何に解したらよいか。私には一般的見地からいって、宗敎性と非宗敎性・反宗敎性ひいては無神論的傾向とが、互いに矛盾しながらも渾然一體となって、古代中國の精神史や思想史が展開されているように思われる。[40] 尤も、常に保守的に傳統を繼承するのが、東西古今を問わぬ宗敎の一般的特徵であれば、革新的な反宗敎思想が生起しても、宗敎傳統が簡單に崩壞しないのは當然の現象といえよう。[41] しかし、巨視的に宗敎思想の展開を見たばあい、先秦において儒家に對立する墨家が著しく宗敎的性格を帶びて、所謂る合理主義的な發展を遂げた儒家の潮流が、秦・漢に入るとともに神秘主義的方途を辿ったこと等を併せ考えると、無論、詳細な論證を必要とはするが、宗敎傳統が一方的に崩壞の過程を步んだとばかりはいえないのではないか。況んや、體系的な一思想家にして二律背反的二面を包攝する事實は、これを單に因習の墮性とだけ片づけるわけにはゆくまい。ただ、春秋・戰國から秦・漢に亙る天觀念の側面に、「天道」の語を以て代表される原理化の傾向の存することは事實であるが、それは宗敎の哲學化であって、これが漢代に到って董仲舒によって代表される天人合一思想の一契機をなすわけであるが、それも傳統宗敎の崩壞を意味するものでないことは、たとえば秦・漢の封禪・郊祀のような宗敎事實に徵しても明白であろう。こうした二面の半面だけを見る人は、中國人の現實性や思想の合理性を說き、その人間中心主義や無神論的性格を强調する。それはその通りであっても、あくまで側面的な見方に過ぎず、綜合的な態度ではない。

少しく抽象論に逸れたが、周初の天命不信觀もこうした民族精神の一顯現と考えられないであろうか。特に王朝の交替という現實に直面して、天命を喪失した殷の嚴肅な事實を目睹した周初の人々が、可變的天命を說いてその不信を叫ぶのは當然であり、これに對處すべき方策として、敬德・保民が反覆强調されるのもまた至極當然でなければならぬ。したがって、敬德の理由としての天命不信ではなく、天命不信を前提とする敬德であると見るのが至當である。ところで、天命不信を周人の作爲や工作と見る立場は、當然天命思想そのものを周人の創作とすることとなる。天の觀念を周人の創說とする見解は勿論これに屬する。(1)有夏多罪、天命殛之（湯誓）――夏國は多くの罪を犯しているので、天が命じてこれを誅せんとしている、(2)今不承于古、罔知天之斷命（盤庚上）――今、古えからの慣例を繼承しなければ、天がわが國に與えた命を斷ち切るかも知れない、(3)非天夭民、民中絕命、民有不若德（高宗肜日）――天が民を若死させ、與えた命を中斷するのではなく、民のなかに德にしたがわないものがいるのである、(4)天既訖我殷命（西伯戡黎）――天は既にわが殷に與えた命を終りにさせた、(5)天毒降災、荒殷邦（微子）――天がひどく災禍を降して、殷の國を亡ぼそうとしている等、商書に見える天命觀が依據すべき資料でないとすれば、かかる見解も當然かも知れぬ。また、周書にも夏・殷が天命を受けたことをいい（召誥）、また、その命を失ったことをいい（酒誥・君奭）、更に、天命の直接的記述ではないが、周公の語として、殷の成湯・大戊・武丁の時に伊尹・保衡・伊陟・臣扈・巫咸・巫賢・甘盤などの諸臣が上帝に嘉せられて、天に配祀されたことを歷敍している（君奭）。無論、周的感覺による周初からの追憶といってしまえば、そして更に周公の作爲とすれば、それはそうともとれるが、ともかくも右の記述を信ずる限り、周初の人々が、殷の諸王は天命を受け、諸臣が上帝に嘉せられたと考えたことは事實である。この事實を直接證明する同時資料は無い。ただ、卜辭の帝が至上者として降福・降禍の主宰者であることからすれば、周に到って天命觀が具體的となったとしても、こうした宗敎的政治觀が忽然として周初に創說されたとするのは、無理ではなかろうか。

ここでも一度、天命不信の意味を考えて見ると、いうまでもなく、王位は天の命ずるところであるが、天は必ずしも族統の不變的な保護者ではなく、王者たる資格を喪失した者からは遠慮なくその命を奪って、王者たるに相應しい敬德の人に更め與える。すなわち、人事に應じてその意向を變動するから、天は無條件的信賴の對象ではない、というのである。つまり、天は豫め永久在位者を決めているのではなく、人の行動によって命を左右するが、その場合、基準となるのは人の敬德であるということになる。とすれば、人の敬德は天の降命に時間的に先行するわけである。また、たとえ天命を受けて王となったとしても、その地位は不安定であり、それだけで永久の天命を保つことはでき

ず、永命を享受するためには、不斷の明德や愼罰が絕對的條件となる。ここに、天人相關々係の本質が見られるが、[42]この天人相關が政治・道德を媒介とすることも明瞭である。すなわち、宗教と政治・道德との結合が前提となっている。したがって、それは純粹の宗教制度——神のために神を信ずるといった——ではない。ということになれば、卜辭とても同樣で、殆どが王者もしくは王者に關係あるものの行動についての卜占であれば、かかる呪術行爲——それは嚴密には宗教行爲とは區別されるべきであろうが[43]——もまた凡て直接・間接の政治行爲ということになろう。金文は卜辭に比べると、稍政治性が薄いかも知れぬが、それでも大部分が王族・王臣關係者の制作である以上、多分に政治的要素を含む。一見、比較的に私的性格の濃い詩の國風や雅の一部でも例外ではない。後世の文獻についても同樣で、祭政一致といった名で君主の特權となった天の祭祀などについて、宗教の政治性ということが屢々指摘される。[44]それもその通りであるが、地下資料たると文獻たるとを問わず、殆どが支配者階級の所產であれば、それ等が政治性を帶びるのは當然のことといわねばならぬ。したがって、資料のこうした特殊性を顧慮せずに、直ちに古代宗教の政治性を强調したり、天命說を王朝交替の思想的解釋に過ぎぬとして、その宗教性を奪い去るが如き見解[45]には、無條件には從い難い。

一方、天命不信をいうばあい、卜辭以來の傳統的宗教權威への敬畏が根底にあることは疑い得ない事實である。何となれば、天への信仰と畏怖とがあればこその無常であり、不信であるからである。さすれば、それは郭沫若などがいうような天信仰への懷疑ではなく、勿論否定でもない。天意尊重の逆投影である。というのは、もし天に對する輕視とか絕對不信とかであるなら、一方において天の敬畏すべきをいい、天命の眞實なるをいうのは無意味であろう。そこで、それはあくまで天意尊重の限定內での不信でなければならぬ。

この意味から、周初における人道主義の黎明とか、內省的自覺の萠芽とかいうことも、その思想史的意義を再檢討する必要がある。[46]道德思想史の面から天命不信の故の敬德の强調が周初に始見するのは、郭沫若などのいう通りである。何となれば、郭氏もいう通り、「德」の概念はそれ以前には見えないからである。[47]また、政治思想史の面から、天は諶でなく、民意の動向によってその意志を決定するとの勸戒が周初に始見することは、傅斯年のいう通りである。[48]こうした道德・政治的自覺が、一應、周人尊禮といわれる所以でもあろう。文獻に立脚する限り、その通りである。しかし、それはあくまで卜辭や殷金文にそうした觀念が見えないという事實が基礎になっている。ところで、卜辭や金文の前述のような特殊性格から推せば、こうした記述が見えないのは寧ろ當然であろう。これらの地下資料に見えないということと、實存しなかったということとが別問題であることはいうまでもない。商書の盤庚・高宗肜日・西伯戡黎などの諸篇に見える道德・政治思想を悉く眞實とするのが不可ならば、その悉くを否定し去るのも不當であろう。その中の何れの部分が眞、何れが否ということは勿論決め難いから、やはり蓋然的にしかいえないが、かかる傳承記述に少くともある程度の眞實性を見出すことは常識的であり、また公平な態度ではないか。すると、ここでも限定された內容の地下資料を無條件に絕對視する態度が反省されねばならぬ。卜辭・殷金文に「德」字なしとする郭氏の見解が正しいならば、周金文には精々、天降喪——天は災害を降す——の觀念が見える[49]だけで、天命の無常や不信の記述は殆んど無いというのも正しい。しかし、無いのは金文の性格からいって當然で、これを基準として周書の記事を疑うのは不當であろう。とすれば、金文記事の限界は自明となろう。ただ、今述べたことと多少矛盾するかも知れないが、一般的に注意しておきたいのは、周書、特に五誥を中心とする周初の諸篇は、これまで殆ど無條件に確實視されて來た嫌いがあることである。今、細論する餘裕はないが、一般的印象からいっても、これら諸篇は周公イデーに蔽われており、多分に儒家の擴充や作爲を感ぜさせる點がある。[50]少くとも、周書の取り扱いには、こうした用意が必要かと思われる。

四

敬德・保民[51]の思想が周初に始見したとしても、天への不信が判って來て、こうした內省的自覺が向上したというものではない。宗教權威が失墜するにつれて、道德・政治意識が發展した、つまり反比例の關係にあるわけではないのである。[52]天意はあてにならぬから、敬德・保民につとめて天の永命をうけよ、というのであるから、寧ろ天命尊重の立場にあるのである。もし、かかる敬德・保民の思想を合理主義というなら、この合理主義は決して宗教權威と二律背反の關係にあるものではない。一般に、合理主義が宗教權威の排除のもとにおいてのみ成立し得るというのは、一面的な考えに過ぎぬ。古代ギリシアのヒューマニズムは神の否定のもとに起ったのではないし、西歐近世の理性論が中世教會の羈絆からの自由を契機として發展したのは事實であっても、神の存在を認めなかったのではない。周初の人々は決して天を否定しなかっただけでなく、天命を畏敬し、天の權威のもとに敬德・保民を說いたのである。また、康誥の天が「我が民に考ふ」というのも、經學史上問題のある大（泰）誓の「民の欲する所は、天必ず之に從ふ」（左傳襄公三十一年・昭公元年、國語周語中・鄭語引）や、「民の聰くに自ふ」（孟子萬章上引）というのも、天は民意を基準としてその意志を決定するというに過ぎぬ。この傾向は左傳などの民、神之主也（桓公六年、季梁の語）といった思想に發展する。しかし、別に論ずるつもりであるが、これも一部の論者[53]がいうような天と民との位置倒換でも、神の民に對する從屬でもない。周初でも、殷代からの卜占が依然として權威を保持していたことは、王室の內紛による征伐の可否を、文王の遺した大寶龜に問うた成王の卜問（大誥）や、洛邑の建都に當っての周公の卜地（洛誥）によって窺うことができる。[54]尤も、成王の鎭亂に反對する側近は卜に違うべしと主張している。一種の合理的知見とも解せられようが、これは王室の內紛という非常事態に處する一時的發言と見るべきであろう。冷靜な成王は結局、天命不僭、卜陳惟若茲（大誥）——天命に僞りはないはずだ、卜のいうところは以上の通りだ、と天命の表現たる卜吉に從うべきを强調している。[55]さすれば、周初の內省的自覺といい、人道主義の黎明といい、道德・政治意識の萠芽といっても、依然として宗教權威のもとにおいて可能なことであったのである。上帝への畏敬は卜辭以來、毫も衰えることなく、依然として周初の基本的態度であって、文化の一切が宗教權威下にあったと見なければならぬ。この見方からすれば、これまで屢々引用した、殷人尊神、率民以事神、先鬼而後禮、……周人尊禮尙施、事鬼敬神而遠之[56]というのも、後儒の禮論に過ぎず、鬼神の支配を受ける政治が禮の根源であり、また殷周制度の上に、かかる宗教的と非宗教的との實質的區別が存するわけではない。

以上は大たい尙書を中心とする考察であるが、詩についても全く同樣のことがいえる。一一の解說は避けるが、雅・頌には特に上帝の恩惠をいうものが多い反面、變風・變雅といわれるものの中には、天への怨恨や不信を愬えたものが多い。例えば、周の大夫の家父の作といわれる節南山の、……天方薦瘥、喪亂弘多、民言無嘉、憯莫懲嗟、（二章）、……不弔昊天、不宜空我師（三章）、昊天不傭、降此鞠訩、昊天不惠、降此大戾、君子如屆、俾民心闋、……（五章）、不弔昊天、亂靡有定、……（六章）、昊天不平、我王不寧、不懲其心、覆怨其正、……（八章）、等がそれで、ほぼ同樣の表現は黍離・鴇羽・正月・雨無正・小辨・巧言・板・蕩・抑・桑柔・雲漢・瞻卬・召旻などの諸篇にも見える。これ等は皆、天の本質的不信をいうよりは、自然の災害や混亂または身の禍難に遭遇して、その苦惱を天に愬え、天の冷刻性を怨むといったものが多い。[57]しかして、これら詩篇の時代は大たい西周末、厲・宣・幽王の頃である。これをもって郭沫若などは天信仰の轉換と考え、一部有識者の宗教利用に止まって傳統的天の思想は變革されなかった周初の動搖に比べると、民間にまで及ぶ普遍的にして更に深刻な動搖と見る。[58]如何にも、詩篇の詠述をそのままにうけ

取れば、郭氏のようにも解されよう。しかし、こうした詠出は國家や社會の混亂によって王室を刺るといった特殊な環境のもとの歎息から發するもので、天に對する當時の一般的にして通常な觀念を代表するものであったか、疑問といわなければならぬ。同時資料である金文について見ると、厲王期と思われる大克鼎に、「（克の）文祖たる師華父が遠いものを柔げ、邇いものを能んじて、克く皇天に友けられた」ことが見え、直接天に關係あるわけではないが、西周期の成語「（祖靈の）嚴（魂）は上にあり、異（魄）[59]は下にあり」が、同じ厲王期の虢叔鐘・士父鐘・叔向父𣪘・番生𣪘などに、完全な形ではなくとも窺われる。尤も、金文には形式的表現が多いから、これらによって天への疑惑的態度が存在しなかったとは勿論いえないが、當時の宗教的雰圍氣が西周初・中期に比して格別變っているとも考えられぬ。別に、變風・變雅の詩篇的價値が正風・正雅に減ずるというわけではないが、特殊事情下の詠述であることを併せ考えれば、その對天感情が當時の天に對する態度一般であったとは決められないであろう。さらにいえば、天に對する怨嗟の生ずる所以は、天が本來恩惠の主體であることを前提とするもので、その冷刻性の叫びは卽ち天の溫情性の逆投影と考えられる。とすれば、天への信仰は少しも動搖していないはずで、これを直ちに古代無神論の萌芽などと見る[60]のは、一面的見解に過ぎない。と同時に、この場合に限らぬが、詩そのものが情緒的表出であって、事實そのもの直敍性が稀薄であるということも、極めて一般的なことではあるが、この場合、併せて考える必要があろう。

以上を要するに、周初の天や天命に對する不信の觀念は帝や天の宗教權威に對する挑戰ではなく、道德・政治的自覺の發生も、天に對する畏敬のもとにおいてのみ可能であって、卜辭以來の宗教權威がこれによって動搖したわけではなく、寧ろ天命思想の確立——それは殷末にも存しなかったわけではないが——は、周が依然として宗教國家である事實を示唆するものと考えられる。

結　語

いうまでもなく、殷・周革命は中國古代史上の一大事件である。それは單に王朝の政權交替という政治上の事件であるだけでなく、社會・文化一般に亙る變革を齎したものと考えられているからである。王國維の「殷周制度論」はこの間の經緯を、封建制確立という政治史・文化史の面から解明したものとして注目され、學界に與えた影響も少くないのである。しかし、それ以後の古代史研究、特に卜辭・金文を中心とする地下資料研究の進展は、殷・周の際の變革が、王氏のいうような斷層的急激なものでなく、緩慢なものであったことが證明されたし、また證明されつつある。この意味からは、王氏の論も訂正を要しよう。このことは、周初の支配者たちが、周書諸篇に見るように、如何に殷の遺民を保護し、殷文化の溫存とその繼承とに腐心したかという一般的な事實からも了解できるであろう。こういう點からいっても、王朝交替が根本的な文化大革命を齎したものとは考えられぬ。しかし、このことが、その後に發展した、郁々乎として燦然たる周文化の價値を減ずるものではないことは勿論である。

本稿は天や天命に對する周初の不信觀を檢討することによって、殷・周交替の際における宗教思想の推移を見ようとしたのである。その結果は、(1)かかる不信觀は決して宗教權威の傳統を否定するものでなく、寧ろ天意の尊重であること、(2)敬德・保民の道德・政治的自覺も、一部にいわれるような政治・思想工作では決してなく、帝・天への敬畏のもとに發生したもので、この兩者が矛盾的關係にあるものでないこと、この意味から、(3)卜辭以來の傳統的宗教權威はいささかも動搖しなかったこと、また(4)西周末の混亂期における天への疑惑も、特殊環境下の怨訴に過ぎず、一般的宗教感情の變革ではないこと、という平凡な內容に終った。しかし、これ等のことは、前述の殷・周文化繼續

史觀を宗教史の面から、概括的にではあるが立證するものとはいえないであろうか。といっても、このことが周初における意識の發展を相對的に過少評價することにはならない。ただ、非文獻資料學の進展に伴う文獻資料輕視の方法的態度と、合理性と宗教性とを二律背反的關係におく態度とに、いささか抵抗を示したに過ぎない。

註

1　本書「中國固有の宗教と陰陽說——神觀念の變遷——」、參照。

2　吉川幸次郎氏「中國人と宗教」『東洋的社會倫理の性格』所收など。後に引く諸論文が示す津田左右吉氏の立場なども、基本的には同樣である。

3　たとえば、重澤俊郎氏『中國哲學史研究—唯心主義と唯物主義の抗爭史—』一四頁など。

4　古くは棐を輔と讀む說もあったが、非と解するのが定說である。

5　『尙書』中の「大」を語助に解すべきばあいが多いことは、朱彬（『經傳攷證』附「釋大」）の擧例の通りである。下引多士の場合も同じ。

6　平岡武夫氏は「弗弔天」には、天を怨むことともに、人の責任を語ることも含まれているという（『經書の成立』一八七頁）が、人に對する意味は認め難い。

7　郭沫若「先秦天道觀之進展」『靑銅時代』二〇頁。佐藤匡玄氏「詩經に於ける天の思想」『東洋文化の問題』第一號、七六頁に天命思想そのものを、殷人に對する思想工作と見る。

8　傅斯年「性命古訓辨證」『傅孟眞先生集』㈢、九一頁以下。

9　本書「釋帝・天」、參照。

10　佐藤匡玄氏は卜辭の帝の破壞的な面が捨象されて、專ら慈愛の神としての性格となったのが、詩の帝または上帝とする（前揭論文、前揭誌、一〇〇頁）が、殷・周間における帝の本質的區別は祭祀の被享性を除いては認められないようである。

11　平岡氏、前揭書、一九二・二二七頁など。

12　張氏「商周神話之分類」『中央研究院民族學研究所集刊』第一四期、五七頁、「商周神話與美術中所見人與動物關係之演變」仝上誌第一六期、一二六—七頁。

13　本書「中國における至上神儀禮の成立——宗教史的考察——」に簡單に指摘しておいた。

14　赤塚忠氏はその「殷代における上帝祭禮の復原」『二松學舍大學論集』（昭和四一年度）（後に　同氏『中國古代の宗教と文化』所收）において、敵族との戰爭や祈年祭の場合に上帝が祭られたと縷々說くが、上帝・帝が供犧を伴う祭祀の直接對象となった辭例は一つも證引されていない、何れ反論の機會もあろうが、全面的に從い難いことを豫め明かにしておく。

15　陳夢家『殷虛卜辭綜述』五八〇頁。

16　張氏、前揭論文『集刊』第一四期、五七頁。

17　陳氏、仝上書、五六四—六頁。

18　至上者が天空に住むとの觀念や Sky-god の觀念は未開社會にその例が多い。たとえば、東アフリカの Nuer 族の神 Kwoth も福禍の主宰者であるが、やはり天空に住んでいる。cf. E. E. Evans-Pritchard : Nuer Relligion, Oxford, 1956, pp. 28 ff, E. O. James : Prehistoric Religion, London, 1957, pp. 205 ff.

19　張氏、前揭第二論文、『集刊』第一六期、一二八頁。

20　天の主宰性・人格性について、津田左右吉氏は逆に儒家・道家を問わず、天は人間らしい神でないことを特徴とすると見る（「上代シナに於ける天及び上帝の觀念」『儒教の研究』三附錄三、「上代支那人の宗教思想」『滿鮮地理歷史報告』六、『左傳の思想史的研究』五二三頁など）。春秋以後の理法的天には確かにそうした一面が見られるが、それは本質的・起源的な天ではなく、その發展形態と見るべきであろう。津田氏は擬人化（personification）と anthropomorphism とを區別して、後者は中國

に見られぬとする。しかし、anthropomorphism も通常「擬人觀」と譯される。津田氏は二者をどこで區別するか知らないが、祭祀の立尸など、神が人間らしいものとされる一證となり得よう。傅斯年も金文の天令（命）について、anthropomorphism の色彩ありとしている（前掲書、二〇頁）。

21 張氏、前掲第二論文、仝上誌仝期、一二七―八頁。

22 例えば、H. G. Creel : The Birth of China, New York, 3 ed., 1954, p. 342.

23 本書「續釋帝・天」參照。

24 杜而未は帝を農業に關係ある神、天を遊牧民族の神と區別し、前者はもともと商の、後者は商と文化を異にする周の、至上者で、蒙古人の天神である tengri（tängri, tingri 等、類語多し）、トルコ人の同義語 tängäri（ウイグル人・ヤクート人にも類語あり）であるとする（『中國古代宗教研究』「天道上帝之部」二八頁以下）。杜氏の見解は天神崇拜を遊牧經濟社會の所産とする文化圈説を裏づけると同時に、周族をこの方向に置く卑見とも暗合するもので、民族學的には頗る興味深い。ただ、蒙古族と限定すると、その周族との接觸關係が、その背景として具體的に考慮されねばならず、たとえば、『詩』「出車」の玁狁討伐が示す、周初における北方族との敵對關係などを併せ考慮する必要があろう。したがって、語音や屬性の類似だけからの結論は愼重でなければならぬ。

25 郭氏、前掲書、二〇頁。

26 佐藤氏、前掲論文、前掲誌、七六頁以下。本書「續釋帝・天」參照。

27 天を、周が殷に對して、その革命現象の説明のため創說した超氏族的觀念と見る平岡氏の說（前掲書、二二一・二二五頁）も、少し意味は異るが、同じ範疇に屬する。

28 范文瀾はこの「表記」の言に本づいて、周の文化が尊禮文化であれば、當然神を尊ばないとしている（『中國通史簡編』修訂本第一編、一二〇頁）が、後述の如く、「表記」の文はそのままにはうけとり難い。

29 郭沫若は「商書」中に天または上帝の見える各篇のうち、卜辭の年代範圍外にある「微子」と「西伯戡黎」とを除いた、「高宗肜日」「盤庚」上中下「湯誓」などは、皆信じられぬとする（前掲書、六―七頁）。郭氏の意見は張西堂（『尙書引論』一九二・一九九頁）・松本雅明氏（『春秋戰國における尙書の展開』四二四頁）等に影響している。また、陳夢家も盤庚と湯誓との「天命」を周人の語と見る（『尙書通論』二〇七頁）。

30 無刻辭卜兆の性格など、この意味から檢討さるべきであろう。

31 たとえば、屯甲二五〇〇・二六九八など。二六三六は朱書だけされている。

32 董作賓「甲骨文斷代研究例」四一八頁に擧げる戩四六・一四、後上一六・六、下一・五、郭沫若「殷契餘論」一九―二〇葉に擧げる續三・一三・一など。

33 屯甲二三三六、寧二・一四五など。屯甲二三三六について、赤塚忠氏はこれを「神苑圖」と見る（前掲論文、前掲誌、三一頁）が、宗教的なものとも考えられない。屈萬里が戲刻とする（『殷虛文字甲編考釋』二九四頁）のが正しいと思われる。寧二・一四五について、胡厚宣は勞働人民の創造で貴重な藝術作品とする（『戰後寧滬新獲甲骨集』序言）とするが、また戲刻としか考えられない。

34 昭和三〇年六月七日、董作賓が東洋文庫で行った講演（藤堂明保氏通譯）による。

35 貝塚氏『中國古代史學の發展』二八〇頁。

36 馮友蘭は卜占を奴隸王が奴隸を服從させる手段であり、商代の宗教思想は强固な奴隸制の工具であったと見る（『中國哲學史新編』第一册、四七頁）。宗教全般がそうであったとはいえないが、卜占にそうした面があったことは、唯物史觀の立場は別としても、否定できないであろう。

37 傅氏、前掲書、一〇七頁。

38 貝塚氏、前掲書、二八〇―一頁。馮友蘭は「微子」の文を以て、宗教の麻醉の失效とする（前掲書、四八頁）。そのままに

はうけとり難いが、そうした一面も否定できない。

39 なお、傅氏は「酒誥」の、古人有言曰、人無於水監、當於民監、及び「君奭」の、又曰、天不可信によって、周の當時において、先世から傳承された言を周公が發揮しただけであるが、その何人なるかは不明としても、恐らく商の老成人で、革新的な中流階級に屬する者であろうとする。又曰を有言曰と解する孫詒讓（『尙書駢枝』一八葉）に從うのであるが、「天不可信」を重言したものとする王肅說が、前後の文脈から見て適解と思われる（曾運乾『尙書正讀』二二八頁）。たとい、他人の言を稱するとしても、それが殷の老成人であるとは限らない。「酒誥」の場合も同樣である。

40 かつて、私は「古代支那思想の宗教性と反宗教性」で、このことに論及した。『宗教研究』第一六六號（報告）、參照。

41 合理的思惟の展開に當って、昔ながらの宗教的觀念が跡を絕たぬのを當然とする重澤俊郎氏の見解（『支那古代に於ける合理的思惟の展開』一五―六頁）等がそれである。

42 唐君毅「先秦思想中之天命觀」『新亞學報』第二卷第二期、五頁。唐氏はこの意味から、阮元が命の初義を福祿とするのを斥けているが、實際には『詩』の「雅」「頌」等に、王が天から福祿を受けることが多く詠ぜられているので、天命を受けるのは、卽ち王たるの福祿を受けることとなるものと見て、大差ないであろう。

43 前文にも卜占を呪術と見たが、卜占が呪術であるか、否かは宗教學上問題である。嚴密には區別せらるべきであろうが、今一應、一般的な見方に從っておく。宇野圓空氏『宗教民族學』一四二頁、參照。また、周知のように、呪術と宗教との關係も、宗教學上の古くして新しい問題であるが、同樣に一連の概念と見ておく。

44 佐藤匡玄氏、前掲論文、前掲誌、一〇七頁。さらに、一般的には經學の觀點からの、重澤俊郎氏『原始儒家思想と經學』二七一頁、上代宗教の一般的傾向としての津田左右吉氏「上代シナ人の宗教思想」等。

45 津田氏『左傳の思想史的研究』五二四頁。

46 郭氏『青銅器時代』二一頁。

47 卜辭の[illegible]・[illegible]などが古くは「德」と釋されたが、「省」もしくは「省」とするのが定說である（屈萬里、前掲書、三〇頁など）。小倉芳彥氏は「省」と「德」との近緣關係を說く（「左傳における覇と德」『中國古代史研究』一七頁以下）が、文字學的には問題であろう。共通字形間に觀念の連續を追求するのは、文字解明の一方法であるに相違ないが、單なる類似形からの推論は警戒を要する。この點を除けば、右の論考は「德」概念の發展を知る上に有益である。

48 傅氏、前掲書、九一頁以下。

49 天疾畏降喪（師訇毀）、輔天降喪（䣄盨）。用天降喪于上國（㦰鼎）等。このほか、天畏をいうものに、畏天畏（大盂鼎）、敃天疾畏（毛公鼎）、斁天畏（班毀）等がある。郭沫若『金文叢攷』一一―三葉、參照。

50 この點からは、中江丑吉氏「書廿九篇に關する私見に就いて」（『中國古代政治思想』收）等、多少のゆき過ぎもあろうが、再檢討されていいであろう。

51 周初の道德・政治意識の內容は「康誥」等に見える明德・愼罰によって代表されるが、ここに敬德・保民というのも、內容的に相違あるわけではない。「保民」の語も「康誥」に見える。なお、『尙書』中の德――それは『詩』についてもほぼ同樣と思われるが――は必ずしも倫理的な意味ばかりでなく、政治、自己の職分といった內容を含むものと解すべきであろう。楊向時「尙書詞釋」『孔孟學報』第五期、一二五頁以下、參照。

52 宗教的非合理思惟からの脫出が、合理的思惟の契機となったとする重澤氏（『中國哲學史研究』一四頁）や、人民の相對的自覺に隨って天の絕對的權威が制限を受けたとする馮友蘭（前掲書仝册、五〇頁）等の見解がその例である。

53 津田氏『左傳の思想史的研究』五一一―二頁。范文瀾『中國通史簡編』修訂本第一編、一二一頁など。

54 平岡氏は成王の卜占が文王に倣う意味から殷王貞卜の素樸さを缺き、また「金縢」所見の周公龜卜の態度には三王に對する吉卜の强要が見られるとする（前掲書、二二六頁）。しかし、洛邑建都には土地の選定を直卜しているから、一概に素樸を缺くとはいえない。「金縢」の記事には、却って原始的素樸さが見られる。

55　『詩』「文王有聲」にも、武王が鎬京を定めるに當って卜占したことが見える。

56　侯外廬『中國古代社會史論』三一五頁。

57　詳細は佐藤氏、前掲論文、前掲誌、四三頁以下、參照。これ等の天や昊天の中には王を指すと見る說の存するものもあるが、說の是非は別として、冷刻な王を天とする以上、天の冷刻をいうことに變りはない。

58　郭氏『青銅時代』二七頁。郭氏は天の代理者として天を民衆が放逐することもできたと見るが、『詩』篇全般を通して、そうした革命的危機は感じとれない。なお、侯外廬も西周宗教の一大動搖とする（前掲書、三一六頁）。

59　「嚴」「異」の原義については、本書「魂魄考——思想の起源と發展——」、參照。

60　馮友蘭、前掲書仝册、五三一四頁。

古代中國の地母神に關する一考察

一

古代中國には地母神（mother earth）なる言葉は見當らないが、說文が「土」を「吐」即ち「萬物を吐生するもの」と解し、莊子達生篇や、尙書に僞泰誓ではあるが「天地は萬物の父母」とあり、淮南子精神訓や春秋感精符にも天を父とし、地を母とする語の存すること等からいって、土地が生命あるものの母胎と考えられていたことに變りはないから、一般的呼稱に從って土地神を地母神と呼んでもさし支えないであろう。これまで、中國の地母神については、社の起源や本質に聯關して屢〻論ぜられているが、社が果して地母神であるかは問題とされており、その本質を地母神とする說は必ずしも有力でない。そこで、いささか屋上屋を架する嫌いなしとしないが、改めて宗教史の立場から考察して見たい。

周知の如く、中國古代の文獻では、至上神としての天神（帝）、祖先神としての人鬼に對して、土地神は地示（祇）あるいは土示などと稱せられるが、同時に別に社または社稷の名稱が存する。溯って、金文には郭沫若も指摘する如く[1]、「地」の字は見えず、「土」も單に地土の意味に用いられているだけで、宗教的意義は有しない。さらに、卜辭にも「地」は見えず、Ω・Ωなど、通常「土」字に比定されるものが見える。まず問題となるのは、これが果して地母神であるかということ、換言すれば卜辭における地母神概念の存否である。この字は卜辭學者によって地上に樹てた土壇の形象として「土」字に解されている。かつて、カルルグレンや郭沫若はこれを牡器の形象とし[2]、郭氏は更にこれを且—𠂤と同形として、この見地から、祖・社同源說を提起したが、「土」字とすることには變りない。したがって、これを土とすることは一般に承認されたものと見てさし支えないが[3]、その性格については論爭がある。王國維は最初これを「社」と釋したが、後に說を改め「甾土」の語に本づいて、殷の先公（祖神）の「相土」とした[4]。また、傅斯年は相土としながらも、同時に「邦社」[5]とする。すなわち、人格神と自然神との合體と見るのである。これに對して、葉玉森は專ら邦社說をとる[6]。これ等の諸說をめぐる紛々たる議論の詳細は既に紹介されているが[7]、最も新しい陳夢家の見解はまだ十分に紹介されていないので、一應追加しておく。

陳氏も當初相土說を否定して社說をとった[8]。しかし、後には相土說は依然認めないが、土に先公——人格神のばあいと、某地の社神——自然神のばあいとの二類があるとする。ただし、前類の土も社であるが、同一卜辭中に他の先公と並列されて同樣の祀禮を享けているから、先公の範疇に入れるというのである。後類は甾土・亳土というのがそれであって、甾地の社、亳地の社と解すべきものとする。そして、別に唐土・象土の如く、唐社とも唐の土地ともとれる卜辭例を擧げている[9]。結局、陳氏は社を二類に分けるから、論證の過程は勿論異るが、結論において相土と社とを同視する傅氏の見解によほど接近したことになる。かくて、卜辭の土を社に比定することにはなお問題があって、守屋美都雄氏の如きも、社と見ることには贊成していない。文獻の社は悉くが土地神とは限らず、「社稷」の語によって知られる如く、集團の保護神あるいは二十五家を意味する聚落の單位のばあいもあるので、卜辭の土を直ちに文獻の社に解することには如何にも異論があろう。そこで、問題は社の本質は何かということになる。

二

社の起源に關する諸說については、既に守屋美都雄氏が紹介しているが[10]、同氏が擧げた以外に李則綱・孔令毅などのトテム說や陳夢家の高禖神との同神說などがある[11]。さらに、同氏以後においても、音韻學の面から「社」字の本質を論じた藤堂明保氏[12]や、社會史の面から周禮に見える社の制度を考察した宇都木章氏[13]などがある。私もかつて社の起源について私見を出したが[14]、語って詳かでない點があり、また多少考えが變った點もあるので、改めて考察してみたい。

守屋氏の說は何れ後に紹介するが、氏は諸說を批判した後、從來の說が社の標識となるものの形式を重要視して、それをすぐ自然崇拜に結んだのに對して、社が聚落の中心であるという社會的事實を重視し、社は原始聚落の發生とともに設けられた標識で、聚落の中心として土地占有を示すものとする。これによれば、氏の所論は小島祐馬氏[15]に始まり、新美寬・重澤俊郎・藤枝了英の諸氏[16]に繼承された說——原始集團の保護神や聖所とする——と結論的にほぼ一致する。事實、氏自身その見解が藤枝氏の所說と結局は同じであることを明かにしている。また、宇都木氏の論文は周禮所見の社を中心として、宗法制的支配下におけるその性格と機能とを考察したもので、社の起源にまで及んだものではないが、社の基本性格を宗法秩序に對する排除的な面に置く點において、守屋氏などの所論と根本的に背反するものではない[17]。かく見て來ると、社の起源や本質を原始聚落の中心と見ることは、わが國における學說の主流を成すものといえよう。しかし、同時に橋本增吉氏や佐藤匡玄氏などの土地神說[18]も存する。

今これ等について、一一詳細な批判を試みる餘裕はないが、地母神の本質を論ずるに際して、社の基本的性格を明かにするのは不可避なので、概略私見を加えることとする。概括的にいって、聚落說は社會史的考察が主であって、宗教史的な面からの解明は比較的簡略なのではないか。社の社會史的な把握は勿論肝要であるが、更に究極的には宗

敎的性格の追求によってこそ、始めてその起源と本質とを適確に理解し得るものといわねばならぬ。文獻の社に、たとい集團的性格が認められるとしても、それが必ずしも社の本來の姿を示すものとは考えられない。少し細かいことになるが、たとえば重澤氏あるいは藤枝氏が社の集團性の證據として提起する、(イ)禮記郊特牲の「唯、社事の爲めには單く里を出づ、唯、社の爲めに田するとき、國人畢く作く、唯、社には丘乘が粢盛を共（供）す、本に報い、始に反る所以なり」の文は、その前文（後引(リ)）から推して、陰陽説に影響された漢代的敍述であることが明瞭である。[19] また、(ロ)墨子明鬼下の「燕の祖有るは齊の社稷有り、宋の桑林有り、楚の雲夢有るが當し、此れ男女の屬りて觀る所なり」については、校勘の上に問題がある——兪正燮は顔之推の還冤記に、燕之沮澤、當國之大祀に作ることを明かにしている[20]——が、たとい原文のままとしても、この一文は燕國の祖が齊國の社稷に該當することを述べたもので、祖・社同源の文獻的證據とこそなれ、果して齊社の殷盛を示したものか、問題であろう。重澤氏がこの文を、齊において比較的に社の原始形式が維持された外證とするのは、齊社の比重を過重視するものではないであろうか。さらに、(ハ)詩緜の「廼ち冢土（社）を立つ、戎醜の行くところ」の毛傳に「大事を起し、大衆を動かすには、必ず先づ社に事（祭）ありて後に出づ」というのは、軍隊を動かす際に社に告げることをいうのであり、しかも祈告の動機は戰鬪にあって、大衆を動かすにあるのではないから、これが直ちに社の集團的意義の證例となるか、疑問であろう。

右三條のほか、更に(ニ)禮記祭法の「王、群姓の爲めに社を立てゝ大社と曰ふ、王自らの爲めに社を立てゝ王社と曰ふ、諸侯、百姓の爲めに社を立てゝ國社と曰ふ、諸侯自らの爲めに社を立てゝ侯社と曰ふ、大夫以下は群を成し、社を立てゝ置社と曰ふ」及び周禮州長の「若し歳時を以て州社を祭祀すれば、則ち其の民を屬めて灋（法）を讀む」の二條は祭法篇の特殊性[21]は別にしても、これ等が封建的階級禮制に本づく社の序階であることは明瞭で、社の集團性の説明とはなっても、それが直ちに社の本質的理解とはならない。州長のばあいにも同樣のことがいえよう。また、社

が殿屋を有しなかったことから、その人鬼でない證例とする(ホ)公羊傳哀公四年の「社は封なり、…亡國の社は蓋して之を揜ふ、其の上を揜ひて其の下を柴す」(ヘ)周禮大司徒の「其の社稷の壝を設けて、之が田主を樹つるに、各〻其の野の宜しき所の木を以てす」や、これと同主旨の(ト)周禮封人、及び(チ)逸周書作雒解などの文はまた重澤氏自らいう如く、原始的社の意義と構造とを説明するものではないのみならず、もし藤枝氏の説の如く、社の無屋がその集團性と聯關を有するものなら、祖廟の如きも、その最原始形態は恐らく無屋であったであろう[22]から、これを社の集團的特性と見做すのは適當でない。亡國の社の有屋が社の原始形態でない以上、これから逆算した社の無屋もまた、これ等の文獻のみから原始形式とすることは困難のようである。さらに、(リ)禮記郊特牲の「天子の大社は、必ず霜露風雨を受け、以て天地の氣に達するなり。是の故に喪國の社は之を屋す、天陽を受けしめざるなり云々」は一見明瞭な如く、陰陽説に本づくものである。文獻には社の無屋と同時に、左傳哀公七年の「曹人、或ひは衆君子の社宮に立ちて曹を亡さんと謀るを夢む」のような記述を忘れてならぬ。尤も、この社宮の解釋については問題があるが[23]、「社の宮屋」と解される可能性を否定できないであろう。ただし、私も社の原始形式はやはり無屋と考えるが、いいたいのは、社の無屋からその集團性を導出する客觀的證據がないということである。[24] しからば、亡國の社の有屋は如何なる理由によるかというに、恐らく最初は自國の社と差別するために、特に上下に柵欄を施したのであったが[25]、これが後に陰陽説に附會して解釋されるに到ったものではないであろうか。少くとも、無屋と集團性との間に直接の關係は認め難いように思われる。[26] これを要するに、社集團説が後代の文獻に本づいて、その中から陰陽説の如き、明確に後世の所産と思われる要素は、これを拂拭しながら、そこに示された具體的事實のみは、これを起源的ないし本質的形式の遺制と見做すのは、一見妥當のようではあっても、實はそこに觀念論に潤色された後世的變形ないし歪曲の存することを注意すべきである。

つぎに、守屋氏が文獻の社を分析して、合理的敍述の中においてなお行われている非合理的要素を原始遺制とする基本態度は了解できる。しかし、このばあいでも、後代的變形の存することを考慮に入れる必要のあることは勿論であるが、同時に、それはあくまで補助的あるいは間接的資料に止むべきであろうし、更に古い卜辭・金文など直接資料の分析が並行して試みらるべきである。氏は社の諸形態を検討して、墨子の菆位（叢社）の、社よりは叢に着目して社の原義をそこに見出し、叢・藂・蕝の通音から束木を以て社の原始形態とするが、これ等の字音から「社」の音は直接出て來ないことから、聚落の標識に祖先概念が附加されて「祖」音が轉化したとする。すなわち、社の最原始形態は原始聚落またはその標識であるが、後に祖靈がこれによると考えられた祖・社一致の時代があったとして、屢〻引用される淮南子説山訓高誘注の「江淮にては母を謂ひて社と爲す」や、説文「姐」字の「淮南、之を社と謂ふ」をその痕跡とする。そして、殷代の祖神祭は燔柴法から宗廟祭へと移行したという傅斯年に從い、殷初期においては既に祖・社結合していた、その分離は原始聚落の内部に有力な家ができて、社とは別個に祖廟が設けられたことによるが、「祖」の音はかくて「社」の音の中に殘ったとするのである。すなわち、氏によると、社は、(1)原始聚落の標識（束木）から(2)祖・社結合（殷初）へ、更に(3)祖・社分離へと變遷したことになる。

これによると、守屋氏が社の原形を聚落の標識に求める根據は、要するに、叢・藂・蕝といった字音の轉假關係である。かかる字音の通假を溯源的に辿る方法が、文化現象の原初形態を探る一つの手懸かりとなることは疑いないが、何分上古音の不明確な現在において、單に字音のみに本づく推論は甚だ危險といわねばならず、同時に字形の探究を伴わない時は一種の文字の遊戯に陥る懼れなしとしない。現に、同氏は「祖」音が「社」に殘ったというけれども、この兩音に通假の可能性が考えられないことは、藤堂氏が音韻學的に論證される通りである。[27] このばあい、「社」の字形について、更に考慮を拂う必要がありはしないか。如何にも、韓非子や韓詩外傳などには社主の束木の記事が見えるから、戰國から秦・漢にかけては、かかる形態の社が實在したであろうが、これが果して社の原始形態であるかは疑わしい。同氏は卜辭のΩ・亣などを土・社とすることには賛成しないが、それならその理由を説明する必要があろう。後述の如く、私は卜辭學者とともにこれを社の原形と見るが、ここには束木の形象は見られないようで、寧ろ※（賓）采（帝）等こそ束木の形象であろう。また、如何にも淮南子や説文の語は祖・社同源を思わせる[28]ものがあるが、かかる文獻資料だけでは不十分の嫌がある。そして、卜辭の祖神祭の變遷に關する傅氏の見解に本づいて、殷初を祖・社結合期とすることには、更に問題がある。今日では傅氏の見解は訂正されるべきで、土や王亥などが賓祭のみを享けているとは限らず、また上甲以下が賓祭の對象となっていないわけでもない。[29] 一歩を讓って、祖神祭祀法にかかる時代の變化が見られるにしても、それは結局、祖神に關することで、燔柴が屋外祭祀であるからといって、直ちにこれに社神的性格を認めるのは早計であろう。現に、卜辭では多くの先公・先王が燔柴——賓祭——を享けており、同時に岳・河などの自然的諸神も皆祖神と同資格において祭られている。祖神崇拜が優位を占め、純粹な自然祭祀が認められぬ卜辭の宗敎事實から考えると、卜辭以前もほぼ同樣か、更に祖神意識が濃厚であったと推定するのが至當であろう。そこで、守屋氏が聚落標識に後から祖神觀念が附加され、更に社と分離して祖廟が別個に設けられたとするのは甚だ疑問であり、少くとも、卜辭以前に單獨に宗敎的儀禮の對象となった聚落標識の如きは考えられず、寧ろ逆に祖神の觀念に社の意識が附加されたと見るのが事實に合するものの如くである。何れにしろ、守屋氏の聚落説は、氏自身決定的なものでないと斷っている——これは以後の拙論においても同樣である——が、豐富な資料に立脚しながらも、結局は字音よりの推論を主軸とする、その論證に對しては、異議を挿まざるを得ない。[30]

以上、社の起源に關する主流ともいうべき聚落説が、必ずしも賛成し難いことを述べた。他の諸説については、一一論駁の必要はなく、樹木崇拜説などが客觀的でないことは、既に藤枝氏などが論難したところでもあるが、ただ、

まだ批判されていないトテミズム説について一言しておく。李氏などが單に封建社會の社が氏族社會のトテムの變形で、社が人神である傾向が強いために、トテムの暗影を藏有するというのは全くの空論に過ぎず、また共工・句龍傳説により、これを龍トテムと考えるが如きは、決して社のトテム神としての本質に觸れるものではない。この際、注意を喚起しておきたいことは、古代中國に果してトテミズムが存在したかという一般的な問題である。古代史研究者が洋の東西を問わず、往々にして中國のトテミズムを安易に既定的事實として論を進めているが、これは宗教學的に大いに反省を要することであろう。今、この問題に深く立入るのは當を得ないので別論に譲るが、結論として、その存在を認定し得べき確實なる資料は、寡見にしてはまだ檢出し得ないことだけを指摘しておく。[31]

三

社の起源に關する諸説について私見を述べたが、ここに到って卜辭のΩが果して社であるか、改めて根本的檢討の必要を感ずる。この字が前述の如く土壇の形象で「土」字に比定でき、またそれが祭祀の對象となっており、しかもこれ以外に後世の地母神に該當し得る表現が見出されないとすれば、これを地母神と見ることは、まず許されてしかるべきであろう。尤も、全面的に卜辭中に地母神の觀念を認めないとすれば別であるが、既に岳・河などの自然神的性格の諸神[32]が存することから考えて、かかる見方は卜辭宗教の基本的事實に背反するものといわねばならぬ。しかし、卜辭の土の意義は必ずしも同一ではない。今その用例を見ると、

(1) 尞祭あるいは桒年・桒雨、または寧風・雨の對象となっているもの、

(イ) 貞尞于土、三小牢、卯一牛、沈十牛（前一・二四・三）——貞ふ、土に尞（祭）するに三小牢もてし、一牛を卯（殺）し、

十牛を沈めんか。

(ロ) 貞桒年于土、九牛（藏二・一六・一）——貞ふ、年を土に桒るに、九牛もてせんか。

(ハ) 貞勿桒年于甾土（前四・一七・三）——貞ふ、甾（地名）の土に年を桒るなからんか。

(ニ) 桒于土雨（京大B二三四一）——土に雨を桒らんか。

(2) 土地の意味となっているもの、

(イ) 東土受年、南土受年、吉、西土受年、吉、北土受年、吉（粹九〇七）——東土、年を受け、南土、年を受けて吉なり。

(ロ) 乍大邑于唐土（金六一一）——大邑を唐の土に作らんか。

(ハ) 𢀛方至于象土（前七・三六・一）——𢀛方、象の土に至らんか。

(ニ) 王其乎衆戍・𡆥・受人、叀亶土人眔劮人、又𢦏（鄴四三六等）——王其れ衆戍と𡆥・受の人とを乎び、亶土の人眔び劮の人を叀（剿）つに𢦏又（有）るか。

(ホ) 于亳土卬（粹二一〇）——亳の土に于て卬（御=禦祭）せんか。

(3) 土方（部族の名）

(イ) 土方侵我田十人（菁六）——土方が我が田を侵すこと十人。

(ロ) 伐土方、受㞢又（後上一八・一）——土方を伐つに、受けて又（祐）㞢（有）らんか。

等である。右の中で、直接宗教行事の對象となっているのは(1)である。このばあいの土は既に社と解されている。しかして、文獻の社が聖所となっていることは勿論であって、行政單位の社も存するが、やはり宗教的社を以て早期のものと見るべきであろう。そして、文字構成上においても、「社」は「示」と「土」とを字素とするが、[33]示はいうまでもなく宗教的な意味であるから、「土」から「社」が繁化したことは、且—祖、帝—禘、鬼—魂 石—祏と同例で

ある。とすれば、社は卽ち土の祭祀を意味しなくてはならぬ。さればこそ、詩の冢土は冢社であり、殷土は殷社であり、公羊傳の諸侯祭土は祭社である如く、土・社通用するばあいが多い。この意味から、同じく祭祀の對象となっている卜辭の土が社と無關係とはどうしても考えられない。字音の面からいっても、土と社とが諧聲に屬することは、藤堂氏の指摘の通りである。すなわち、卜辭の土の原始形とすることに些かの不都合もないはずである。もし、守屋氏に從ってΩ—土—社の聯關を認めないとすれば、卜辭の且を祖—祖神の意に解することも認められないこととなる。さすれば、一般に甲骨文字を、その發展系路を辿って後代文字に比定する工作それ自體が無意味となろう。ところが、卜辭の研究や殷墟遺址の調査が進むにつれて、卜辭の諸事實と文獻の記述との符合が案外に多いことが明かにされ、[34]民國初頭以來、古史辨一派によって無視されかかった古典の信用性が、部分的ながら恢復されんとしつつある現在において、かくの如き態度に出ることは正に時代錯誤といわねばならぬ。いささか話がわき道に外れたが、とも角、卜辭の「土」を「社」字に解することは承認さるべきものと信ずる。[35]ただし、卜辭の「社」の內容について問題があるのは前述の通りであるが、(1)の土は桒年・桒雨の對象となっている點において、他の先公祖神と本質的な相違が見られないのみか、これ等諸神と同一辭に並卜されていることは、陳夢家も指摘[36]する通りであり、これが陳氏が(1)を先公に、(2)(3)を自然神に配分せざるを得なかった所以である。(2)(3)を土地の意にとるか、某地の社とするかについても議論があるが、何れにしても純宗教行事の(1)と若干ニューアンスを異にすることは明かである。(1)(2)(3)ともに武丁刻辭に見えているから、この何れが早義であるかを決定するのは困難であるが、かく卜辭の土に數概念が存することは、既にそれが最原始概念でないことを示唆するものといえよう。[37]しかしながら、宗教的要素が凡てに優先する一般古代社會事實から推論して、(1)のそれが少くとも後義でないことは認められねばならぬ。かくて、卜辭の土はやはり本質的には土地神であり、後世の社はその傳統を受けるものと見て誤りないであろう。この意味から、社の土地神起源説をとる橋本增吉・傳斯年・佐藤匡玄諸氏の見解は再檢討に値いするものと考える。ただ、これ等の諸説が出た頃は卜辭の資料や研究が今日ほど十分でなく、また祖・社の字音に關する科學的檢討が進んでいなかったので、陳氏や藤堂氏のような綿密な分析が試みられなかったのは、無理もないことである。

そこで、私は社の原初形態はやはり土地神と見るのであるが、ここに無視できないのは、既に卜辭の土に祖神的性格が見られるということである。これは傅斯年や陳夢家の説くところによっても明かであるが、岳・河などの他の自然的諸神についてもいえることであり、かつて指摘[38]したように、卜辭宗教の特色をなすものである。このことは卜辭以前の祖・社合一形態を推定せしめるものと見得るであろう。前述の如く、卜辭では土と且とは區別されており、また石璋如によれば、殷墟の建築遺址において、氏の所謂る乙組なる一基址グループは東にあって左に、丙組基址は西にあって右に屬する。乙組の多數は房屋を有したものの如くであるが、丙組は土臺だけで、祭所を想定せさる。そして、前者の規模は後者に比して大きい。石氏によれば、この情況は周禮小宗伯の右社左祖の記述を髣髴せしめるという。[39]しかし、この丙組基址が果して後世の社に該當するものか、これだけでは疑問であるのみならず、石氏によれば、右二組の年代は、夯（灰）土があって既に武丁期に建築が開始されたと思われる甲組に對して、帝乙の晩年か、帝辛初期の建築であろうという。[40]既に、これ等の基址が一時に建設されたものでないとすれば、これを右社左祖に比定することには幾分無理がある。しかし、とも角も宮廟と別個の土壇基址の存在は卜辭且・土の對比を裏づけるものといえよう。ここで、臆測を逞しくすれば、且が本來祖神の木製屋內標識であるのに對し、土は同じく祖神の土あるいは石製の屋外標識ではなかったのか。さらにいえば、死者埋葬後の土塊による標識——換言すれば土塊を質料とする人鬼の表示——これが祖神標識の最原始形式ではなかったか。それが、後に墓葬とは別に宗廟が設けられるに及び、屋內標識として別に且が出現したのではないか。勿論、これは單なる推測に過ぎないが、卜辭Ωの祖神的性格は、且・

土一體から後に土が分離して純土地神となる過程を示すものとも考えられよう。

この土塊祖神標識が後に――恐らくはその質料が泥土であったことにも關係があろうが――祖神の安住する土地神の概念に轉化して（第一次發展）、土地そのものの神聖性が强調されたのではないか。すなわち、土地崇拜の原本形態は土地一般に對する觀念的崇拜や信仰ではなく、死者や祖神に對する崇拜の轉化したものと見るべきである。吳其昌はΩの本質について、土塊で作った祖神の形狀でこれを禮拜するものとし、貴州省の土人あるいは苗族の間に、今日なお土塊に顏を畫いたものを地上に樹てて周圍に樹木をめぐらし、土民相集ってこれを拜禮する習俗の存することを述べている。[41] これは勿論現在のことではあるが、正に上記の過程を示すものとして興味深い。祖神崇拜がその起源において自己の部族祖先に限られる以上、土地崇拜の對象も本來は自己部族の土地という狹範圍に制約されたものと考えられる。一般に、古くは神々の活動力と支配權とは一定の土地制約を受け、神々はある一定の固定聖所に棲住することを餘儀なくされた。そして、ある神の土地はその禮拜者たちの土地に相當するものであって、その意味から外國の土地は不淨とされた。[42]

この土地神の聖所たる社が精神的にも部族團結の中心であったことから、そしてまた農業の發展及びこれに伴う都市國家の成立などの經濟的條件の故に、集團の保護神と見なされるに到った（第二次發展）のであろう。以上の見地から、文獻の社の早晚を排列すれば、前引墨子や說文などの祖・社同源を思わせるものは、かなり古い傳統を有するものと見られ、詩の冢土・殷土、公羊傳の諸侯祭土などは第一次發展形態に屬する。周禮大宗伯の社稷・五祀・五嶽を始め、小宗伯の右社左祖や尙書甘誓の「命を用ふる者は祖に賞し、命を用ひざるものは社に戮せん」等も同樣である。そして、祭法の大社・侯社などや郊特性の「社事の爲めには畢く里を出づ云々」、春秋の觀社などは第二次發展形態である。尤も、かく機械的に配當することには勿論問題があろうが、社の發展系列からいえば、ほぼ右のようなことになろう。守屋氏などが重要視される叢社や束木の社の中には、既に祖廟と對比されているものもあって、土地神の標識として相應しくないから、社主の原初形態とするのは無理であろう。

以上、別個の見地から祖・社同源論を提起したが、これは勿論推論に過ぎない。しかし、右の事實を傍證し得る一般的事例はこれを見出すに困難でない。すなわち、ロバートソン・スミスは全般的に聖所の特徵が神の機能についての觀念の發展を決定する重要役割を演ずることを指摘し、[43] またクーランジュは、死者の靈魂が天上に住むとするのは比較的新しい思想で、古くは死者が墓の中で生活し、靈魂は肉體と分離しないで遺骸の埋所の一劃と永久に結びつく、ギリシア人は死者に好んで地下の神なる名稱を與えたといい、[44] 更にグラネは私見とは若干異るが、先祖の祭祀が墓の祭に轉ずる傾向とともに、それが地所の祭祀に近づくこと、更に死者が大地の神々とともに地下の生活を送っているという考えが現實的信仰となることを說いている。[45] これ等を直ちに古代中國の宗教現象に適用することは、勿論問題もあろうが、一般に祖神崇拜と土地崇拜との無關係でないことを示唆するものと見得るであろう。

結語

地母神としての社の本質が祖神崇拜に溯源することを述べたが、卜辭から金文に降ると、土は地土の義に用いられており、地母神としての土または社は見出せないようである。これは金文の性格の然らしめるところで、これによって地母神としての土・社觀念の消滅を云々するわけにはゆかない。また、卜辭においてもそうであるが、郭沫若もいうように、金文にはまだ「地」の字は見えない。文獻において、地示（祇）と社あるいは社稷とが區別されているのは周知の通りであって、禮記曲禮に、天子祭天地、諸侯祭社稷というが如きはそれである。すなわち、地示の祭祀は

天子の特權とされ、諸侯以下は社を祭り得るに過ぎない。かかる地母神の二重性格は、明かに封建禮制の整理に伴う分化現象であり、そこには多分に儒敎禮學者の作爲に成るものが多く、所謂る經學的事實ではあっても、その悉くを歷史的事實とするわけにはゆかない。かかる分化の過程及び地示と社との關係、あるいは社の行事及び社主の問題など、論ずべきことは多いが、何れも別論に讓る。

註

1 郭氏「金文所無考」『金文叢考』收。

2 B. Karlgren : Some Fecundity Symbols in Ancient China, Stockholm, 1930. 郭氏「釋祖妣」『甲骨文字研究』收。

3 小島祐馬氏もこの字を土とするが、上部は社主を藏する土壇、土の點畫は犠牲の血滴と解する（『古代支那研究』三一頁）。しかし、上部は單なる土壇と見れば足りるし、また點畫は『周禮』「大宗伯」の社稷の血祭や示（示）祭（祭）等の點畫からの類推であろうが、これ等の點畫が犠牲の血滴であるか、疑問である。孫海波は土塵の形象と見る（『甲骨文編』一三、五葉）が、點畫を伴う「土」字の少いところからいって、單なる增繁形とすべきであろう。

4 王氏「殷禮徵文」及び「殷卜辭中所見先公先王考」『觀堂集林』卷九、『戩壽堂所藏殷虛文字』考釋、一葉同じ。

5 傅氏「新獲卜辭寫本後記跋」『安陽發掘報告』第二期。

6 葉氏『殷虛書契前編集釋』卷一、八葉。

7 守屋美都雄氏「社の研究」『史學雜誌』第五九編第七號、島邦男氏『殷虛卜辭研究』二二九―三一頁。

8 陳氏「古文字中之商周祭祀」『燕京學報』第一九期、一一六頁以下。

9 陳氏『殷虛卜辭綜述』三四〇―一頁、五八二―四頁。

10 守屋氏「社の研究」。

11 李氏「社與圖騰」『東方雜誌』第三二卷第一三期。孔氏「論社稷」『說文月刊』第二卷第八期、「明代郊祀儀制雜聞」、仝上誌仝卷第五期。陳氏「高禖郊社祖廟通考」『淸華學報』第一二卷第三期。

12 藤堂氏「祖と社の語源について」『東京支那學會報』第三號。

13 宇都木氏「『社に戮す』ことについて――周禮の社の制度に關する一考察」『中國古代史研究』收。

14 本書「社の起源とその變遷――句龍傳說批判――」、參照。

15 守屋氏は小島氏說を引いていないが、小島說は前節所引の如く、卜辭の「土」字を解して、土地の土から社を示す「土」字が出たのでなく、逆に社を表わす土から土地の土が出たとする（前掲書二九―三一頁）。

16 新美氏「魯の亳社に就て」『支那學』第八卷第四號。重澤氏「春秋時代の社に對する信仰及び其の起源」、仝上誌第九卷第二號、藤枝氏「社の原始的形態について」、仝上誌第一〇卷第二號。なお、松本雅明氏も社を聚落の聖地とする（『詩經諸篇の成立に關する研究』第八章第四節四、參照）。

17 守屋氏の論文は社の起源を說くことに重點があるように思われるので、この點、宇都木氏のそれとは立論の態度を異にすることは勿論であるが、その本質論において、やはり一致するものと見ていいであろう。

18 橋本氏「支那古代の社稷について」『東亞經濟研究』第二〇卷第三號。佐藤匡玄氏「支那思想の風土的性格」(上)『支那學』第一一卷第三號。

19 藤枝氏もこれが陰陽說に本づく後代の說明であることは認めて、社無屋の事實だけをとる。かかるばあい、この事實を本質解明の證料とすることは、さし控えるのが宜しいのではないか。

20 兪氏『癸巳類稿』卷二、二八葉。

21 祭法記述の禮事實が禮記の他の諸篇や禮文獻と著しく異るのは、屢々指摘されるところであり、この點から、祭法の價値を

否定する學者も淸朝以來多いが、かく一概に斥けるべきでなく、國語の系統をひく別派の禮と見るべきで、かつて廟制について、このことを指摘したことがある（本書「廟制考――制限廟數の問題――」、參照）。

22 廟の原初形態は特設されない寢・廟同屋であったと考えられる（本書「廟制考」）が、卜辭に先公・先王が岳・河・土などの自然的諸神とともに賓祭の對象となっていることからいえば、別に廟の無屋を認めることができる。殷先王の田・㔷・㔸など、室中に祭ったものを傅斯年は別系統とする（「新獲卜辭寫本後記跋」）が、このばあい參考となる。

23 この社宮を社の室屋ある者とする鄭衆説に對し、圍牆とする反論があることは、藤枝氏も引用する通りである。孫詒讓も宮を壇壝（壇の土埒）と解している（『周禮正義』巻一一、一九葉）（金鶚『求古錄禮說』巻一三、三七葉、同じ）が、もし單に圍牆の意なら、社宮という必要はないであろう。

24 卜辭に水于社宰（藏一四・三）――社に水するに宰もてせんか――の語が見える。陳夢家はこれを水を以て寢を洗うと解し、社にも宮室あることを指摘している（「商代的巫術與神話」『燕京學報』第二〇期、五五〇頁）。陳氏説の當否はなほ檢討の餘地があって、すぐに贊成するわけにもゆかないが、一應考慮に入るべき見解である。

25 孫詒讓も、蓋編木爲壁、蔽其四面、如今之柵欄といっている（前揭書巻二六、五一葉）。

26 重澤氏は部族神としての社は、家族神としての祖に先行するという。如何にも、宗族の發達は部族組織に後行するものであり、古代社會組織の單位が家ではなくて部族にあることも了承できるが、祖神は必ずしも宗族神に限定する必要なく、宗族分裂以前の廣範圍な部族組織にあっては、部族の祖神が部族神として崇拜の對象であったと考えるのが、上代社會事實により適切であろう。同氏が宗廟祭祀の排他性を示すとする『左傳』僖公一〇年の「神は非類に歆けず、民は非族を祀らず」や「喪服小記」の「五世にして遷るの宗有り」及び「庶子が祖を祭らざるは、其の宗を明かにするなり」等は何れも封建制下における宗族組織確立以後の事實に屬する。社の普遍性や平等性は封建的土地觀念に伴い、祖廟に比べてその權能を著しく擴大したことに起因するものと見るべきであろう。

27 藤堂氏、前揭論文。

28 陳夢家も、章炳麟の『新方言』三の「今、山西の汾州、母を謂ひて姐と爲し、湖南、別に祖母を謂ひて唉祖と爲す」を引き、「今、粤人、母を呼びて姐と爲す」といっている（「高禖郊社祖廟通考」）。

29 陳夢家『殷虛卜辭綜述』三六〇頁、及び本書「卜辭賓祭考」、參照。

30 宇都木氏の論考については、起源的考察でないので述べなかったが、前述の如く、社の本質に對する基本的見方は上記各氏と根本的に變らないようである。

31 古代中國におけるトテミズムについては、松本信廣氏に「支那古姓とトテミズム」（『史學』第一巻第二號）の論考が、外國においても、古くラウファー以下、グラネ・マスペロ・エルケス等の論考があり、郭沫若は金文の圖形文字をトテムと解し（『殷周靑銅器銘文硏究』等）、また李玄伯『中國古代社會新硏初稿』の中にも社會史的な面から考察した「中國古代圖騰制度及政權的逐漸集中」なる一論がある（國分直一氏「戰後臺灣に於ける史學民族學界」『東洋史硏究』第一一巻第二號、參照）。しかし、これ等は何れも類似現象の表面的徵引に止まり、トテミズムの本質に立入った考察でない嫌いがある。この點、ホロートが動物が種族守護神として崇拜された可能性が認められないことから、東アジアにおけるトテミズムの存在に疑問を提出しているのは傾聽に値する（Cf. De Groot : The Religious System of China, Leide, 1901, Vol. IV, p. 271）。一般に、トテミズムの普遍性や過重視についての疑問は、ハートランド（『原始民族の宗敎と呪術』中井龍瑞氏邦譯、二四八頁）や、アンケルマン（「自然民族の宗敎」ソーセイ『宗敎史大系』篠田一夫氏邦譯、二四五頁）等の注意するところであるが、ゼームスもまたその非普遍性を强調している（E. O. James : Prehistoric Religion, London, 1957, p. 234）。

32 自然神的性格というのは、純粹の自然神とは見られないからである。後述、參照。

33 說文の示す䄍が後出の字であることはいうまでもなく、この字を一證とする社の樹木崇拜起源說の信じ難いことも勿論であ

34 卜辭の四方やその風の名稱が、山海經や堯典などとほぼ一致することは屢〻指摘される通りである。陳夢家『殷虛卜辭綜述』五八九頁以下、參照。

35 卜辭の且が必ず且甲・且乙の如く連言されるのに對して、祭祀を受ける土が單獨に用いられることも、その土地神であることを示すものといえよう。

36 陳氏、前揭書、三四〇頁。

37 一般に、甲骨文字が必ずしも原始文字でないことは唐蘭（『古文字學導論』上編、二八葉）や董作賓（『小屯』第二本「殷虛文字甲編序」一一頁）等も指摘する通りである。

38 本書「古代中國における靈鬼觀念の成立」、參照。

39 石氏『小屯』第一本「遺址的發現與發掘」乙編「殷虛建築遺存」二〇頁。

40 石氏、仝上書、三三二頁。

41 吳氏「殷卜辭所見先公先王三續考」『燕京學報』第一四期、二七―三一頁。

42 R. Smith : Lectures on the Religion of the Semites, London, 1927, pp. 92―93.

43 R. Smith : op. cit., p. 136.

44 F. de Coulanges : La cité anitique, 8ᵉ éd., Paris, 1880, pp. 8, 12, 16.

45 M. Granet : La religion des Chinois, Paris, 1922, p. 135. マックカロックも墓としての地土が死者の住所であることから、土地神が死者と關係あることを指摘しており（E. R. E. Vol. V, p. 131）、またブレーカーも古代宗敎において土地が死者の住所と考えられることを指摘している。C. J. Bleeker : The Mother-goddess in the Religions of Antiquity, Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo, 1960, p. 73.

追記 臺灣中央硏究院の凌純聲氏に右の拙論と關聯する論文二つがある。「臺灣土著族的宗廟與社稷」（『民族學硏究所集刊』第六期、民國四七年）と「中國祖廟的起源」（仝上第七期、仝四七年）とがそれである。凌氏はこの兩論において臺灣未開族との比較から、古代中國における祖・社を同一としてカルルグレンや郭沫若の且即牡器說を認め、土地神崇拜は中國や古代アジアのみならず、太平洋沿岸にも分布せる最古の宗敎で宗廟の別設は後起に屬すること、ポリネシアの Marae（廟）が祖・社一源の形態を保存すること等を指摘している。凌氏の論には檢討を要する點なしとしない。殊に、單なる臺灣土族との比較において、古代中國に Phallism を認めること等は問題であろうが、祖・社同源を以て社の原初形態とするのは、右の拙論と暗合するもので、頗る興味深い。なお、凌氏はその師 Granet も祖・社一源說を持していたことを述べている（前引）。

補記 津田左右吉氏も社が土地を祀ることとなったのは後世の考えで、本來は宗敎的・呪術儀式を行う聖所であったとする（「上代支那人の宗敎思想」『全集』第二十八巻、二〇七・二三三頁）が、これは前揭の聚落說に屬するもので、社の第二次發展形態と解すべきであろう。

社の起源とその變遷——句龍傳說批判——

一

私は先に古代中國における地母神の本質について考察し、社の起源や本質は、通常いわれるような原始聚落の守護神や聖所、または標識ではなく、土地神（earth God）がその實體であるが、更に溯源的に考えると、この土地神は祖神崇拜に始源するのであって、社の集團性や宗教的秩序に對する排除的な性格は、その發展形態と見るべき旨を明かにした。[1]

もし、以上の考察に誤がなければ、右の事實が示すように、社の實體は時代を逐うて變遷したことになる。さすれば、更に進んでその變化の過程を明かにすべきであるが、かかる過程の消息を示すものとして句龍傳說が考えられる。そこで、改めてこの傳說を中心として社の變遷を考察することとする。

周知の如く、句龍傳說の基本的文獻としては、(1)左傳昭公二十九年の「共工氏に子有り、句龍と曰ひ、后土と爲る」(2)國語周語の「共工氏の九有（州）に伯たるや、其の子を后土と曰ふ、能く九土を平ぐ、故に祀りて以て社と爲す」及び(3)禮記祭法のほぼ同様の文である。[2] 共工・句龍は語源的には即ち鯀・禹傳說の翻案に過ぎないわけである。[3]

さて、左傳昭公十七年に郯子の語として「共工氏、水を以て紀す。故に水師と爲りて、水を以て名づけたり」とある。これに本づいて杜預は前引左傳昭公二十九年に「共工は大皡の後、神農の前に在り。水を以て官に名づくるは、其の子句龍、能く水土を平げたればなり。故に死して祀らる」と注している。[4] 問題はこの水官の子にして水神となった句龍が、何故に社神に祀られたかということである。[5] この疑問に對して、藤枝了英氏は治水の公共性と社の公共性との間に必然的關係を認め、治水事業が社を結合の中心とする集團的共同事業として始めて可能であったことに本づくとする。[6] 如何にも、治水事業が公共性を有することは古今の變らざるところであるが、單に公共的ということのみを以て二者を關係づけ得るか、もし關係づけ得るとすれば、それは相當に進歩した頃の思想に本づくものでなければならぬ。何となれば、治水工作は高度の文化水準を前提とするとともに、藤枝氏などが社の本質とする原始集團の保護神と水神との結合ということは、宗教的には二次的現象と見なければならぬからである。盤庚の遷都などの事情から推しても、殷末期において大規模な治水工事が行われたとは考えられず、洪水の災害に對しては、當時なお概して受動的であったと見るのが至當であろう。殷墟の遺址からは三十一條に亙る水溝が發見されているが、總長六百五十メートルに過ぎず、またその構築の情況は積極的治水工作を經たものとも考えられないのであって、[7] 陳夢家も溝洫灌漑の設備を疑問としている。[8] して見れば、鯀・禹の治水傳說は、周以降において積極的治水法が確立した後の所產と考うべきであろう。したがって、所謂る公共性を以て治水と社とを聯關せしめ、以て共工・句龍社神說の素因とする藤枝氏の所論は素朴社會の事實に相應しからぬものと見なければならぬ。

以上のことが認められるならば、同氏がまた土神としての社は水神としての社に後行すると見るのも、同様に適切でないこととなる。現に、卜辭にはΩ（土）——社神丂（河）——河神とが並在しているではないか。治水を俟って土地が整備され、ここに始めて土神の觀念が生起したというのは一見論理的らしいが、治水そのものが既に土地の整備を前提とする事業、換言すれば土地のための治水工作である以上、水神を土神に先行せしめるのは、寧ろ宗教現象の發展系列に逆行するものといわねばならぬ。また、藤枝氏は社を今孝經說の如く土地神とすれば、社の軍事・日蝕などの行事は陰陽說を用いなくては說明できないとし、かかる觀念は農業經濟の段階にあって、土地が唯一の生產手段としての重要性を增加した後の現象とする。[9] ところで、氏はその農業經濟の段階が具體的に何れの時代を指すか、明言されていないが、文獻によって社を土地神とする信仰の古さは證明されぬというところから推して、まず周以降と考えるのであろう。しかし、周知の如く、殷卜辭時代は既に農耕社會に入ったものと見てさし支えないから、氏の原則に從うとしても、土は既に土神として扱われたこととなる。事實、卜辭のΩは土地神と考えざるを得ないことは、前論に考察したところである。したがって、文獻によっては社の土地神的本質が證明されぬとしても、その土地神的性格の古さは認めざるを得ない。もし、同氏に從って社の土地神的要素が古くないというのなら、その集團性についても、全く同様のことがいえるであろう。そこで、社の本質理解のためには、文獻から溯って前文獻時代について見る必要があるわけであるが、その結果は上述の通りである。藤枝氏の所論は社の土地神的性格を、農事の祈願という經濟的觀點からの一局部に限定し、軍事・日蝕など社の行事にのみ比重を置く嫌いなしとしない。

二

かく、治水神としての句龍と、土地神あるいは集團神としての社とを關聯的に說明することが無理であるとすれば、二者の關係はこれを如何に理解すべきか。前引、句龍を以て社神とする左傳・魯語・祭法については、經學者間に、(1)人鬼とする賈逵・馬融・王肅・許愼說と、(2)五土の神とする今孝經說・毛傳・鄭玄說とが對立し、[10] 爾來、經學者間に聚訟の的となっている。今、(2)を代表する者として鄭玄の見解を檢討すると、駁五經異義に「社は五土の神、能く萬物を生ずる者、古の大功有る者を以て之に配す」といっている。そして、后土については周禮大宗伯に注して土神とし、禮記檀弓では社と解している。一方、月令においては社を后土とし、周禮大司徒の社稷を解しては后土及び田正の神とし、中庸においては「社は地神を祭る、后土を言はざるは省文」とする。かくて、鄭玄は一方では后土を土地神とし、また別に社と解する。この鄭玄の解は后土と土神・社神とを區別したようでもあり、同視したものとも見られる。したがって、その弟子の趙商及び田瓊が三者の關係について疑問を懷くに到ったのも當然であるが、鄭玄はまず、(イ)趙商に答えて「后土が社となるというのは、轉じて社神となるの意である」といい、また「句龍はもともと后土であったが、後にこれを遷して社としたのである、大宗伯注では后土を土神とはいっているが、社とはいっていない」とも答えている。[11] ついで、(ロ)田瓊の問に答えて「元來、后土は土官の名であるが、死んで社神として祭ったが故に后土を社といったのである、一方、句龍は后土の官となり、後に轉じて社となったので、世人が社を后土というようになったのも怪しむべきでない、かくて三者は（各〻そのばあいばあいに定めればよいのであって）固定させる必要もあるまい」といっている。[12] これによって判るように、鄭玄の解答は頗る曖昧で要領を得ていない。(イ)においては、如何にも后土と社とを峻別したようであるが、(ロ)においては必ずしもそうでない。また、前引の如く、駁異義では社も五土の神とし、檀弓・月令・大司徒・中庸などでも、さほど嚴密に區別しているとも考えられない。[13] しかし、鄭玄のかかる不鮮明な態度も當然であろう。というのは、經傳そのものにおいて土神（地祇）と社神とが峻別されていないからである。今この問題には深く立入らず、別論に譲るが、[14] 元來この兩神は同一神——卜辭のΩ——であったのが、封建禮制の複雜化に伴い、土地神（地祇）と國家神（領土神）としての社とに分化したのであろう。后土は即ち五官の一つで土地を司る者であるから、社神とは勿論別個の存在であるが、社神がもともと土地神から進化したものであるところから、二者が混同されるに到ったのも、あるいは當然であろう。句龍が后土の官となり、更に社となったとい

うのは、この區別を前提とすることは勿論であるが、句龍が后土となったために、更に後に社神となったとするもので、換言すれば社は本來土神（今孝經說）であって、人神（古左氏說）ではないが、人神[15]である句龍が社となったために、兩者の混淆が起ったというのである。しかし、この社神・人神の區別に對する鄭玄の態度は、前引王瓊に對する、欲定者定之、亦可不須の語から見ても、消極的といわねばならぬ。

今文說を斥けて古文說をとる王肅の鄭玄に對する反駁論の要旨は、(イ)禮記禮運に「社を國に祀るは、地利を列する所以なり」の語が見えるが、社がもし地神なら「地位を定む」というべきである、(ロ)天子の祭天地と祭社とは服冕において區別されている、また天子は庶民をして社を祭らせる、社がもし地神なら庶民が地を祭り得るはずがない、(ハ)尚書召誥に「牲を郊に用ふ、牛二」とあるが、これは后稷を天に配するが故に二牲を用いるのである。ところが、また別に「新邑に社す、牛一・羊一・豕一」とあるのによれば、句龍のみを祭り、別に配祭者がなかったことが判る。(ニ)后稷を天に配することは孝經に明文があるが、后稷は天と稱しない、しかるに祭法及び左傳には句龍が祀られて社となっているが、社に配すとはいっていないから、社即ち句龍であることが判る、(ホ)(a)春秋說に鼓を社に伐って上公を責むとあるが、地を責むといわないから、社が上公であることは明かである、[16](b)鄭玄が月令や孝經では社を后土と同視し、「句龍、后土と爲る」といいながら、また「社は后土なれば句龍なり」というのは矛盾である、以上の五條である。[17]鄭・王のこれ等相反する二說をめぐって、また後學の間に論爭が展開されているが、これ以上の發展を見ていない。[18]

三

以上、社神の本質に關する鄭・王說を見て來たが、既に觸れたように、鄭玄の態度は極めて曖昧であるにも拘ら

ず、これを人鬼と見ない點においては一貫したものの如くである。そして、王肅の反駁は皮錫瑞も指摘するように[19]、相當無理な點が存する。しかし、翻って考えると、社神を句龍とするのは決して理由なしとしない。鄭玄が社を五土の神として古の大功ある者を以てこれに配するという、その配者は句龍を指すものと考えられるが、后土であった句龍を社に配したがために、后土を社と稱するに到ったとするのであろう。しかし、王肅の反駁(ニ)にも指摘しているように、左傳（昭公二十九年）・魯語・祭法など、皆配祭のことをいわぬ。元來、配祭というのは、祭祀の對象の複合性ということから考えても、相當進化した宗教現象というべきである。そこで、單に前掲三文獻のみに立脚すれば、王肅說は決して誤謬というを得ない。しかし一方、社神が本質的に土地神であることは、既に考察した如く、疑いない事實である。そこで、鄭玄の五土總神說は、それが五行說に立脚するものとはいえ、根本的に誤謬で[20]あるとは片づけられない。

思うに、句龍傳說の生ずる所以は、その原始形態において祖神的性格を有する社が具象化されて、治水に功ある句龍が部族神として、これに充當されるに到ったのではないか。かく考えると、王肅の人鬼說はその所論に若干の無理があるとしても、社の早期形態を示唆するもので、敢て不當とはいえないであろう。句龍說は固より洪水傳說成立後の所產と考えられるが、原始社の殘滓と見ることができる。ところが、(1)土地觀念の發達、殊に土地を基盤とする農業經濟の發展に伴い、社の祖神的性格が脫落もしくは排除されて、詩・書に見るが如き自然神的要素のみが强調せられるに到り、更に、(2)封建制の確立に伴い、周禮・禮記や左傳などに見られるような國家神あるいは集團の保護神へと轉格したものであって、社稷の語によって表現される社は、即ちこの頃の所產である。ここに到って、地祇と社神とは王制・禮運に「天子は天地を祭り、諸侯は社稷を祭る」といわれる如く、明瞭に區別されるに到ったのである。[21]社のかかる變遷は本來祖神であった卜辭の帝が、周に入って自然神的性格を包有するに到ったのと同樣、信仰對象の

政治的・社會的變格ということができる。[22]事實、天子の祭地と祭社との間には、儀節上にも差等が設けられているにも拘らず、たとえば郊特牲に「社は地を神とする所以の道なり、地は萬物を載せ、天は象を垂る、財を地に取り、法を天に取る、是を以て天を尊びて地を親しむ」という如く、經傳中に郊・社並稱するものが多い。[23]かくの如きは固より陰陽說に本づく天地對立觀念であるが、社を以て地祇を代表したものであって、國家神としての社の優位を示すものと見得るであろう。[24]

かかる社神觀の背景をなすものは、勿論所謂封建國家——最近いわれるように實は都市國家と考うべきであるが——の整備であろうが、封建制の基盤が土地制度の確立にある以上、集團の保護神とはいえ、土地神的性格を全然逸脫しているものでないのは當然である。經傳所見の社の意義の不統一[25]の根本原因がここにある。屢〻引用される祭法所見の、王より大夫に到るまでの社の分類「王、群姓の爲めに社を立てて大社と曰ひ、王自らの爲めに社を立てて王社と曰ふ云々」は、全く階級的存在となっているが、これ等の社に集團の保護神とともに土地神（領土神）的意義を認めないわけにゆかないであろう。[26]楊寬が春秋時代の社について「社神は一國の神たり、領土有り、民衆有り、一地を主宰する權能有ること、實に一國の人君と異る無し、此れ社神が最も先に演變して、古史中の人主となれるを得し所以なり」[27]といっているのは、この間の消息を適切に說明したものと見得るであろう。かく、社が集團神となるに及んで、政治的背景に本づくその比重はいよいよ擴充せられたのであって、左傳やその他に見える社の行事の重要性も、かかる理由によるものと考えられる。郊特牲の「唯、社事の爲めには畢（ことごと）く里を出づ、唯、社の爲めに田（かり）するとき、國人畢く作（ゆ）く」というのは、勿論當時の社が集團行事の聖所であったことを示すものであるが、このばあいにおいても、社神は漠然たる集團の保護神ではなくて、土地神的觀念を拂拭していない領土的國家神と見るべきであろう。

これを要するに、社の變遷としては、(1)祖神的社（祖・社一体）、(2)土地神（祖・社分離）、(3)集團の保護神または聖

所、の三段階が考えられる。王肅の社即人鬼說は原始社の形態に暗合するものではあるが、傳說上の人物——句龍をこれに充當するところに無理があり、また鄭玄一派が專ら(2)をとってこれを本質と考えるのは、現象的にはその通りであるとしても、今日からは更にその溯源形態を追求する必要があろう。

四

社神の變遷を考察して封建的社の性格に及んだが、かかる社が通例、社稷と連言されることは前述の通りである。しかし、「社稷」の語は金文や詩には見えず、尚書においても僞太甲に見えるのみである。これは文獻の成立に問題はあるが、周初において社はまだ稷と結合していなかったことを示すものである。[28]そこで、稷の本質について考えることとする。まず、「稷」の字面について見ると、說文に「稷は齋なり、五穀の長、禾に从ふ、畟の聲、⿰禾⿱田儿は古文稷の字」といっている。[29]これによると、稷は穀名であって、禾と畟とを字素とするが、說文は畟を單なる聲符と見ている。そこで、さらに畟を見ると、說文は「畟、稼を治むること畟々として進むなり。田・几に从ひ、夂に从ふ」として詩の「畟々良耜」を引用している。すると、畟はやはり治稼に關係があるから、單に聲符とするのは適解でないこととなる。そこで、稷は「禾・畟に从ひ、畟亦聲」とすべきである。この見地からさらに畟を見ると、段注は⿱田儿を田・人とし、夂をその進行の形狀とする。「畟」字の解は一應これでいいとしても、稷の古體を⿰禾⿱田儿に作ることから考えると、畟は⿱田儿の增繁形としか考えられない。このことは既に唐蘭も指摘するところである。[30]しからば、さらに⿱田儿は如何なる義かというに、その偏旁は人鬼の古體「⿱田儿」と比較して別字と斷言できようか。して見れば、⿰禾⿱田儿は禾鬼、即ち禾神の轉義以外に考えようがない。すなわち、稷の原義は穀神であろう。說文がこれを五穀の長とするのは、即ち禾神の轉義

と見得るであろう。[31]

さて、稷神の本質については、社神と同様、經學者間に問題がある。賈逵・馬融・王肅などがこれを后稷――人鬼とすることは社神と同じである。[32]これに反して、鄭玄は原隰の神とする。[33]そして、金鶚は兩説を批判してともにこれを斥け、稷は穀神で穀は地に生ずるから地祇の屬と見、原隰は既に五土の中に入っているから、別に祭るはずはないとする。[34]

思うに、鄭玄の原隰説は緯書[35]に本づくもので、その社を崑崙神とするのと同様の漢代的解釋で、早義とも考えられない。また、王肅などの人鬼説は社を句龍とするのと同一の手法であって、具體的人物を充當するところ、必ずしも妥當とはいい得ないが、社のばあいと同様、稷の始義から見て頗る示唆に富む見解である。[36]これ等は何れも農業の發展に伴い、農耕に功ある特定の者を稷神とするに到ったもので、稷神變遷の過程を示すものと見得るであろう。[37]

かくの如く、稷は本來穀神であって社神とは別格であるが、穀物の土地に生ずるに本づく社神との密接な關係[38]の故に、農業經濟の發展とともにその比重を高め、社神と結合して國家の保護神となったのである。既に、社稷といえば、二神に非ずして同一神を指すことは勿論であるが、[39]土地神から國家神に轉じた社神の轉格の原因が政治的條件であるのに對して、稷神の上述の如き轉格は經濟的條件と見得るであろう。社稷にかかる非固定的な變遷が見られるのに對して、祖廟の崇拜が全く固定的であったことは、極めて對照的といわねばならぬ。

註

1　本書「古代中國の地母神に關する一考察」、參照。

2　「郊特牲」孔疏引古左氏説には「共工、后土と爲り、后土、社と爲る」とあって前掲諸文と矛盾するが、恐らく誤傳であろう。

3　楊寛「中國上古史導論」『古史辨』第七册上編、三二九頁以下。藤枝了英氏「社の原始的形態について」『支那學』第一〇巻第二號、八四―五頁、森三樹三郎氏『支那古代神話』七二頁。吳其昌（「殷卜辭所見先公先王三續考」『燕京學報』第一四期、二九―三一頁）は、共工の時代が、その記載文獻の時代と逆比例して古くなっていることを指摘し、荀子及び山海經によって、共工を禹の時代とするのを妥當とし、共は契・金文ともに龏に作るが、龏は龍であり、龍は帝夋（舜）の子である、后土が共工の子であるとは、卽ち后土が龍の子であることを意味すると見る。『淮南子』「氾論訓」には「禹、力を天下に勞し、死して社と爲る」とあるが、吳氏によれば、禹もまた龍となり、句龍卽禹説と一致する。これ等は皆傳説の混亂と分化とを示すものである。さらに、陳夢家は卜辭の䖒を唐蘭に從って䖒――有角の龍（『廣雅』）――として、卜辭の祖䖒は卽ち句龍とする（「古文字中之商周祭祀」『燕京學報』第一九期、一一九頁）が、いささか牽强の嫌いなしとしない。なお、陳氏はこの説が聞一多に本づくことを附加している。

4　『管子』「揆度篇」の、共工之王、水處什之七、陸處什之三、乘天勢、以隘制天下の語や、淮南子本經訓の、舜之時、共工振滔洪水、以薄空桑の語は、正に共工治水の失敗を物語るものである。

5　尤も、『尙書』「召誥」孔疏引孝經説や「郊特牲」孔疏引鄭玄説などには、句龍は配祭者となっているが、社に配せられることは、やはり社との必然的關係を示すものである。

6　藤枝氏、前掲論文、前掲誌、八七頁。

7　石璋如『小屯』第一本下「殷虛建築遺存」第五章水溝、參照。

8　陳氏、『殷虛卜辭綜述』五二三頁。

9　藤枝氏、前掲論文、前掲誌、八八頁。

10　「郊特牲」孔疏。許愼は古左氏説に左袒して社を上公とする。これが『説文』の「社は地主なり」の解と矛盾することについては、段注に從い『説文』を以て定説と見做す。

11　『詩』「甫田」孔疏引。『周禮』「大宗伯」賈疏引『鄭志』によれば、句龍爲后土、左氏下言、后土爲社、謂暫作后土、后土轉爲社、無有代者云々に作る。

12　『詩』「甫田」孔疏引『鄭志』。

13　『詩』「甫田」孔疏引『駁五經異義』は、單に社を五土の神というのみであるが、『周禮』「大司樂」賈疏引『駁異義』には、祇者五土之總神、謂社と明言する。「鼓人」疏引『孝經緯』、及び「大宗伯」疏にいう如き五土の總神の義と見るべきであろう。なお、「甫田」孔疏は后土を地の大名として、『左傳』（僖公一〇年）「大宗伯」「檀弓」「月令」「中庸」について、鄭の主旨を分別敷衍している。

14　本書「古代中國の地母神に關する一考察」に詳説。

15　「郊特牲」孔疏引『駁異義』に許氏の社上公説を駁している。

16　日食に際して社に鼓を伐つことは『左傳』（文公一五年・昭公一七年など）に見えているが、上公を責むとはいっていない。『左傳』疏（文公一五年）引孔安國尙書傳に、凡日食、天子伐鼓于社、責上公といっているのみである。なお、社の伐鼓の意義については、本書「告祭考」に詳説している。

17　以上「郊特牲」孔疏引『聖證論』。

18　その一二例を示すと、(1)『續漢書』「祭祀志」劉昭注引馬昭の『駁聖證論』及び荀彧の命による仲長統の鄭義に對する答述は、何れも鄭説に本づき、(2)杜佑『通典』巻四五に、崔靈恩も鄭玄の立場から、王肅の鄭玄反駁を更に斥けている、(3)金鶚（「社稷考」『求古錄禮説』巻九、三三―四葉）・皮錫瑞（『聖證論補評』巻下、一〇葉『師伏堂叢書』本）等清儒の多くは鄭説をとるが、王説を守る林喬蔭（『三禮陳數求義』巻一三、一葉）の如きもある。

19　皮氏『聖證論補評』巻下、一〇葉以下。

20　前掲、王肅の駁鄭説五條の中、(ロ)(ニ)は大たい首肯できるが、その他は牽强の感が深い。これ等に對する馬昭などの反論にも理由なしとしない點が多いが、今一一擧げない。

21　祭地と祭社との區別については、本書「古代中國における土地神の祭祀」において考察しているが、經學者間に兩者を同視する見解もある。しかし、封建禮制下において兩祭が峻別せられていたことについては、秦蕙田（『五禮通考』巻三七、一二～三葉）も指摘する通りである。

22　cf. Ikeda, S.: Ancestor Worship and Nature Worship in Ancient China, Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo, 1960.

23　『尙書』「僞泰誓」『禮記』「仲尼燕居」「中庸」等に見える「郊社」の語は、卽ちこの間の消息を示すものである。

24　朱子が、社土神、……最爲簡當、云土神、則隨土之大小、皆得祭之、若云地示、則惟天子乃得祭、而非社之謂矣（孟子注）というのは、封建的地・社の區別を端的に表明したものである。金鶚は地と社とを區別しながらも、經傳の郊社や「洛誥」等に社をいって地をいわぬのを、例の對文・散文の別と説く（「社稷考」『求古錄禮説』巻九、三五葉）が、清朝學者の常套手段に過ぎない。

25　宇都木章氏が『周禮』の社を六つに分類する（「『社に戮す』ことについて」一二頁『中國古代史研究』收）のが、このばあい、參考となろう。

26　尤も、「祭法」一篇の禮事實に疑惑を懷く學者の多いことは周知の通りであるが、屢〻觸れた如く、『國語』の系統を引く別派の禮説と見るべきで、一概に斥けるは不當といわねばならぬ。また、宇都木氏（前掲論文、六～七頁）は王社の存在は禮の政治論の中で特に必要はなかったとするが、「祭法」の記述は一般に階級觀念が濃く、大社と王社、國社と侯社との別も王・諸侯など支配者意識の擴大に伴う差等觀念に本づくもので、公的社と私的社との分化現象と見られよう。

27　楊氏「中國上古史導論」上編、一二九頁。楊氏はまた庶民の間における社を以て現今の城隍に譬え、古之社、今之城隍土地也、民間無大小事、皆往祈求祭祀、春秋時、似已有祈神賽會之擧、大抵以一定之佳節、爲社祭之辰、社祭時、男女遊樂無忌

（仝上、一二八頁）といっているが、これは正に「郊特牲」等に見える社の状況と一致するものである。

28 陳夢家は卜辭の齍が稷かも知れぬとする（『殷虛卜辭綜述』五二九頁）が、不確實である。

29 穀名としての稷については、程瑤田の『九穀考』を始め、學者間に議論があるが、今の場合、直接關係ないので觸れぬ。

30 唐氏『古文字學導論』下册、五四葉に、兕と畟とを分け、また『説文』が畟を田・儿・夂に三分するのを誤りであるとしている。楊樹達が兕と畟とを別字と見る（『積微居小學述林』四七頁）のは、文字增繁の原則に通じないものである。

31 字音が問題となるかも知れない。すなわち、稷の初力切と鬼音との間に互通關係は認められないようである。今、上代音を推定するは困難であるが、后稷の名が棄で鬼と近音であること等、あるいは二字の音關係を示唆するものと見得るかも知れない。

32 「郊特牲」孔疏、故賈逵・馬融・王肅之徒、以社祭句龍、稷祭后稷、皆人鬼也。左氏説（昭公二九年）は柱・后稷を擧げる。

33 仝上疏引『駁異義』。原隰の語は『詩』「信南山」の畇々原隰に本づく。原隰から百穀が生ずるによる。尤も、鄭玄は「大司徒」に注して、社稷を后土及び田正の神と解している。『左傳』昭公二九年によれば、田正には后稷がなっているから、この賈疏がいう如く、田正が后稷を指すものとすれば、鄭・王同説となる。金鶚は、左傳が稷を田正とする意味は、稷の配食者が田正の官にある者とする（「社稷考」『求古錄禮説』三四―五葉）が、これは無理であろう。また、孫詒讓は賈疏を斥けて、田正をあくまで田神としている（『周禮正義』卷一八、三葉）が、賈疏の解説は『左傳』に本づくもので適解である。金・孫氏がかく無理な説明をするのも、鄭玄の他注との矛盾を慍れたためと考えられるが、この點は鄭説の齟齬と見なければならぬ。

34 金氏「社稷考」前掲書仝卷、三四～五葉。

35 「大宗伯」賈疏引『孝經援神契』に、社者五土之總神、稷者原隰之神とある。

36 林喬蔭も王説を是として、（句龍・后稷）二人雖人鬼、而既傳夏歷商祀之、爲土穀之神、則鬼也、而神之矣、唯其異於天神、復殊人鬼、故用血祭以祀、且后稷配於圜邱、句龍配於方澤、若此復爲配食、則土穀之神、與天地奚別、……若鄭氏、又以稷爲社之細別、是原隰之神、則尤爲不合、夫以社爲五土之示、明已有原隰在內、奚庸別祀、且以后稷之尊、而配天、又卑而僅配食原隰、何不倫之甚哉（『三禮陳數求義』卷一三、一葉）といっている。林氏の論ずるところ、一應尤であるが、句龍・后稷を以て土穀の神とする以前に土穀の神は存しなかったかという疑問が起る。そこで、更に社・稷神の本源を究める必要があろう。

37 金鶚は稷をあくまで穀神とする立場から、后稷を稷神とすることに反對して、左昭二十九年傳云、烈山氏之子曰柱、爲稷、……祭法與此同、後儒遂皆謂、周以后稷爲稷、不知社稷卑於宗廟、稷更卑於社、而后稷既爲周之大祖、推以配天、乃又配食於稷、以爲田神、且使天下之人皆得祭之、褻慢其祖甚矣、此必非周時之制也（前掲書仝卷、四四葉）といっている。禮制の等級觀念からいえば、金氏の論ずるところ一應尤であるが、かくの如きは漢代的儒教イデーに惑わされたものであり、后稷が周の始祖であっても、稷神となったことは傳説として疑い得ない。

38 孫詒讓も稷を五穀神と見る『白虎通』説を以て最も妥當と考えている（前掲書卷三三、三一葉）。

39 夏炘も、社稷皆祀土神也、土爰稼穡、社與稷、不能分爲二、言稷必兼言社、言社不必言稷、而稷在其中、鄭氏所謂稷者社之細、是也（「釋社稷同壇」『學禮管釋』卷一一、一葉）といっている。姚際恆説（『續禮記集説』卷四六、一六葉引『禮記章句』）もほぼ同じであるが、郊社の社と社稷の社とを區別して、後者を以て前者より禮の輕い者とする（仝上書卷四七、二四葉引）のは、黃以周（「社禮通故」八葉）とともに、强いて差等づけんとするもので贊成し難い。また、傅斯年は『左傳』『國語』『論語』等、早期文獻には社または社稷といって、稷祀と單言しないこと、社は國每に分けるが稷は分けられぬこと、水土・百穀は相因るべきが故に祀禮は同一であること、稷田の禮は社において行われたこと等を指摘している（「新獲卜辭寫本後記跋」『安陽發掘報告』第二期）。傅氏の見解は至極尤もであるが、卜辭の土を以て稷を兼ねるとするのは無理であろうし、また『詩』に祀土なしとしているが、「甫田」の以社以方や「雲漢」の方社不莫の社は祀土と解して誤ないであろう（郭沫若がこの社・方を祖・妣と解する——「釋祖妣」『甲骨文字研究』收——には從わぬ）。

四方百物考

一

周禮大宗伯の地示祭祀の條に以疈辜祭四方百物の語が見える。鄭注に、疈而磔之、謂磔禳及蜡祭として、禮記郊特牲の蜡祭の條を引ている。疈辜の意義や蜡祭については既に考察したが[1]、磔禳（攘同）とは月令季春に、命國難九門、磔攘以畢春氣とあるのがそれである。鄭注が磔禳と蜡祭とを擧げるところから見ると、四方と百物とに二分したかの觀があるが、蜡祭もまた四方の祭であることを考えると、四方の百物と解したのであろう。既に、金鶚が四字連讀すべき旨を指摘しているが[2]、孫詒讓もこれに從って四方の小神とし、舞師・祭法などの四望の四方と區別すべきことを注意している。[3] 百物の語は舞師にも見えるが、凡以神仕者の物彪が卽ちそれである。彪は説文に老精物（段注の老物精とするには從わぬ）と解するから、固より神怪の義であるが、物に神の意の存することは、漢書武帝紀、輯江淮物の如淳注に物を神とし、同郊祀志上、有物曰蛇、白帝子の顏師古注に物を鬼神と解するによって明瞭である。左傳宣公三年の、昔夏之方有德也、遠方圖物、貢金九牧、鑄鼎象物、百物而爲之備、使民知神姦、故民入川澤・山林、不逢不若、螭魅・罔兩、莫能逢之とあるのはそれで、この物が下文の螭魅・罔兩を指すのは曾箋の指摘する通りである。釋名釋喪制、漢以來謂死爲物故、言其諸物皆就朽故也の物故もまた關係があろう。諸物の朽故というのは迂遠な解釋で、物故は卽ち殄古—彪古、更にいえば由古（鬼頭）であろう。[4]

さて、四方百物の內容として、鄭注が磔禳と蜡祭とを擧げることは前述の通りであるが、江永は更に詳細に分析して、六宗以下禜酺に至る二十二項を示している。[5] これは結局、祀天・祭地・享鬼の範圍から小神の屬を拾綴したまでで、深い根據があるものとも思われず、やはり鄭注の如く、蜡祭をその中心とする一種のアニミズム的多神觀と見るべきであろう。[6] しかし、蜡祭については別に考祭したので、ここではその內容に立入らず、殷卜辭以來の傳統を有するものと見るべき四方について檢討を試みることとする。

今、先秦的經典に見える「四方」の中で宗教儀禮の對象[7]となっているものを擧げると、

㈠周禮の、

(イ) 大宗伯、以玉作六器、以禮天地四方、

(ロ) 同　以疈辜祭四方百物[8]、

(ハ) 舞師、敎羽舞、帥而舞四方之祭祀、

(ニ) 鬯人、掌共秬鬯而飾之、……凡山川・四方用蜃、

(ホ) 占夢、乃舍萌于四方、以贈惡夢、

㈡禮記の、

(イ) 曲禮下、天子祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀、歲徧、

(ロ) 月令、（季夏）令民無不咸出其力、以共皇天上帝・名山・大川・四方之神、（季秋）天子乃厲飾、執弓挾矢以獵、命主祠、祭禽于四方、

(ハ) 郊特牲、八蜡以記（一作祀）四方、

(ニ) 祭法、四坎壇祭四方也、山林・川谷・丘陵、能出雲爲風雨、見怪物、皆曰神、

㈢ 左傳昭公十八年、鄭子產爲火故大爲社、祓禳於四方、等があり、また「方」と單言するものに、

㈣ 詩の、

(イ) 甫田、以社以方、

(ロ) 雲漢、方社不莫、[9]

㈤ 周禮の、

(イ) 小宗伯、兆山川・丘陵・墳衍、各因其方、

(ロ) 男巫、多堂贈、無方、無筭、

(ハ) 大司馬、中秋教治兵、……遂以獮田如蒐田之灋、羅弊致禽、以祀祊方、[10]

(ニ) 牧人、望祀各以其方之色牲毛之、[11] 等がある。

㈣の二條は方祭の意の動詞で、四方とはいささか性格を異にするが、宗教的意味においてやはり一連のものと見られる。しかし、右の諸文を見ても判るように、均しく宗教的儀禮の對象ではあっても、その內容は必ずしも一致していない。鄭玄も㈠(ロ)を蜡祭とするほか、㈠(ハ)を四望、㈡(イ)を五官之神、㈡(ニ)を山林・川谷・丘陵之神と注して一定していないが、五官之神の如きは、少くとも四方の早義とは考えられない。また、四望と山林・川谷・丘陵之神とはほぼ同義で、四方中の自然現象を主對象とするものであるが、四方の內容は更に廣範圍としても不可ないから、この種の地示のみに限定することには問題があろう。

鄭玄以後の禮學者の解も、ほぼ(A)地示の四望あるいは山林・川谷・丘陵の神を主とする說、(B)人鬼として五官神あるいは五帝を主とする說、(C)蜡祭百神と見る說と三分される。今、これ等に屬する主要な見解を一瞥すると、まず(A)をとる(1)楊復は四方は四望であるが、その內容は五官・五行の神及び山林・川澤の神と見る。しかし、大宗伯の四

方百物はこれと異り、四方內の百小神を祀るのであって、四方そのものの祭ではないとする。[12] 既に、四方の內容に五官・五行の神を認めるとすれば、純粹の地示とは見ないのであるが、經傳の四方を必ずしも皆同義とは考えない說は他にも見うけられる。たとえば、(2)金鶚は前揭例中、㈡(イ)は山川の上にあって天地に次いでいるから嶽瀆の神とすべきで四方百物ではなく、㈠(ロ)は山林・川澤の下にあるから四方の小神であり、かく山川・四方には各〻大小があるが、大なるものは卽ち四望であると述べ、[13] また五帝・五祀も四方中に入ることを指摘している。[14] つぎに、(3)孫希旦は四方の內容を(a)四望をいうもの――㈡(イ)、(b)五行神――㈣(イ)・㈤(ロ)、(c)山林・川澤・邱陵・墳衍を指すもの――㈤(イ)・㈡(ニ)、(d)蜡祭を指すもの――㈡(ハ)・㈠(ロ)・㈠(ハ)の四條に分類して、鄭注の五官神說を斥ける。[15] 孫氏は四望とは明言していないが、五嶽・四鎭・四瀆といえば、四望と同一視したものとしてさし支えないであろう。さらに、(4)孫詒讓は公羊傳僖公三十一年、天子有方望之事によって四方と四望とを通稱と見、㈡(ニ)を以てその證としているが、[16] また五祀をも四方と見ている。このばあい、五祀を孫氏は鄭注に從って五官神と解する。[17]

以上の各說が四方の多義を認めながらも、その中に四望の義を包有すると見るのに對し、反對に四望の義なしとして(B)說をとるものに(1)何楷がある。何氏は㈣(イ)の方が四方神を指すとして、今案、周禮鼓人職云、凡祭祀百物之神、鼓兵舞・帗舞者、則與四方之祭用羽舞異、可知四方與百物不同、必非磔禳蜡祭之類也、大司樂祀四望、在天神・地示之下、山川之上、而鬯人掌供秬鬯、凡山川・四方用蜃、則又列四方于山川之下、可知四方別是一祭、既不同于山川、亦斷非祭日月・星・海之四望也、參互衆說、唯以祭句芒等神爲允[18]といい、四望說を斥けて五官神說を堅持しているが、(2)秦蕙田も何氏說を是とし、四望・山川と異ることを指摘している。[19] これによって明かな如く、四方非四望說は四方卽五官神說をとるものである。さらに、(C)蜡祭說をとるものに(1)方愨がある。方氏は㈡(ニ)について四方萬物の神であるとして、方有四而位則有八、若乾位西方、艮位東方、坎位正北、震位正東、皆陽也、坤位西南、巽位東南、離位正

南、兌位正西、皆陰也、故有坎有壇、而合以四焉[20]といっている。方氏は蜡祭と明言はしていないが、八蜡の意と見るのは明かである。また、(2)周諝も㈡(ニ)を蜡祭、先嗇の如きは壇に、水庸の如きは坎に祭るとしている。[21]

以上、四方に關する先人の諸說を一瞥したが、思うに、大宗伯の四方百物が山林・川澤の下にある以上、㈡(イ)等の山川の上にあるのと同一視すべからずとする前引金鶚說は、四方と百物とを別義に解するによるものである。蓋し、四方卽四望說の唯一の根據は右の㈡(イ)における四方の語の位置關係のみで、この解釋はこれを四方百物の四方と別個に見る限り、誤りとはいい得ない。(A)の各說が凡ての四方を四望と說くのでないのは當然で、㈡(イ)の如きは四望と見るべきであろう。㈡(イ)・㈣(イ)及び(ロ)等から推せば、方と地示とが聯關を有することは否定できないし、また、㈠(ニ)の如きは四方百物の四方と解すべきである。秦蕙田の四方非四望說はこの三類を混同するに本づく非難である。また、何氏が㈠(ニ)の山川・四方によって四方を四望に非ずとするのは、ただ四方が山川の下に置かれているだけの理由からであるが、四方が山川と同類なる故にこそ四方・山川といったのであり、これを四望と解しても敢て不合理ではない。孫詒讓が、凡山川四方用蜃者、四方之祭有二、一爲舞師四方之祀、注云、謂四望也、一卽大宗伯五祀之祭、亦曰四方、五祀與五嶽同血祭、四望亦卽五嶽・四鎭・四瀆等、故與山川同用蜃也、大宗伯別有四方百物之祭、則入疈辜中、與此四方異[22]というのは、卽ちそれである。また、何楷は鼓人の百物神の祭祀に兵舞・帗舞を用いるのを、㈠(ハ)の四方祭祀に羽舞を用いるのと區別するが、この百物は㈠(ロ)と同義と見るべきで、㈠(ハ)の山川の兵舞、社稷の帗舞に徵すれば、これを四方と區別すべきではない。孫氏が、凡祭祀百物之神者、謂祭物彪及蜡祭也、與大宗伯以疈辜祭四方百物同[23]というのはそれである。秦氏の四方非四望說は大宗伯の四方百物の語に本づくもので、たといこれを四方と百物とに分けるとしても、すべての四方を四望に非ずとする能わざることは勿論である。しかし、大宗伯の四方百物は前にも述べた如く「四方の百物」と解すべきで、二者を分別すべきではない。前引楊復が、四方之內、百物之神耳というのが是に

近い。秦氏が四方と山川との區別を說くのは、固よりその通りであるが、內容的には無關係ではない。また、四方を五官神とするのは、前引㈡(イ)鄭注に本づくのであろうが、㈡(イ)の四方が專ら地示についていう文中の一語であるところから見て妥當とはいえず、㈡(ニ)の四方も上文に天神についていい、下文に山林・川谷のことを述べているから、これを山林・川谷・丘陵の神と解する鄭注は固より正しいが、山川中の大なるもの、卽ち四望と同義と見るべきであろう。金鶚がこの四方もまた四望を包有するといい、[24] 孫詒讓が四方百物と異るとしているのは[25]ともに正しい。また、㈣の二條が社と並記されている點から見ても、更に㈡(ハ)・㈤(ハ)等に徵するも、五官神との關係は稀薄である。孫希旦の㈡(イ)に關する解釋は贊成できない。蓋し、四方は本來四方の諸神の意義であったのが後に五行說と關係して、五祀もまた四方と稱せられるようになり、[26] これ等の諸神が天神の四類に對する地示神と見られるに到ったものと考えられる。かくて、大宗伯四方の百物は一般的な四方の諸神の意味に解すべきで、その原義を示すものであろうが、四方神の包括する範圍の廣汎なところから、その間に等級が設けられることになったのである。金氏が山川・四方各有大小、其大者卽四望也[27]というのはその意味である。よって、四方が四方諸神の包括的稱謂であることからいえば、五官神もまたこの中に包括さるべきで、金氏・孫氏が五祀も四方と稱することを指摘するのは、右の意味から正しいが、四方卽五祀あるいは五官神と見る――五祀卽五官神でないことは既に述べたが、二者は元來同一神の二分化と思われるから無關係ではない――のは正解といえない。

以上の如く、四方という語は、それが祭祀に關して單用されるときは、地示の四望卽ち大山川と解すべきであるが、同時に一般四方諸神を含むばあいの存することを注意すべきで、前揭諸例中㈠の(ロ)・(ホ)、㈡の(ロ)・(ハ)、㈣の(イ)・(ロ)、㈤の(ハ)の如きはそれである。そして、㈠の(イ)・(ロ)・(ハ)・(ニ)、㈡の(イ)・(ニ)、㈣の(イ)が正祭に屬するほかは皆告祭である。

二

以上、周禮大宗伯など、文獻所見の四方が地祇の四望を中心としながらも、百神を含む廣範圍の祭祀對象であることを見てきた。この意味から四方の語は前にも觸れた如く、古代中國宗教の特徵というべき多神觀を如實に表現するものといえよう。そこで、更に溯って卜辭・金文における宗教的「四方」の語の存在を檢討してその本質を理解する必要がある。

金文に「四方」が見えるが、それ等はほぼ、政治的意味のものばかりで、儀禮の對象となれるものを見ないが、卜辭に既に四方の觀念が存して祭祀の對象となっていることは、學者の指摘するところである。胡厚宣・陳夢家[28]・楊樹達[29]などがそれで、今更、論を重ねるを要しないものの如くであるが、四方の本質についてはなお問題が存するので、改めて考察を試みることとする。

卜辭において、東・西・南・北あるいは南方・北方などが各〻單獨に尞あるいは帝（禘）等の大祭の對象となっていること、東土受年・南土受年・西土受年・北土受年（粹九〇七）の連卜や又于四方（明續六八一）・寧于四方（明續四八七）等の例に徵して、四方の觀念が存することは知られていたが、最近になって、

帝于東方曰析、風曰劦、帝于南方曰宂（風曰夾）、帝于西方曰彝（風曰朿）、帝于北方曰元、風曰段（合二六一）

や、胡氏が右の誤倒とする、[30]

東方曰析、風曰劦、南方曰夾、西方曰朿、風曰彝、北方曰宛、風曰段（京津五二〇）

等の辭例が出現して、四方やその風名が、山海經や恐らくこれに本づくものと見られる堯典の記事と酷似するために、これ等文獻の資料的價値が再認識されてきたことは周知の通りである。[31] 問題はこれ等四方の本質である。このことについて諸家の見解を窺うと、(1)胡氏は卜辭において四方名はまだ神格化されず、山海經に到って始めて神人化されたものとして、在甲骨文、僅爲四方名某風名某、山海經文略同、惟已將四方之名神人化、至堯典、則演爲堯命羲和四子、掌四時星曆教民耕作之事、開夏小正與月令之先聲[32]といっている。これに對して、(2)楊樹達は帝于東の帝は禘祭であって、卯于東方析（金四七二）の卯牲とともに祭祀の對象であるから、神格と見るべきものと解し、四方の神名を一一考證して、皆草木を司る神と見て、これと四時との關係に及び、四方與四時相配、爲古籍中恆見之說、甲文之四方、因其神人命名之故、知其與四時互相配合、殆無疑問、然甲文未明記四時之名也、至尙書堯典……則四方與四時明相配對矣、至禮記月令・呂氏春秋十二紀・淮南子時則訓等、則於四方之外、增中央爲五方、……以配入於四時矣、……於是句芒爲木、……神亦與五行相配而有五矣、此前後嬗變之跡、顯明可見者也[33]と論じている。後に觸れるが、楊氏がここで四方と四時・五行との關係を指摘しているのは、極めて注目すべき見解である。(3)陳夢家はまず、卜辭の方が社と關係あることを注意して、その地祇的性格を明かにし、ついで四方の概念に方向と不同方向の地面との二種があることを明かにしている。すなわち、方と土との共通的意義を認めながらも、前者が方向を示す動的內容であるのに對し、後者は固定の場所を意味する靜的內容と見て、二者を區別せんとするものである。しかして、四方の本質については、最初方向であったのが、後に方域の名となり、更に發展して神帝の名となったが、これ等四方帝の上に君臨する至上神を上帝と見るのである。[34] そこで、楊・陳二氏は胡氏と異り、四方名を神格視するのである。しかるに、胡氏もまた二氏の說に影響されたのか、最近は說を改めてやはり四方神を認め、殷人以爲、東南西北四方、各有專神司之[35]といっている。これによって、卜辭の四方を、單なる方位でなく祭祀の對象たる神格と見るのは、定說としてさし支えないことが判る。

思うに、卜辭の析・夾などが四方の名であるとともに、また帝祭の對象となっている以上、それが何等か神的存在であることは否定できないであろう。そして、胡氏は誤倒と見るが、方名と風名とがともに武丁期に屬する前揭二例が示す如く混同されていることから考えると、兩者は峻別されていなかったものと見てさし支えない。四方の神格視はまた東・西・南・北が東母・西母あるいは河・岳・土などの自然的諸神や夒・王亥などの先公——神話的祖神——等が尞祭の對象となっている事實とも符合するものである。ただ、ここに注意すべきは、四方祭祀の對象は東方・南方などであって、東土・南土などの例がまだ見えないことである。土そのもの、あるいは亳土などは社神として尞祭や祈年の對象となるが、四方的土はまだ祭祀を享けていない。この點から、方と土とを區別する前引陳氏の見解は正しいといえる。ただし、陳氏は四戈及び四巫・東巫・北巫なども また四方と同類の神名と見る。[36] 戈は卽ち或——域で、陳氏もいう如く、方域の意であろうから、東土などとほぼ同義と見られる。これが祭祀の對象となっていることから推すと、東土などの同例も存在可能となる。胡氏も東土受年などの連言が、また東受禾・北方受禾などとも連言されることを證として、兩者を同義としている。[37] しかし、均しく王族卜辭で武丁期に屬する東戈と東土との內容上の同異は明瞭でなく、東土祭祀の例も未見であるから、依然として東方との間の右の差別は認めるべきであろう。

とはいえ、陳氏が四方名を四方帝の名とする點は檢討を要する。陳氏は東方の析と大荒東經の折とが、ともに摯あるいは質と互通することから、これを少皞の名と見るが、[38] その根據は朱駿聲の說文通訓定聲所見の摯・鷙と折、摯・晢と質との通假、析と折との通用及び少皞の虛が曲阜にあることにある。かかる文字の互通が全然無根據というのではないが、展轉通用の解字法は如何にも牽强の感が深く、全面的信用を躊躇せざるを得ない。もし、東方析が少皞であれば、他の三方もまた、太皞・炎帝・黃帝・顓頊などでなくてはならぬこととなろう。さらに、陳氏が方名を帝とするのは、も一つの理由に本づくもののようである。すなわち、卜辭「方帝」の語の解釋である。卜辭には「帝于方」「帝方」とともに、方帝卯一牛㞢南（前七・一・一）・方帝—勿方帝（林一・一一・一河三八三）等の如く「方帝」の語が見える。陳氏はこの方を動詞と見て四方帝を方祀—望祀する義としている。[39] ところが、胡氏は方帝は帝方と同じく四方の帝（禘）祭とする。[40] 一方、葉玉森[41]・商承祚[42]・明義士[43]などの古い卜辭學者も胡氏と同見解である。

思うに、陳氏が方帝を望祀とする根據は、方帝と勿方帝との對貞である。如何にも、このばあいの方は帝を賓詞とする動詞の如くに考えられるが、卜辭には動詞と賓詞との倒置例が少くない。このことは、誰よりも陳氏自身指摘するところで、[44] その示例の河尞三牛（粹三九）が尞河である如き、それである。陳氏はこのばあいの方を、方告于東西（前一・四八・五及六合片）の方と同一に解しているが、この方はまた陳氏自身示す國名の方其亦㞢告（甲三〇六六）とも解し得ないことはないし、また陳氏は方帝を巫帝（粹一〇三六等）と同例とするが、これも帝于巫（摭續九一）の倒文と見得る。かくて、方帝を帝方と同義の倒文と見ることは必ずしも無理でないのみならず、方帝の帝が啻に作られて、至上神のばあいの帝と異り祭祀と考えられること、一例ではあるが牛羌方勿帝（乙七八八九）の辭例——橫列であるから、帝勿方羌牛と逆に讀めないこともないが、上辭が右行であるから無理である——が見えることは、右の傍證とし得るであろう。そこで、方帝は胡氏などとともに、帝祭四方と解すべきである。

かく、陳氏が四方を帝とする根據が必ずしも確實でないとすると、その四方帝の上に上帝を置くヒエラルキー的な考え方にも贊成し難いこととなる。しかしとも角、四方が何等かの神格であることは疑うべからざる事實である。このことは、恰も河・岳などの自然現象が祭祀の對象となっていることと同軌で、殷卜辭宗教における自然崇拜的側面を示すものであるが、四方とともに帝祭の對象となれるものに、昌・王亥・黃奭・上甲・丁など[45]の祖神が存することは、尞祭あるいは祈年・祈雨の對象と同樣で、かつて指摘した如く、[46] 卜辭宗教における自然崇拜と祖神崇拜との未分化を示唆するものである。したがって、陳氏の如く、四方名から方域の名に、更に神名に轉化したと見るべきでなく、四方の方位それ自身が神格であったと解すべきである。この點について、安部健夫氏が胡氏說を批判して、殷代の四方・四方が果して祭祀の對象であったか、あるいは祭祀の執り行わるべき場所の方位を示すに過ぎなかったかは論斷

の限りでない[47]というのには賛成しかねる。祭祀卜辭中には場所を示したものも無論數多く存するが、前掲諸例の方・四方が祭祀の對象であることは明瞭で、もしそうでないとすると、河・岳などもまた祭祀を享けぬこととなるが、これは不合理である。安部氏はまた禮記の四方が四方神を指すことから、胡氏說の通りとすると、卜辭の四方に還元したように見えるとするが[48]、前引の如く、詩經の「方」は本質的に四方と同義と見られるし、左傳・周禮の四方が悉く漢代の所產とのみ見るべきではないであろうから、周代の四方に宗教的意味がなかったとは斷言できない。同時に、楊氏などがいう如く、卜辭には四時の概念がまだなかったとはいえ、四方が四時に配當された形跡の存することは、方位觀念と季節觀念——更に擴大すれば、古代社會における空間性と時間性との融卽を示唆するものであることを見逭してならぬ。さらに、胡氏が四方と中商とを合した五方觀念を卜辭に認めて五行觀念發生の可能性を說き[49]、また楊氏が析・夾などに五官神の萠芽を考えることには[50]なお問題があろうが、少くとも五行思想が戰國末に忽然と顯れたものとは考えられず、胡・楊氏の所論を全然無稽とすることはできないであろう。

四方の語が政治的意味において天下思想の原型をなす、所謂る原（プロト）天下觀念であることは、安部氏の詳細な考察によって知ることができるが、私は更に周禮大宗伯の四方百物を手懸りとして、この四方觀念が單なる地域的意義のみに止まらず、宗教的起源を有することを明かにしたつもりである。もし、以上の考察にして大過なければ、これまた文化現象の基底に宗教現象の存する事實の一證例となし得るであろう。

註

1 本書「周禮大宗伯所見の地神儀禮——血祭・貍沈・疈辜考——」及び「蜡臘考——古代中國の農耕祭祀——」、參照。

2 金氏『求古錄禮說』巻一〇、三七葉。

3 孫氏『周禮正義』巻三三、四二葉。

4 本書「中國における祖神崇拜の原初形態——『鬼』の本義——」、參照。

5 江氏『禮書綱目』巻三七、一葉以下。

6 百物に關して、古典ギリシャにも「百」字を冠する宗教儀禮の存することは興味深い。廣島大學名譽教授高山一十氏の宗教によると Hecatoncheiron (Hesiodos, Thegony 147) Hecatomphonia (Pausanias 4. 19. 3, Plutarchos 2. 159e) Hecatombe (Homeros, Ilias 1. 315, Plutarchos, Theseus. 12) 等がそれである。

7 政治的・地域的な意味の「四方」については、安部健夫氏が『中國人の天下觀念』において「天下」と對比しながら、詳細に考證している。

8 このほか、「大宗伯」の五祀を鄭注が五官之神在四郊と解するに本づき、孫詒讓は、五祀祭於四郊、故又謂之四方といっているが、基本的には別概念に屬するので取上げない。後述、參照。

9 屢々引用される『詩』「大田」の來方禋祀の方は戴震『毛鄭詩考正』に從い、語詞の「且」に解すべきで、禋祀四方之神とする鄭箋は誤りと見る。

10 鄭注に祊は方の誤で、四方を祭って萬物に報成するという。段玉裁も鄭注に從って、祊を文字通りに解して宗廟を祭るとする賈疏說を斥け、四方の神を祭るものとする（『周禮漢讀考』）。ただ、その四方神について、孫詒讓は社と比敵する（鄭注は『詩』の以社以方を引く）「大宗伯」地示の五祀で、四方百物の小神とは異る、五行に分けていえば五神、四方に位を分ければ四方というが、實は一つであると說いている（『周禮正義』）。孫氏に從うべきであろう。

11 このほか、「越語」の、皇天后土四鄉、地主正之の四鄉韋注、（鄉方也、天神地祇、四方神主、當征討之、正其封疆也）も、また四方と同意義と考えられる。秦漢に下ると、『呂氏春秋』（「月令」も同じ）のほか、『白虎通』「八風」篇の凉風至、報地德、祀四鄉、『洪範五行傳』の、于中庭祀四方、從東方始、卒于北方、易緯『通卦驗』の祭四鄉などがある。

12 秦蕙田『五禮通考』巻五五、一—二葉。

13 金氏「四望四類考」前掲書巻七。

14 金氏「五帝五祀考」仝上書巻十三。

15 孫氏『禮記集解』巻六、一四葉。

16 孫詒讓、前掲書巻二三、一七葉。

17 孫氏、仝上書巻三三、三五葉。

18 秦氏、前掲書巻五五、四葉引。

19 秦氏、仝上書仝巻、一及四葉。

20 秦氏、仝上書仝巻、二葉引。

21 秦氏、仝上引。

22 孫氏、前掲書巻三七、四五葉。

23 孫氏、前掲書巻二三、一〇葉。

24 金氏、前掲書巻七、三九葉。

25 孫氏、前掲書巻三三、四二葉。

26 金氏、前掲書巻一三、八葉。孫氏、仝上書巻三三、三四葉。

27 金氏、仝上書巻七、三九葉。

28 陳夢家は文獻の四方を、⑴祓禳⑵報地功之祭⑶方望に三別している。前掲㈠(ロ)(ホ)・㈢は⑴に、㈣(イ)・㈤(ハ)・㈡(ハ)は⑵に、㈡(イ)・㈠(イ)(ハ)は⑶に屬する（『殷虛卜辭綜述』五八八頁）。陳氏の分類は一應合理的であるが、⑴に屬する㈠(ロ)が必ずしも祓禳の意味だけとは考えられないし、また㈣(イ)が單なる地功への報祭のみを目的とするものとも思われない。さらに、四方が四望を內包していても、

四方即四望とすべきでないから、あくまで一應の分類たるに止まる。

29 胡氏「甲骨文四方風名考證」「論五方觀念及『中國』稱謂之起源」『甲骨學商史論叢』「初集」第二册、他に「釋殷代求年于四方和四方風的祭祀」（『復旦學報』一九五六・一期）の一文があるが、未見。楊氏「甲骨文中之四方風與神名」『積微居甲文說』巻下收。陳氏『殷虛卜辭綜述』五八四頁以下など。

30 胡氏「甲骨文四方風名考證」一葉。

31 このほか、帝于方、用一羊（巴里九）其帝方、一羌一牛句犬（明七一八）（出于咸、出于且乙と連卜）其𠦪年于方、受年（明續四二五）（𠦪年于河と連卜）其寧雨于方（粹一五四五）等、單言の「方」に對する祭祀が見える。このばあいの方も南方（甲七五三）や東方（鄴三・三八・四）に對する祈雨の例に徵して、四方と同義と解してさし支えないであろうが、卜辭には後に示す如く、別に國名としての「方」が存するので、「方」とあれば悉くこれを四方とするわけにはゆかない。右の第二例の方の如きも、陳氏は四方と見たり（『綜述』五八五頁）、また國名としたり（仝上五八七頁）矛盾しているが、連卜に照して、四方とするのが妥當である。

32 胡氏、前掲論文、三葉。

33 楊氏『積微居甲文說』巻下、五六頁。

34 以上陳氏『殷虛卜辭綜述』五八三—五九一頁。

35 『歷史硏究』一九五九・九、四九頁。

36 陳氏、前掲書、五九〇頁。

37 『歷史硏究』仝期、仝頁。

38 陳氏、前掲書、三四〇・五九〇頁。

39 陳氏、前掲書、五七八頁。

40 胡氏「殷代之天神崇拜」二四葉『甲骨學商史論叢』「初集」第二册、『歷史硏究』仝期、五〇頁。

41 葉氏『殷虛書契前編集釋』卷七・一葉。
42 商氏『殷契佚存』考釋、九葉。
43 明義士『柏根氏舊藏甲骨文字』「考釋」四五葉。
44 陳氏、前揭書、一〇一頁。
45 陳氏、前揭書、五八七頁。
46 本書「中國における靈鬼觀念の成立」、參照。
47 安部氏、前揭書、一六頁。
48 安部氏、前揭書、二五頁。
49 胡氏「論五方觀念及『中國』稱謂之起源」一葉。
50 楊氏、前揭書全卷、二頁。

追記

1 津田左右吉氏は月令の皇天上帝名山大川四方之神と、周語の上帝山川百神の祀とを擧げ、この群神にも大小尊卑があって、もっとも古い時代からの神、したがって、もっと幼稚な思想の所産であるのが四方百物であろう、周禮鼓人の百物之神もそれらしいという（「上代支那人の宗教思想」『全集』二十八卷、二〇三—四頁）。

2 一般に空間が四分され、王國は四つの地方から成るという觀念は、高文化地帶に擴がっているという（大林太良氏『神話學入門』一四五頁）。また、時間と空間（宇宙）との融卽關係について、エリアーデは北アメリカ原住民の多種の言語において、「世界」（コスモス）という語はまた「歲」の意味にも用いられること等を擧げている（風間敏夫氏邦譯『聖と俗』六三頁）。

3 五行思想の起源については、本書附錄「五行說序說——五材から五行へ——」、參照。

4 卜辭の帝方について、饒宗頤は牲を用いるので祓禳で、大宗伯の四方百物の疈辜に當り、淮南子時則訓の旁磔四面とともに、皆犬・羊を磔して四方の疾疫を攘うものと見る（『巴黎所見甲骨錄』「攷釋」一四葉）が、禘祭四方とする前述の見解で十分であろう。

四望・山川考

一

私は前に「四方百物」を考察したが、この四方に關聯する祭祀に四望と山川とがあって、兩者ともに地示卽ち土地神に屬している。卜辭には周知の如く、岳（嶽）・𣲜（河）等、山川に對する祭祀が見られるが、四望・山川もまたその系統を引くものと考えてさし支えないであろう。ここでは、專ら文獻の範圍に限って考察しておく。

四望・山川に關する基礎的資料として、(1)周禮に、(イ)大宗伯—以血祭祭社稷・五祀・五嶽、以貍沈祭山林・川澤、以疈辜祭四方百物、(ロ)同—國有大故、則旅上帝及四望、(ハ)小宗伯—兆五帝於四郊、四望・四類亦如之、兆山川・丘陵・墳衍、各因其方、(ニ)同—若軍將有事、則與祭、有司將事於四望、(ホ)大司樂—乃奏大蔟、歌應鍾、舞咸池、以祭地示、乃奏姑洗、歌南呂、舞大磬、以祀四望、乃奏蕤賓、歌函鍾、舞大夏、以祭山川、(ヘ)同—凡六樂者、一變而致羽物及川澤之示、再變……山林之示、三變……丘陵之示、四變……墳衍之示、五變……土示、等のほか、舞師・牧人・典瑞・司服・大祝・男巫などにも見えるが、何れも後に引く。右の如く、(イ)の正統祭祀には山林・川澤をいうのみで四望を見ないが、國の大故に際しての祈告に四望の旅祭があり、(ハ)(ホ)では正祭となっている。とすれば、四望は山川以下を含まぬ別個の神格でなければならず、このことはまた(ホ)にも判然と表れている。ただ、同じ大司樂の(ヘ)では、地神は五段階に區

別されているが、四望の語は見えず、この點は(イ)と同軌である。しかし、(ホ)の地示は(ヘ)の土示であり、[1](ホ)の山川は(ヘ)の山林・川澤であろうから、(ホ)の四望も(ヘ)の丘陵と墳衍とに該當するはずである。しかして、大司樂の五地は また大司徒の五地—山林・川澤・丘陵・墳衍・原隰—に相應ずる。要するに、周禮では四望と山川とが差等されると同時に、一方では區別されていない。

(2)兩戴記には四望の語は見えないが、大戴禮三正記には、郊後必有望とあり、禮記では王制に、(イ)歲二月、東巡守、至于岱宗柴、而望祀山川、覲諸侯、(ロ)天子祭天下名山・大川、五嶽視三公、四瀆視諸侯、諸侯祭名山・大川之在其地者とあるが、後引の如く、曲禮・祭法の四方は四望を含むものと見るべきである。周禮・戴記のほか、[2](3)尙書堯典に、王制(イ)と同一事に屬する、望于山川、徧于群神、……歲二月、東巡守、至于岱宗柴、望秩于山川の文が見える。[3]また、(4)春秋經傳では、僖公三十一年夏四月の三望を始め、宣公三年など六條の望祭が見えるが、また後に引く。左傳は望を郊の細とするが、公羊傳に、三望者何、望祭也、然則曷祭、祭泰山・河・海というから、やはり山川の祭と解すべきである。[4]その他、(5)爾雅釋山に、梁山、晉望也の語が見える。

これ等によれば、四望とは、要するに山川を望祀することであって、孫詒讓が、言四望者、不可一往就祭、當四向、望而爲壇、遙祭之、故云四望也[5]というのはそれである。ただ、四望が山林・川澤と區別されているものについて、鄭玄はその內容を五嶽・四鎭・四瀆とするが、[6]この三者は何れも山川の大なるものを指すのであって、大宗伯・大司樂などの、四望を特に揭げないものは、この理由によるのであろう。前引の如く、公羊傳が三望を泰山・河・海とするに本づいて、金鶚は王制に據って四望の中で五嶽を尊く、四瀆を卑く見るが、[7]これは餘りにも穿った見方であろう。尤も、四望と山川との祭儀上の差等は大宗伯の五嶽（血祭）と山林・川澤（貍沈）との、あるいは大司樂奏樂の、各差異によって知ることができるが、[8]これ等の差等が封建禮制の階級觀念に本づくものであることは、かつて指摘した通りである。[9]

以上は四望を専ら地示の屬と見る立場からの論であるが、別に四望あるいは三望を上下天地の神を兼ねるとする經說が存する。すなわち、(1)鄭衆は大宗伯には日・月・星、小宗伯には道氣の出入する者と注しており、漢書郊祀志所見の王莽說も大宗伯を引いて日・月・星・海とする。[10]道氣出入とは導氣、卽ち迎氣の意であって、[11]これを五嶽などと見る賈疏の誤りはいうまでもないが、それにしても大・小宗伯における鄭衆の注解は矛盾といわねばならぬ。(2)太平御覽引の馬融の大祝注は日・月・星辰、卽ち專ら天神に限り、(3)淮南子人間訓許愼注は日・月・星辰・山川と見ている。[12]また、(4)何休は公羊傳僖公三十一年の方望に注して、四方群神、日月・星辰、風伯・雨師、五嶽・四瀆及び餘の山川凡そ三十六ヶ所として、最も廣範圍に亙っている。さらに、(5)賈逵・服虔はともに三望を分野星と國中の山川とし、[13]杜注も同様であるが、[14](6)陳祥道は、望雖以名山・大川爲主、而其實兼上下之神、故詩於柴望言懷柔百神、及河・喬岳、周禮于望皆言祀、而不言祭、又典瑞四望、與山川異玉、大司樂四望、與山川異樂、左氏曰、望郊之細也、又曰、望郊之屬也、公羊曰、方望之事、無所不通、則望兼上下之神可知矣[15]と詳論した上、鄭衆・許愼・杜預說を受くるところありとし、鄭玄說に對しては、望之體有二、而其用不一という曖昧な態度を示している。その他、(7)江永(8)林喬蔭など、[16]多少の相違こそあれ、何れも上下神を兼ねると見る。一方、あくまで四望を地神に限定する見解も、(1)鄭玄以來展開している。すなわち、(2)楊復は詩の懷柔百神は四方の名山・大川の神を合祭する意で、必ずしも上下神を兼ねるものでなく、堯典によるも、類・禋・望各〻一事であって、望が上下神を兼ねるものでないとする。(3)秦蕙田も楊氏說を是とし、左傳哀公六年の楚の望や爾雅の晉の望を證として、望祭の天神に及ばないことを指摘している。[17]その他、(4)夏炘・(5)沈可培・(6)黄以周・(7)孫詒讓など、[18]ほぼ同じである。

望祭の對象について相反する二說を列擧したが、やはり地神に限定する後說を以て妥當と考えざるを得ない。というのは、前掲諸經傳について見るに、地神のみに限定して一として支障を來すもののないことは、黄以周のいう通り

であるのみならず、大司樂・堯典・左傳・爾雅などの如き、天神を含むとしては、不都合を來すからである。また、小宗伯のばあいも上文の五帝、下文の四類を見れば、天神でなく、地示中の大なる者を指すと考えて、一向さし支えない。四望と山川との別は陳祥道もいうように勿論存するが、これが四望に天神を認める理由とはならない。また、懷柔百神とか、望は郊の細あるいは屬[19]とかに關する陳氏の說は、楊復・孫詒讓の反論によって破られるのみならず、夏炘も連屬・細微の意味、卽ち郊後に望祭を行う義であって、望祭の天神に及ぶのではないと見ている。これ等により、四望に天神を含まぬことは明かであるが、しからば何故に天神說が生じたかというに、ほぼ二つの理由が考えられる。その一は、四望が地示のほかに天神の要素を含む四方と同一視されるからで、前引、林喬蔭などの說くところがそれである。經傳に見える、宗敎的儀禮としての四方の意義と內容とについてはすでに考察したが、[20]概していえば、四方とは地神を中核とするアニミズム的世界觀である。今、四望の意と見られる四方の例を示すと、(1)舞師—掌敎兵舞、帥而舞山川之祭祀、敎帗舞、帥而舞社稷之祭祀、敎羽舞、帥而舞四方之祭祀、[21](2)鬯人—廟用脩、凡山川・四方用蜃[22]のほか、(3)曲禮—天子祭天地、祭四方、祭山川、(4)祭法—四坎壇祭四方也、山林・川谷・丘陵、能出雲爲風雨、見怪物、皆曰神などがそれであり、これ等の四方は四望を內包するものと解すべきである。[23]かかる四方と四望との同義性ないし內包性は、四望を地神のみに限定しない見方を誘發するものである。その二は、王莽などに始まる天地合祭說である。これについては別論で批判したが、[24]經學的見地を離れて宗敎史的に見ると、宗敎現象の混淆という民族宗敎の傳統が認められる、頗る興味ある所論である。しかし、禮學說史の立場から見れば、かなり發展した儀禮形態と考えられる。凡そ、四方とか四望とか、あるいは五祀・七祀というが如きは、要するに宗敎儀禮の對象を一定の數的枠に嵌め込んで形式化せんとする禮家の作爲にほかならず、要素的には古い現象を內包するとしても、全體としては決して古意を傳えるものでない。現に、前引諸文獻の成立期が詩・書の古い部分などとは違って、何れも春秋・戰國から

秦・漢時にあることが、この間の消息を如實に示している。この意味からは、四方でも四望でも、禮家の儒敎イデーに本づく一種の理論——これは宗敎制度に限らないが——であって、實踐的背景を有するものではない。既に理論であれば、その內容が禮學者によって說を異にするのは當然のことである。かかる見地からは、四望が天神を含むか否かということは副次的な問題であって、本質的には宗敎現象の形式化ということが、根本的問題でなければならぬ。

右の立場から、ここでは一應、四望地神說に從っておくが、つぎに四望が海を含むか否かの問題がある。鄭玄は前引の如く、五嶽・四鎭・四瀆に限って海をいわない。尤も、春秋の三望については、許愼を斥けて海・岱・淮としているが、これは魯の疆界に限定せんがためであって、禹貢の、海岱及淮、惟徐州に本づいて、徐を魯地とするのである。[25]しかし、望祭の對象を最も廣範圍に解する何休說は別として、鄭衆・許愼などは何れも海を加えており、邱濬・秦蕙田[26]を始め、金鶚・孫詒讓なども同様である。金氏の根據は禮記學記の、三王之祭川也、皆先河而後海と、前引公羊傳三望說とである。[27]ところが、學記は川・河・海の祭祀に過ぎぬから、これを四望と同一視するわけにはゆかないのみならず、河と海とは別時となっているから、四望に海ありとする證據とはなし難い。また、公羊傳は天子と諸侯との差等を前提としているから、鄭玄の魯疆域限定說がそのまま適用できるであろう。とすれば、金氏の二證は何れも根據を失うこととなる。さらに、孫氏は川の中では海が大きいから、大山川の祭である四望にこれを除外すべきでないとの見地から、詩般の序、巡守而祀四嶽・河・海也を證とする。[28]四望を大山川の祭祀とするのは當然であるが、川と海とが別物である以上、直ちに海を含む理由とはならぬ。また、詩序の成立には、周知の如く問題があって、禮制の援證とすることは躊躇すべきであろう。思うに、海が四望中に存するかという問題は、四望の祭制が成立した時に、それが宗敎儀禮の對象となる可能性を有したかということに歸着する。すなわち、もし四望が、その版圖の東海に及ばぬ周初に成立した制度ならば、それには海を包含しなかったであろうが、前述の如く、さほど古いものでない

とすれば、海がその對象となる可能性は十分に存する。そこで、四望に海を認めるなら、その根據をこの蓋然性に求むべきであろう。孫氏は、鄭玄が海をいわぬ理由を文の不備に歸しているが、[29]鄭玄は魯の三望に海を認めているから、偶然の遺漏とも考えられず、やはり周都中心の考え方であろう。これを要するに、望祭の對象は地示のみに限定すべきで、その內容は、鄭玄の擧げる五嶽・四鎭・四瀆のほかに海を加える蓋然性が考えられる。

二

望祭の時期については、告祭のばあいは勿論隨時に行われるが、正祭に關しては經傳に明文がないため、また學者間に議論がある。その(1)は南郊の祭の後とする孫詒讓の說である。孫氏は春秋の、卜郊不從、乃免牲、猶三望（僖公三十一年）や、不郊、猶三望（宣公三年）などに據り、郊後に望祭を行うと見る江永[30]の說を發展させて、四望を南郊後とする。その理由は日月・星辰は天郊に與り祭られるが、四望地示は與らないからで、南郊後に祭るのであるが、四類は祭らない。また、北郊の祭に山・川・海・嶽が與り祭られるが、四類天神は祭られないから北郊後に祭り、四望は祭らぬというのである。[31]すなわち、南郊・北郊に四望・四類を交錯して祭るというのであるが、これは全く臆說の域を脫しない。江永が郊後とするのは、恐らく春秋に本づくものであろう。とすれば、それは魯禮に過ぎず、正禮もそうであったか、疑問であろう。前引大戴禮三正記に郊後の望祭が見えるが、南・北郊の何れになるかをいわぬ。[32]しかるに、漢書郊祀志所見の王莽の奏文に、冬至南郊後の群陽の望祭、北郊後の群陰の望祭をいっている。これから推して、北郊後の四望が考えられる。そこで、(2)北郊後とする金鶚の說が生ずる。金氏によれば、魯は天の祭祀を僭行したが、まだ四類を僭行するには到らなかった。そこで、三望を以て四類に擬して郊後に行ったが、原則的には天子は南郊後四類を祭った

のである。しからば、四望はというに、淮南子天文訓に、涼風至則報地德、祀四郊の語が見える。この涼風至るとは卽ち申月であって、地德に報ゆとは北郊祭地で、四郊を祀るとは四望の祭である。すなわち、望祭は、(イ)北郊の後に行われたのであるが、同時にまた、(ロ)夏正孟多にも行った。というのは、月令季冬の月に、乃畢山川之祀とあるが、この山川は嶽・瀆を通言するもので、周正歲終の亥月は卽ち夏正孟冬である。さらに、(ハ)仲夏の月にも、命有司、爲民祈祀山川・百源、大雩帝とあるが、この山川もまた嶽瀆を通言するものであるから、この月（午月）にも四望を祭ったことになるという。結局、金氏は年に三次の望祭を考えるのである。[33]

今、金氏說を檢討するに、まず魯が望を以て四類に擬したというのは當らぬ。望祭は魯においてのみならず、左傳の楚の望、爾雅の晉の望などに徵すれば、列國においても行われたものと見られる。金氏が、四類が春秋に見えないところから、三望を以てこれに代えたとするのは一應尤ものようではあるが、地神の祭祀を以て天神のそれに擬してこれに代えるが如きは考えられないことである。魯が大祭たる郊祭を僭行した以上、小祭の四類の如きも、これを僭行するを躊躇しなかったであろう。この點からいえば、郊後の三望は孫氏などのいう如く、依然として地神の祭でなければならぬが、望祭を郊後と規定するのは魯禮に過ぎぬ。また、金氏が引く淮南子天文訓はやはり漢代の禮事實であり、月令の二條も同樣、秦・漢の祭制としか考えられない。かく見て來ると、望の本來的な正祭に一定の時期を設定するのは困難といわねばならぬ。恐らく、望祭も正・告祭を問わず、四類の祭と同樣、定期的でなく、隨時に行われたものであろう。文獻の望祭を類別すると、(1)春秋に見える(イ)僖公三十一年・宣公三年・成公七年・襄公二十六年・昭公二十六年及び十三年などの魯望、(ロ)哀公六年の楚望、(ハ)爾雅釋山の晉望などは勿論列國の望祭である。(2)前引(イ)堯典及び王制などに見えるのは巡守禮であるが、禮家の理想的四望祭を示したものといえよう。[34] (ロ)晉語――成王盟諸侯于岐陽、楚爲荊蠻、置茅蕝、設望表、與鮮卑守燎もそれであるが、これ等は勿論、告祭に屬する。[35] (3)行師の望祭に、(イ)大祝――國將有事于四望、……則前祝、(ロ)肆師――封于大神、……則爲位[36]があり、(4)非常の際の祈告として、冒頭に引いた大宗伯の旅上帝及四望などがある。[37]

四望の祭の用牲については、牧人に、望祀、各以其方之色牲毛之とあるのみである。杜佑は少牢を用いるとするが[38]、其方之色牲というが如きは、勿論、五行思想の影響によるものである。また、服冕については、司服に、祀四望・山川則毳冕、祭社稷・五祀則希冕、祭群小祀則玄冕とある。ここに、四望・山川が社稷・五祀より高く見られていることについて、金鶚の互譌說や惠士奇・黃以周などの折衷說があるが、經文間の矛盾と見るべきことは、既に指摘した通りである。[39] つぎに、四望の用玉は典瑞に、兩圭有邸、以祀地、旅四望とあり、玉人にも兩圭五寸有邸としている。樂舞は冒頭所引大司樂及び前引の舞師によって明かである。その獻數は孔穎達が禮器の五獻祭を以て充て疏全、杜佑もこれに從っているが[40]、毳冕五章よりの推測に過ぎない。要するに、これ等の禮制は禮家の作爲せる机上プランに過ぎず、實踐的背景を有するものでは無論ない。ただ、注意すべきは、男巫に、掌望祀・望衍・授號、旁招以茅とあることで、望衍とは、鄭注によれば幣を用いるだけの、いわば告祭であり、號は詛祝職の授ける類・造・攻・說・禬・禜の祝號である。しかして、旁招に茅を以いるというのは、杜子春が四方の望祭の對象を茅を以て招く意味に解する。孫詒讓もこの旁の意味を、文選東京賦薛綜注によって四方の意味と見、この望祭は廣く四方の衆神を兼ねる廣義のもので、牧人などの大山川を指す狹義のものと異るとしている。[41] しかし、孫氏說は、鄭注に類・造・攻・說・禬・禜をいうのを誤解したものである。鄭注の據るところは明かでないが、望祀・望衍はやはり四望の祭であり、類・造などの告祭もまた大山川を對象とするところから、側面的にかくいったものと見るべきで、一般四方の祭にまで及ぼすべきではない。孫氏說は旁招の語に拘泥し過ぎた擴張解釋である。

ところで、旁招に茅を用いるというのは、かなり古い傳統儀禮と考えられる。何故なら、望と茅との聯關が見られ、

また一般に茅の宗教的意義が考えられるからで、前引晉語の茅蕝と望表とがそれである。韋注に、蕝謂束茅而立之、所以縮酒、望表謂望祭山川、立木以爲表、表其位也と說明している。これによって、望祭と茅との特殊關係が窺われるが、何故に山川の望祭に茅蕝を用いたかは明瞭でない。望と茅との類似音も考えられなくはないが、恐らく、茅の祓禳性によるものであろう。惠士奇が古え禳に茅を用いたとして、晏子春秋（內篇諫上）[42]に見える、齊景公が巫の柏常騫の勸めにより、新造の路寢の臺上の鴞を白茅によって禳い去った話を引用しているのはそれである。一般に、茅が祭祀に用いられたことは文獻に散見する通りであるが、その用法は、(1)旁招あるいは茅蕝、(2)茅蒩(藉)、(3)縮酒に分れる。(1)に屬するものに前引の男巫及び晉語がある。韋昭はこれを(3)と關聯的に見ているが、晉語のばあいは縮酒と關係なく、ただ茅を束ねて神主としただけである。このことは、既に加藤常賢氏も指摘している。[43] なお、公羊傳宣公十二年の、莊王伐鄭、……鄭伯肉袒、左執茅旌というのもそれである。[44] 茅が祭祀に關係あるところから、(2)の用法が生ずるが、これに關係ある文獻を求めると、(イ)易大過初六―藉用白茅、无咎、(ロ)鄉師―大祭祀羞牛牲共茅蒩、[45] (ハ)士虞禮―苴刌茅長五寸、束之などがそれである。(3)は、(イ)禹貢荊州―厥名包、匭菁茅―菁茅は鄭注に毛刺を有する茅で、宗廟の縮酒に供するものとする。(ロ)甸師―祭祀共蕭茅―鄭興は蕭は茜、卽ち縮酒の意で、その方法は茅を束ねてこれを祭前に立て、酒をその上に沃ぐのであって、酒が滲下するのが、神の飲むに似るといっている。一方、杜子春は蕭を香蒿とし、鄭玄も郊特牲の焫蕭合馨香の蕭と見るが、茅自身が縮酒の機能を有するから、杜・後鄭の解で十分であろう。(ハ)郊特牲―縮酌用茅明酌也、[46] (ニ)左傳僖公四年―齊侯以諸侯之師侵蔡……遂伐楚、曰、爾貢包茅不入、王祭不共、無以縮酒などである。

茅のこれ等三用法中、(1)(2)は聯關し、また(3)も鄭興によると一連の用法であるが、その始源において何れが先であったかが問題となる。これは同時に、何故に茅にかかる宗教的意義が賦與されたかという疑問ともなるわけである。

このことについて、何休は、用茅者、取其心理順一、自本而暢乎末、所以通精誠、副至意[47]という倫理的解釋を施しているが[48]、茅使用の原初的意義でないことは、いうまでもない。(3)の(イ)(ニ)によると、縮酒用の茅は荊州や楚など、南方所產の如くであるが、それは南方湖沼地帶が茅の叢生地であったからであろう。[49] しかして、貢入の目的が縮酒にあり、縮酒は卽ち神への供獻を目的とするのであれば、茅使用の初義が縮酒にあったと見てさし支えないであろう。それが後に祭祀供物の藉きものとなり、更に祓禳の目的の旁招に用いられ、遂に束ねて神主の象徵とするに到ったのではないか。以上は勿論臆說に過ぎないが、茅の宗教的使用の經過は、かく考えて大過ないであろう。ともあれ、四望祭の祓禳用として茅が用いられたことは、その宗教性を示すものとして、極めて興味深いことである。

三

四望は大山川で五嶽・四鎭・四瀆を指すから、山川と區別さるべきであるが、必ずしも峻別されていないばあいの存することは、前に指摘した通りである。覲禮の、祭山・丘陵升、祭川沈や爾雅釋天の、祭山曰庪縣、祭川曰浮沈などは、直接四望の祭儀を述べたのではないが、一般山川の祭祀についていったものと見るべきであろう。禮記においても、曲禮・祭法の四方は前述の如く四望と見るべきで、一般山川とは區別したものと考えられるが、王制では名山・大川・五嶽・四瀆というのみで、必ずしも嚴密には區別されていない點は、大宗伯・大司樂と同軌である。このことは元來、四望と山川とは同一範疇であったのが、後に禮制の整備に伴って分割されたものであることを示唆する。小宗伯の四望・四類の下文に、兆山川・丘陵・墳衍、各因其方とあって、四望と山川とが明瞭に差別されているようであるが、孫詒讓も指摘する[50]如

く、また四方—祭法などの四望の祭祀と見るべきであろう。

一般山川の祭祀について述べたものには右のほか、月令に、(1)孟春—命祀山林・川澤、(2)仲夏—命有司爲民祈祀山川・百源、(3)仲多—命有司祈祀四海・大川・名源・淵澤・井泉、(4)季多—乃畢山川之祀がある。[51] 金鶚が(2)(4)を嶽・瀆を通言するものとして四望と同一視していることは、前に指摘した通りであるが、何れも勿論、秦・漢の制度であろうし、(1)(4)に若干正祭たる可能性が考えられるほかは祈告である。かくて、四望同樣、山川についても定期的祭祀を考えることは困難である。

山川の祭服については、司服に四望と同列の毳冕とあり、玉は典瑞に四望より殺禮の璋邸射となっている（玉人。同じ）。また、犧牲は大戴禮曾子天圓篇に、宗廟曰芻豢、山川曰犧牷とあるが、孔廣森もいう如く、[52] 丘・瀆を通言するものと見るべきであろう。なお、月令季夏・季冬に、名山・大川あるいは山林・名川の祭祀に百縣・庶民が犧牲を供すべきを述べたほか、小子に、凡沈辜侯禳、飾其牲、羊人に、凡沈辜侯禳釁積、共其羊牲、犬人に、凡幾珥沈辜、用駹可也などとある沈は、卽ち爾雅の祭川曰浮沈、覲禮の祭川沈の沈であろう。犬人の駹が大戴禮と矛盾することについては、孫詒讓が時告祭及び祈禳でなければ、必ずしも牷物を用いないといっているが、[53] 時告祭・祈禳以外のばあいとは如何なるばあいを指すか、恐らく牧人の、凡外祭毀事、用尨可也とあるのを指すのかも知れないが、鄭注は外祭を、表貉及王行所過山川用事者と解する。校人や大祝にいうところがそれであろうが、小子は一般の沈辜をいうのであるから、孫氏說は必ずしも當らず、大戴禮との矛盾は依然解消しない。[54] 蓋し、經傳間の矛盾は各ゝ成立の過程を異にする以上、寧ろ當然であって、強いて彌縫すべきではない。論語雍也篇に、子謂仲弓曰、犂牛之子、騂且角、雖欲勿用、山川其舍諸とあるのは赤色の牲牷を指し、大戴禮と一致するものである。樂舞については、前引の如く、大司樂・舞師に見えており、獻數も禮器孔疏が四望同樣、五獻祭を以てこれに充てるが、單なる差等論に過ぎないことは前述の通りである。

山川の非常祭と見られるものに、つぎの如きものがある。(1)巡守に、校人—凡將事于四海・山川、則飾黃駒、鄭注に、王巡守過大山川、則有殺駒以祈沈禮與といっているから、巡守の禮であることが判る。[55] (2)會同に、(イ)大祝—大會同、……過大山川則用事焉、(ロ)覲禮—禮月與四瀆於北門外、禮山川・丘陵於西門外、[56] (ハ)曾子問—孔子曰、命祝史告于五廟所過山川、(ニ)左傳襄公十一年—載書曰、……司愼・司盟・名山・名川……等があり、(3)行師に、(イ)僞武成—底商之罪、告於皇天后土、所過名山・大川、(ロ)肆師—祭兵于山川、……則爲位、[57] (ハ)左傳宣公十二年—楚子敗晉師于邲、祀于河、(ニ)同襄公十八年—晉侯伐齊、將濟河、獻子以朱絲係玉二瑴而禱曰、……沈玉而濟、(ホ)同昭公十七年—晉荀吳帥師、涉自棘津、使祭史先用牲于雒などがあり、(4)旱魃のばあいに、(イ)左傳僖公十九年—秋衞大旱、卜有事於山川、不吉、(ロ)同昭公元年—子產曰、……山川之神、則水旱・癘疫之災、於是乎禜之、[58] (ハ)同昭公十六年—鄭大旱、使屠擊・祝款・豎柎有事於桑山、(ニ)呂氏春秋順民篇所見の桑山に對する湯の祈雨などもそれである。旱魃の祈雨が山を對象として行われるのは、山川・百源（月令仲夏）の語が示すように、雨水の本源であるからで、卜辭の𡵂（岳）に對する祈雨の傳統を繼ぐものといえよう。(5)その他、山岳の崩壞のばあいに、左傳成公五年—梁山崩、……重人曰、……國主山川、故山崩川竭、君爲之不擧、降服、乘縵、徹樂、出次、祝幣、史辭、以禮焉がある。

註

1 鄭玄は地示を神州の神及び社稷とし、土示を原隰及び平地の神とするが、固より全然別個の神格ではないであろう。

2 『儀禮』「覲禮」に巡守禮として、祭山・丘陵升、祭川沈の語が見えるが、山・川の祭を別言したものであるから例擧しない。

3 鄭注に群神を丘陵・墳衍の屬とするのは『周禮』によるもの、望秩について、五嶽視三公、四瀆視諸侯というのは、勿論『王制』に本づくものである。

4 『穀梁傳』范寧注にも、望を山川の祭祀とする鄭玄の說を引用している。

5 孫氏『周禮正義』卷三五、四五葉。

6 「大宗伯」注など。

7 金氏「四望四類考」『求古錄禮說』卷七、三五葉。

8 秦蕙田が、(1)名稱（望と山川）(2)兆（小宗伯）(3)玉（典瑞）(4)樂（大司樂）(5)祀（四望祭山川）の各差異を指摘して、蓋同一山川、遠而望祭之、則名曰望、祭於其地、則直日祭山川也。『五禮通考』（卷四六、一葉）というのは、極めて明快であるが、遠く望祭するのは、卽ち山川中の大なる者を指すのである。

9 本書「禮文獻に見える祭祀の等級性」參照。

10 孫詒讓はこれを劉歆などの說で、鄭衆說の本づくところとしている『周禮正義』卷（三五、四五葉）。

11 孫氏、前掲書卷三六、一三葉。

12 許愼の『五經異義』（大宗伯疏引）にも、春秋魯郊祭三望、言郊天、日・月・星・河・海・山、凡六宗、魯下天子、不祭日・月・星、但祭其分野星・國中山川、故言三望といっている。これに對する鄭玄の駁說は後に引く。

13 『左傳』僖公三一年疏引。

14 杜氏『春秋釋例』卷三、三二葉（『武英殿聚珍版叢書』本）にも、天子郊祀、因望祭四方衆神、諸侯不得依天子、唯望祭其封內山川・分野之星、是謂三望といっている。なお、陳壽祺は諸侯の境內を祀るに定數無きこと、したがって諸侯の望は三に限らぬこと、三望の名は魯の專らにするところであることを明かにして、『左傳』孔疏が、天子四望、諸侯三望とするのを斥けている（『五經異義疏證』卷一、二七葉、『經解』本）。陳氏の說は傾聽に値いするが、傳文の三望は本づくところあるものと考えられる以上、孔氏の段階說も一概に斥くべきではないであろう。

15 陳氏『禮書』卷九一、三葉。

16 江氏『周禮疑義擧要』卷四、二葉『經解』本。林氏『三禮陳數求義』卷一三、七葉。

17 以上、秦氏『五禮通考』卷四六、三葉。

18 夏氏『學禮管釋』卷五、四葉。沈氏『漈源問答』卷二、八葉。黃氏「群祀禮通故」五葉。孫氏、前掲書卷三五、四六—八葉。

19 『左傳』宣公三年。

20 本書「四方百物考」參照。

21 鄭注、四方之祭祀、謂四望也。

22 孫詒讓はこの四方について、四方之祭有二、一爲舞師四方之祭祀、……一卽大宗伯五祀之祭、亦曰四方、五祀與五嶽同血祭、四望亦卽五嶽・四鎭・四瀆等、故與山川同用舋也、大宗伯別有四方百物之祭、則入酯辜中、與此四方異（前掲書卷三七、四五葉）といっている。

23 本書「四方百物考」參照。

24 本書「古代中國における土地神の祭祀」參照。

25 『毛詩』「閟宮」疏等引『駁五經異義』。

26 以上、秦氏『五禮通考』卷四六、三葉。

27 金氏、前掲書仝卷、三五葉。

28 孫氏、前掲書仝卷、四五葉、卷三六、一四葉同。

29 孫氏、前掲書卷三五、四五葉。

30 孫氏、前掲書仝卷、三葉。

31 孫氏、前掲書卷三六、七葉。

32 秦蕙田は前引春秋の不郊猶三望によって「三正記」の言を根據無きに非ずとしている『五禮通考』（卷四六、六葉）。

33 金氏、前掲書仝卷、三七—八葉。

34　『詩』「時邁」の序、巡守告祭柴望也、及び「般」の序、巡守而祀四嶽・河・海也も、これに屬する。

35　陳祥道も、巡守之禮、凡大山川、于其所至則望之といい、方慤もまた、以山川之遠、故望而祀之、皆所以告至而已（以上、秦氏、前掲書仝卷、七葉引）と説明している。

36　鄭注、大神祇及方嶽也、疏、方嶽卽四望也。

37　以上の望の分類は秦氏（前掲書仝卷、六—一〇葉）のそれを參考した。

38　杜氏『通典』卷四六。

39　本書「禮文獻に見える祭祀の等級性」參照。

40　杜氏、前掲書仝卷。

41　孫氏、前掲書卷五〇、四九葉。

42　惠氏『禮説』卷九、八葉『經解』本。

43　加藤氏「釋宗」『漢學會雜誌』第五卷第三號。

44　何休は、茅旌、祀宗廟所用、迎道神指護祭者、斷曰藉、不斷曰旌と注している。王引之は茅は草で、旌は旗章であるから、關係ないと斷じ、茅は旌の假借で、旌の飾りと見る（『經義述聞』卷二四茅旌下）。これに對して、陳立は傳下文の右執鸞刀とともに祭祀に使用するもので、茅を以て旌識とするものと解する（『公羊義疏』卷四七、一三葉『續經解』本）。文の前後から推して陳氏説が妥當である。

45　杜子春は蒩を酢菜の菹とし、葵菹の如く、茅を以て菹とするものと解するが、誤りで、鄭興・鄭玄に從って藉あるいは苴とすべきである。なお、「司巫」にも、祭祀則共匰主及道布及蒩館とある。蒩館については諸説があるが、杜子春・鄭玄に從って、やはり苴・藉の意に見るべきであろう。ただ、このばあいは館とともに祭食を藉くものである。

46　鄭注に、謂泲醴齊以明酌也、……五齊醴尤濁、和之以明酌、泲之以茅、縮去滓也といっているから、醴に急釀の事酒を混ぜ、茅に注いで縮めるのである。

47　公羊傳宣公一二年。

48　『詩』にも、白茅包之・白茅純束（野有死麕）とか、白茅束兮（白華）とかの句があって、白茅で物を包束したことが見える。傳・箋ともに白茅の潔淸（野有死麕）・潔白（靜女）を以て說明している。

49　尤も茅—和名「ちがや」Imperata cylindrica, Imperata arundinacea—には約十種あって、その原產は熱帶であるが、アジアの熱帶から溫帶にかけて繁茂し、必ずしも南方湖沼地帶に限らない（廣島大學名譽教授鈴木兵二氏の示敎による）。特に、荊州・楚が茅を貢いだ所以は明かでないが、恐らく縮酒に良質の茅を產したからであろう。禹貢の菁茅について、漢書王莽傳、陳菁茅四色之土の顔注には善茅と解しているのはそれであろう。なお、茅が神材として用いられることは、日本神話における美葦牙比古遲神（ウマシアシカビヒコヂ）の説話と同じく、東南アジアを中心とする植物栽培民文化層神話を聯想させるものがある（大林太良『日本神話の起源』三六頁以下）ことを注意しておく。

50　孫氏、前掲書卷三六、一七葉。

51　鄭注に、四時之功、成于冬、孟月祭其宗、至此可以祭其佐也といい、孔疏にこれを敷衍して、孟冬に山川の祭をいわないのは省文であるとして、孟冬祭嶽・瀆、因及衆山川、至此又更祭衆山川、山川少於嶽・瀆、是孟月祭其宗、此月祭其佐と述べ、蜡祭には嶽・瀆及び衆山川をも併祭したとする。しかし、孟冬に山川の祭をいわぬのを省文とするのは、いささか獨斷であろうし、蜡祭に山川を併祭したかも疑問である。金鶚が前引の如く、この山川は嶽・瀆を通言するものと見るのは、正に鄭説と對立するものであるが、畢山川之祀の意味から考えれば、金説の方が妥當であろう。

52　孔氏『大戴禮記補注』卷五、九葉『經解』本。

53　孫氏、前掲書卷六九、二〇葉、「牧人」條下同。

54　なお「月令」孟春の前引の下文に犧牲毋用牝とある。餘月の山川の祭には皆牝を用いるが、孟春はその妊娠を傷けるので牝を用いないというのであるが、天地・宗廟の祭には、孟春でなくても牝を用いない點からいって、山川の祭の卑きを示したものとする孔疏の説は、餘りにも穿鑿に過ぎるものである。

55　飾黃駒については、本書「周禮大宗伯所見の地神儀禮」參照。なお、巡守禮における山川祭の用玉については、「玉人」鄭注に、天子巡守有事山川、則用灌焉、於大山川則用大璋、加文飾也、於中山川用中璋、殺文飾也、於小山川用邊璋、半文飾也と補っている。この大山川は孫詒讓（『周禮正義』卷八〇、二二葉）もいう如く、四望であろう。

56　西門外に禮する理由について、郝敬・王士讓はともに陰陽説を以て説く（胡培翬『儀禮正義』卷二〇、四三—四葉）が、經意に副うか疑問であろう。

57　賈疏にその理由を説明して、以其山川衆多不可並祭、軍旅思險阻、軍止必依山川、故知祭軍所依止者也といっている。

58　禜祭については、本書「告祭考」參照。

追記　臺灣省立師範大學國文研究所の魯實先教授から『殷契新詮』一—六の贈呈をうけた。その六、五一頁に、肙取二山又大雨（後下二三・一〇）の肙を虞と釋し、方言一二の虞望也によって、これを堯典の望于山川の望祭としている。しかし、肙が「字」虞であるか、疑問であるのみならず、更に虞—望の解によってこれを望祭とするが如きは、轉展通借の弊を免れず、贊成できない。今のところ、卜辭に望祭を認めることは困難である。

中國における祖神崇拜の原初形態——「鬼」の本義——

まえがき——本稿は加藤常賢博士指導のもとに昭和二十一年から三年にかけて執筆したもので、原文はなお一倍半の分量であるが、既刊論文との重複、引用文などを思い切って整理し「鬼字考——支那に於ける祖神崇拜の原初形態——」として廣島大學文學部紀要第十號に發表したものであるが、今表題の上記のように改める。內容については、何にしろかなり以前のものであるから部分的に意に滿たぬ點もあり、殊に末節の殷文化の來源などについては、周知の通り、その後に發現した夥しい遺物などにより、今や再檢討を要する段階に達しているものと考えるが、既發表論文との關係もあり、また論旨の本筋その物に關しては、現在でも根本的改訂の必要を感じないので、一二補訂のほかは一應原文のままにした。

一　鬼の原字「兒」

中國古代において、祖神は普通「人鬼」「鬼神」あるいは單に「鬼」と稱せられているが、この鬼とは如何なる意義內容を有する文字であるか。これが祖神崇拜の原始形態を知らんとする吾々に先づ課せられた問題である。そこで、

まず鬼の原始義を檢索することとする。

鬼が如何なる文字であるか、順序として説文を見ると、人所歸爲鬼、从儿甶（依集韻補）象鬼頭、从厶（依段校補）、鬼陰气賊害、故从厶、䰟古文从示とある。この説解は篆文鬼に本づくものであり、鬼を歸を以て解するは經傳の通詁であって、[1] 後に説く如く誤りとはいえないが、段注にも指摘する如く、單に疊韻の文字を以て釋したまでで、鬼の形態上の本質を明かにしたものでなく、かつ陰气賊害というのは、明かに陰陽説の影響を受けた漢代的解釋というべく、決して鬼の本體に觸れたものではない。ただ、鬼の上半部「甶」を鬼頭と解しているのを見れば、許愼も鬼を甶と人・厶との合成文字と見たことが分る。ただ、厶に從うのが古體でないのは、契・金文を見れば明瞭である。[2] すなわち、契文においては、

拾四・一〇　前四・一八・三　前四・一八・六[3]

等に作り、金文においては、

陳肪𣪘（魃字偏旁）　梁伯戈（畏字偏旁）　盂鼎[4]

等に作って、羅振玉も指摘する如く[5]厶を伴わない。そこで、この厶は徐灝・林義光がいう通り、後から附加した音符と見るべきであって、[6] これによって、鬼の原字は契・金文の示す如く兒、あるいは皃であることが分る。しからば、この二字は如何なる文字であるか。兩字ともに下半が人であることは一見して明瞭であるから、上半の田や甶が如何なる字であるかを檢討すれば、鬼字の構造も自ら判明する。説文に「甶」字が出ていて、鬼頭也、象形といい、通常は敷勿切に讀んでいるが、これと契・金文の田とは異る如く見えて實は同字であるから、説文の鬼頭也の解は正しい。しからば、鬼頭とは何であるか、「鬼」字の原始的意義は何か、以下順を追うて檢討して見たい。[7]

二　鬼頭「甶」を冠する諸字

(イ)　畢

甶の何物なるかを示唆する文字として「畢」「醜」「異」字がある。まず、畢について考察すると、説文に、田网也、从田从𠦒、象形、或曰、甶聲（依段注及徐灝箋校）とある。つまり、田獵の罔を表したものであるから田に从うというのである。詩大東の毛傳に、畢所以掩兎也、禮記月令鄭注に、罔小而柄長、謂之畢とあり、また國語齊語韋注にも、畢掩雉・兎之網也とあるから、長い柄をつけて、上から雉や兎を覆い被せる網であることが判る。今、契・金文について見ると、

藏五・一　全一三四・二　餘七・一　戩三七・一〇　前五・一四・五、　後下・二三　藏一八三・二　全二二七・二

等が見える。これについて、羅振玉は田を後人の附加と見るが、[8] 田を田网と見る説文の見解に捉われたもので、畢形その物を明示したものである。金文では、

段𣪘　召尊　畢鮮𣪘　乙亥𣪘

等の如く、何れも田に從っていて、篆文と同様である。これが説文に田罔とある所以であるが、寧ろ説文或説の甶聲を以てこの字の原義とすべきである。[9] この甶聲は罕が何であるかを示している。というのは、徐灝の段注箋が、𠦒畢一聲之轉、故篇韻又音畢、疑𠦒・畢本一字、又甶部有畚、布忖切、亦與𠦒爲雙聲、𠦒有柄、畚無柄、唯此爲異耳、此器今尚有之、象編竹連柄之形という如く、畢は𠦒と同字で、𠦒は説文に、箕屬、所以推糞之器也とあり、竹で編んだ籠で推糞の具（掃除の道具）であるからである。して見れば、罕は糸網ではなくて、籠に長柄を附けた籠網である。甶は前に述べた鬼頭の甶と同字であるから、畢が甶に從うのは、説文或説にいう如き聲音の面においてのみならず、意

義の上でも畢と鬼頭との關係を、𠦒に甶が附加されたのは鬼頭と畢の籠との關係を、それぞれ示唆するものである。段注には甶聲を以て田聲の誤といって田・畢の古韻同部を主張しているが、畢を盡と解するのは本義でなく轉義であるから、やはり甶聲が正しく、徐鉉が音弗というのは、決して誤ではないと信ずる。韓非子十過篇に、昔者黄帝合鬼神於西泰山之上、駕象車、而六蛟龍、畢方竝鎋、蚩尤居前、風伯進掃、雨師灑道、虎狼在前、鬼神在後、騰蛇伏地、鳳皇覆上、また廣雅釋天にも、木神謂之畢方[10]とあり、更に文選東京賦に畢方の語が見えていて薛綜注に、畢方老父神、如鳥、一足兩翼、常銜火在人家、作怪災也とあるから、要するに鬼神の類である。畢の鬼頭と關係ある左證とすることができるであろう。

(ロ)　醜

鬼頭の田・甶が畢と同様の籠であることを考察したが、この事實を更に明確にするものに「醜」字がある。説文に、醜可惡也、从鬼酉聲とあって酉を聲符と見ている。鬼は後述によって明かな如く醜惡な面をしているから、鬼に從う字が醜惡の義に解されるのは故なしとしないが、醜の起源的意義が醜惡とは考えらない。そこで、契・金文を見ると、

契文　前五・三〇・一　林二・二五・一〇（通五八九）

金文　亞敦　父乙鼎四　魯鼎　婦鼎　亞卣蓋　亞季彝　父辛鼎　亞鐸[11]

等があって、古來學者の間に難解な文字とされ、今日なお決定的な解釋は存しないのであるが、まず「醜」字と見るのに異論はないであろう。これ等によれば、酉を單なる聲符と見るのは後世の義と思われる。よって、他の解説を見ると、

(1)郭沫若は、容庚が、象人奠酒於盤之形と解するのを肯定するものの、酒甕の下の⊞は酒甕を置く座で盤ではないといい、覼此可知古人釀酒之法、正如今之郷人之釀造甜酒と結んでいる。[12] しかるに、(2)吴闓生は醜虜の本字で、右傍の所謂る格上三矢は僕の𡵂の首と正に同じとする。[13] また、(3)余永梁は「醜」字と解するが、甶を盛酉の物とし、卜辭では人名として用いられているとするのみで、全體の構造については説明していない。[14]

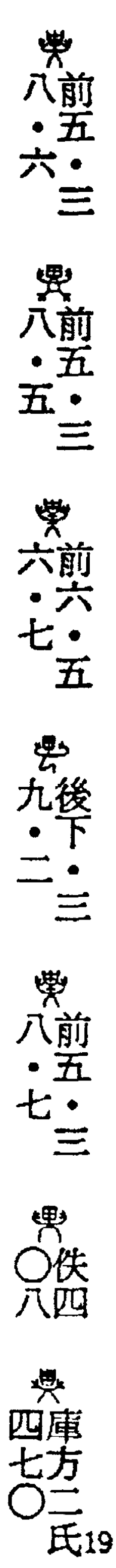
以上の三説のうち、(2)(3)は單なる臆測に過ぎず、(1)も偏旁の「鬼」字を無視して、單に人と見るのは如何かと思われる。ただし、吴氏が僕の甶と醜のそれとが同一であることを指摘しているのは、卓見というべきである（附説參照）。また、釀酒の説は偏旁の酉と甕とから見て妥當な見解であろう。金文の酉の上部に外に向った矢がついており（上掲第六・七例）、これを鬼が捧げているのは、卽ち酉中の酒を甕中に入れている形象で、正しく釀酒の義を示している。鬼は周禮に見える酒人・酒正、呂氏春秋仲冬紀、及び禮記月令に見える大酋[15]であり、「鬼」字の從う由は酋の音符として使われていて、ここの鬼は酋人の意であろう。そこで、この甶が如何なる文字であるかを考えるのに、前節の畢の金文畢の上部⊕と同じく紛れもなく籠の形象である。徐同柏が、古臾字、从人从甾、甾亦聲、……甾古甾形[16]といい、劉心源が、甶卽甶今作甾、説文東楚名缶曰甾、古文作甶當从甶、器刻作甶・甶・甶者卽甾、作甶・甶者卽甾、省爲甶・甶・甶・甶、豈格上三矢乎[17]といっているのは、ともに塙解である。

（附）　甶が龍であることを示す文字に更に「僕」字がある。金文に𫍪鼎などに作るが、この上の甶は吳闓生の指摘する如く、正に前掲「醜」字頭部のそれと全く同一である。しかして、契文では僕を𦥑（後下二〇・一〇）に作る。甶は塵埃とこれを容れる器を示しており、（孫海波、古文聲系侯部、四葉）、甶が金文の甶に譌變したものであるから、甶は明かに籠でなければならぬ。

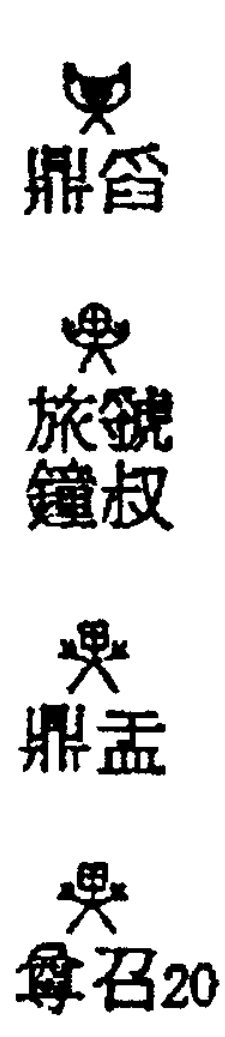
(ハ) 異

異は說文に、分也、从廾从畀、畀予也といって、異を廾と畀との合成文字と解しているが、これだけでは何故に異に分の義が生ずるか、明瞭でない。繫傳には、將欲予物、先分異之也、禮曰、賜君子小人、不同日也といい、段注にも、分之則有彼此之異としているが、何れも說文の小篆に本づく从畀說に拘泥した解說である。何となれば、つぎに擧げる如く、契・金文を見れば異は廾と畀とに分解できないからである。この「分」義說に對して、徐灝の段注箋には「怪」義說を主張して異の本義を「怪」と見、「分」はその引申義と見ている。しかし、說文の「怪」字下に異也とあるから、許愼も異に怪義の存することは認めていたものと見るべきであろう。聲音の側から見ても、異には羊吏切と亥との二音があって、兩音古韻同部であるから、相互に通假したものと考えて誤ないであろう。されば、異を怪と釋するのは、孟子趙註を始め註釋家の通詁となっている。[18]

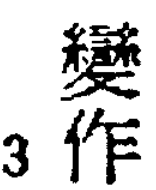
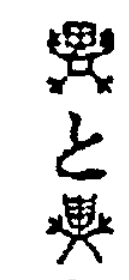
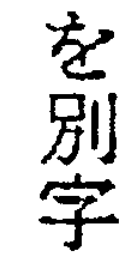
この怪義說は分義說よりは字形の上より見て原義に近いものといえようが、單に怪物の形と見るだけでは不十分で、更に形體上の檢討が必要である。そこで、契・金文を見ると、契文では、


（前五・三八・六）（前五・三八・五）（前六・五六・七）（後下・三九・二）（前五・三八・七）（佚四〇八）（庫方二氏四七〇）[19]

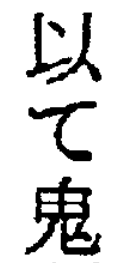
等に作り、金文には、

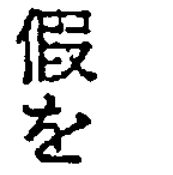
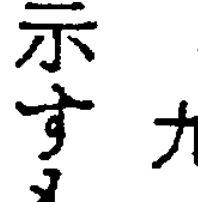

（舀鼎）（虢叔旅鐘）（盂鼎）（召尊）[20]

等が見える。契金文何れを見ても、畀と同じく田あるいは甶に從うことは明白である。王筠の說文句讀には、畀從甶、而篆上平如田、非といっているが、田は甶の譌變と解すべきで、鬼を鬼に作るのと同樣である。しかして、これ等契・金文によって、說文が異を共部に入れ、丌と畀との合成文字と見るのが誤りで、全體象形の文字であることが知られるであろう。

さて、この契・金文について、(1)林義光は鳥の全身象形と見て、變作[21]不从畀、當爲翼之古文、象頭身尾及兩翼形[22]といっている。(2)羅振玉は人の手を擧げて顔を翼蔽する象形と見ている。[23] 羅氏が甶畀と田とを區別するのは、唐蘭がととを別字と見るの[24]と、その揆を一にするもので、決して正鵠を得たものでない。つぎに、(3)余永梁は「加益」を本義とし、由を戴く象形として戴・異・翼の一字であることを明かにしている。[25] しかし、由が何物であるかということに關しては何等觸れていない。そこで、(4)馬叙倫が由が缶・甶であるのを明かにしているのは、余氏よりは一歩を進めたものといえるが、戴と異とを判然區別して、後者の本字を冀とする點[26]は、王・余氏と大いに趣を異にしている。さらに、(5)葉玉森は王・余氏に反對して異の本義を以て人の頭を捧ぐる象形と見、「怪」と解している。[27]

以上の五說のうち、(3)及び(4)が最も妥當と考えられる。ただし、馬氏が異を戴の初文と見て、異同の字の冀と區別するのは、異の本義を負戴とのみ見るに本づく見解で、後述の如く、戴・冀音轉の字にほかならぬ。しかし、前にも觸れた如く、(3)が由の本義を明かにしないのは充足的な解字といえないのであって、この點は(5)の甶鬼頭說を以て補足すべきである。とはいえ、葉氏が甶を頭髮の上指と見る點、及び由と甶とを區別するの[28]は、これまた贊成しかねる。(1)(2)の「翼」字說は異・翼通假の文字なるを考えれば、結論的に誤りとはいい得ないが、直接「翼」と解するのは確實とはいえず、(1)の鳥の兩翼說は兩ψを以て翼と解する點が承認し難く、(2)の翼蔽說も單に字形のみに根據を置いた主張で、字形的に普遍性に乏しい。

そこで、は兩手を以て鬼頭を頭に戴かんとする象形と考えられる。しかして、後に考察するように、鬼頭の怪異なために「怪」の義が生じ、「怪」が「常」に對立するところから、說文の分也の解が起ったのである。中島竦氏が其狀體可怖、故象其面貌作⊕、⊕是蒙倛方相之象、可畏可惡之狀、此爲鬼頭、許愼偶忘此義、說異不依象形、而用會意云、異分也、……徒知分與之爲異、而未曾想到鬼神異物之爲異、失之毫釐、其差千里矣[29]というのは、洵に卓見である。

既に鬼頭を冠ればとなり、（前六・一九・八）となる。そこで、異はまた鬼と通用するのであって、前に擧げた鬼の三音中の圍音は即ちこの兩字通假を示すものである。かくて、異・戴・翼も鬼と假借の字であるといえる。しかして、異・戴・翼のうち、後の二字が何れも合成文字であることを見れば、これ等は結局、異より孳乳したものと考えていいであろう。[30] 異・翼通假の例を一二擧げると、毓祖丁卣の辛亥異聲の廙が與職切に讀まれ、玉篇には翼に作っているのがその一、趩と趩とが通假するのがその二、[31] 王在廙の廙は翼に讀むべきであるのがその三、[32] である。冀・翼の通假については、荀子修身篇の、行而供冀、非漬淖也の冀を翼の假借と見るべきであるのを證とし得る。[33] かくて、異の田は鬼頭の田であり、そしてこれはまた畀の田と同じく「籠製の頭」であったと見て誤ないであろう。王・余二氏が異と同字と考える「戴」字も、說文には、分物得增益曰戴、从異𢦔聲とあり、異に從うことから分物の義が出たものと思われるが、戴の原義とはいえない。釋名釋姿容に、戴載也、載之于頭也とあるのが原義に近く、王國維の加益を以て戴の本義と見るのもこの意味である。ただ、異の何物なるかは、これだけでは判然しない。墨子經篇上に、異二體不合不類とあるのは、異が鬼頭を蒙って通常の人に類しない鬼神そのものとなるという思想からいったものと考えられ、前述の考證の誤でないことを證するものと見得るであろう。なお、鬼・異・戴・翼・冀が皆通假の文字[34]であるから、盂鼎の天異臨子の天異はこれまで翼と解して翼臨と聯ねて讀んでいるが、天鬼と讀むべきである。天鬼の語は墨子天志篇などに見える。[35]

三 「甶」の原義

以上鬼の頭部が如何なる文字であるかを知る準備工作として畀・醜・異の各字の本義を明かにした。そこで、更に

進んでこの田・甶（篆文の⊕）が如何なる內容の字であるかを檢討しなければならぬ。この字について林義光は字を爲さずといっているが、[36] 說文には別に鬼頭として⊕（敷勿切）が見えているから、林氏の斷定は誤といわねばならぬ。しからば、田・甶と⊕との關係は如何。これが次に考察すべき問題である。

まず、「由」字について、說文には「甶」字が見えて、東楚名缶曰甶、象形という。その音は側詞切である。しかし、由の偏旁の字は說文に存するが、單獨には「由」字は存しないところ[37]から、これを如何に解するかについて、古今學者間に紛々たる議論がある。これ等の諸說は唐蘭が詳細に紹介している。[38] それを基として更に補充すると、

(1) 李陽冰は「缶」字と見る（說文繫傳疑義引）。

(2) 徐諧は說文の「甹」字の省と見る（大徐本甹字下）。戴侗（六書故）・嚴可均（說文聲類・說文校議）・姚文田（說文聲系）・桂馥（說文義證）・苗夔（說文聲讀表）・王筠（說文句讀）・朱駿聲（說文通訓定聲）等は皆、徐諧說を襲うている。

(3) 夢英は部首「由」字に相當するものとする（千字文）。

(4) 段玉裁は「繇」の古文と考える（說文繇字注）。

(5) 江藩は「甲」字の倒文とする（隸經文）。

(6) 紐樹玉は鬼頭の甶とする（段氏說文注訂）。

(7) 鄭珍は由の原字とする（說文逸字）。

(8) 宋育仁は「由」字とする（說文部首箋正）。

(9) 王煦は「柙」字の古文とする（說文五翼）。

(10) 孫詒讓は用の異文とする（籒膏述林）。

(11) 王國維は說文のこの甶（由）が「由」字であるとして、(イ)敦煌所出の漢人の書いた急就篇殘簡に由廣國を甶に作

っているが、これは說文の𠙹と同一であり、𠙹の三直書を上曲すれば甾となり、由・甾一字である。ただ、甾の音について、㈺原本玉篇に說文舊音を引いて側字反とし、また大徐本が側詞反の音をとるのは、甾とは別字の「甾」字の音であって、六朝以來甾・甾を同字・同音と見るのは誤りであり、由に側詞反の音は絕對にないと述べ、𠙹の「由」字たる八證を擧げている[39]（「釋由」上下、觀堂集林卷六）。

⑿ 丁福保も王氏と同じく𠙹、卽ち「由」字として五證を擧げている[40]（說文解字詁林𠙹字下）。

⒀ 唐蘭は王氏說を斥けて由・甾二字二音二義と斷じ、由は「䔽」字であって、由・甾一字というのは六朝唐人の俗書に存するに過ぎぬとする（天壤閣甲骨文存幷考釋）[41]。

以上の諸說中、⑾及び⑿が最も正しく⑶⑻もほぼ正しい。また、⑹も誤りでないことは、「䰠」字の契・金文を見れば明白である。但し、形體についていえば、由・甶異體であって、由を直ちに甶とするを得ないだけである。⑵は甹が由に從っているだけに由と無關係でないが、甹の由は聲符であるに限らぬから、妥當でない。⑷の如く、由が繇の假字として使用された例はあるが、形象の點からは全然問題とならぬ。その他の諸說に到っては、一片の臆見に過ぎない。⒀唐蘭の由・甾異字說は慣用された後からの見解に過ぎず、本來一字に歸すべきである。また、由を䔽と解するが、䔽は別考[42]の如く𠙹から、更に溯れば𠙹から派生した文字に過ぎない。そして、唐氏は王國維の𠙹を西と解するのを非とするが、卜辭においては實際に西の意に使用されており、𠙹・甾と西とは本來一字より分化したものであり、その義と音とが轉化使用されたために、別字の如くなったに過ぎぬ。そこで、一槪に王氏說を否定するのは誤である。しかし、王・丁氏の所論中にも議すべき點がある。すなわち、兩氏は由の音は以周切が原音であると考えるのに急なる餘り、由の大徐の側詞反を甾に歸して、六朝以來の學者が誤っているとする點、王氏が由は春秋以前においては卣に作るという點、以上の二點は承服し難い。私は由の側詞反にも根據があると考える。また、由と卣と關係あることは勿論であるが、由を春秋以前には必ず卣に作ったとは考えられない。そこで、以下私見を述べることとする。

說文の𠙹に作る字は、契文においては𠙹または由に作ると同字である。𠙹は契文では「西」字として使われ、𠙹が畢の籠の形象であることは前に述べたところによって明かである[43]。由の說文の解の缶は、說文に、瓦器、所以盛酒漿、秦人鼓之以節謌とあるところを以て見ると瓦器であるが、𠙹の形象は瓦器と似ていない。そこで、東楚名缶謂𠙹の𠙹は瓦器に聯關した別字で、𠙹は音が近いからこの字を使用したに過ぎぬ。それなら、その別字はというに、𤮁と考うべきであろう。この字は說文に𧆣の說解に使われている。𧆣の別の篆文として罏が擧げられており、籒文は鑪に作っている。これによると𧆣の音は盧である。盧音は實は露滴の露の音と義とを示しており、轉じて盝となるもので、露滴の垂下する音と義とを示しているから、許氏が𤮁也の解を施したのである。液體の滴垂を受ける缶である。以て前に「𤮁」字を推定した理由が判然するであろう。

そこで、𠙹が西と同義に使われ、これが側詞切に讀まれているところから、この原意を求めると、まず戴侗が、按由竹器也、畚・𤱼・𡯁皆从由、以是知爲竹器也、象形[44]といい、徐灝の注箋が、灝按、𠙹正象編竹之形、仲達說是也、東楚名缶曰由、疑有誤、字隸變作甾、以上三岐爲曲筆、遂與艸部之甾相溷、故廣韻誤認爲一字といっているのは、この字の形象を最も正確に道破したものである。この形象から考えて、𠙹の原意の字を說文に求めると、「簏」字であろう。說文を見ると、簏竹器也、可以取粗去細、从竹麗聲とある。段注には、俗云簁籮是也、廣韻云、簏盝也、能使麤者上存、細者盝下、簏簁古今字也、漢賈山傳作篩といい、また王筠の句讀には、云取粗去細者、篩物者細者必下也といっていることから見ると、簏は篩であろう。そして、それは竹製のものであろう。𠙹の形象は正しくそれで、しかも上部は開括のできる篩である。しかしこれだけでは單に土・穀あるいは粉などを篩うもののように見えるが、今、說文のうち由（甾）に從う諸字を見ると、

畚、𤱼屬、蒲器也、所以盛糧、

𤱼、𤭛也、从甾幷聲、杜林以爲竹筥、揚雄以爲蒲器、讀若軿、

𤱶、㡒也、所以盛米、从宁从由、由缶也、

𧆣、𤮁也、……讀若盧同、罏篆文𧆣、鑪籀文𧆣[45]

等がある。これを以て見ると、由は竹あるいは柳などで作ったもので、編目もあるいは粗なものがあり、あるいは密なものもあって、あるいは容器ともなり、あるいは篩ともなったことが判る。しかし、篩音のものが粗目であったことは確かである。というのは、𠙹によって所謂縮酒をしたと考えられるからである。說文に釃・湑の字があって、釃下酒也、一曰、淳也とあり、湑については、莤酒也、一曰、浚也、一曰、露貌也とあるのによって明白であろう。また、廣雅釋詁二に釃・𨡼の二字があってともに盝也とし、集韻五支に釃𨡼（山宜切、以筐盝酒也、或作麗）、同じく四紙に釃盝也、詩伐木の毛傳に以筐曰釃、以藪曰湑、別の箇所に、湑莤之也とし、鄭箋には湑を泲と解している。後漢書馬援傳注に、釃猶濾也とある。また、廣雅釋詁には、湑盝也、士冠禮注には、湑清也、周禮酒正には泲に作って、注に、猶漉也とあるなど、皆その證とするに足りるであろう。𠙹によって莤酒するには、まずこれに醴酒を入れて口を括って縮約しなければならぬ。𠙹を括約した形象が卽ち〓・〓である。金文では〓・〓・〓に作り、契文では〓・〓に作る[46]。偏旁の〓・〓などは卽ちこれである。縮約して酒を濾下さすから器皿卽ち𤮁で、これを受けなければならぬ。金文の〓・〓・〓、契文の〓・〓が卽ちその𤮁である。契文〓・〓は前述の事實を最も明白に示したものである。金文〓が士に從うのは、杜口を示すものにほかならず、篆文卤は籠の編み目を示して口を杜約した形象である。說文には草木垂條の象形といっているが、誤りである。縮酒の義の文字は說文によれば莤であって、その音は酉である。また、朱駿聲は脩をその原字と見ているが、それにしても脩の原音は攸卽ち由である[47]。欒木の意の字は甹と書くが、實は條の假字であるによっても判る如く、その原音は由あるいは酉でなければならぬ。

かく見て誤がなければ、𠙹の原音は側治反で、以周切の音は莤酒から來ていることが判るであろう。𠙹に側治反と以周切の兩音が存するのは、この莤酒の音が𠙹にも用いられたがためである。これと反對に以周切の音が𠙹にも用いられた事實がある。すなわち、前に𠙹と西と一字であるといったが、この西に以周切の音があったのがそれである。その證として太玄數篇に、四九爲金、爲西方、爲秋、文篇に、酋、西方也、秋也、物皆成象而就也、禮記鄕飮酒義に、西方者秋、廣韻「西」字の解に秋方とあるものなどがそれである。西を秋・酋と讀んだから、かような注解が生じたのである。これによって見ると、王・丁兩氏が𠙹の側詞反の音を、甾と混同して生じた音として以周切の音のみを認めんとするのは半面の見に過ぎないことが判るであろう。

以上、說文の𠙹が由で、もと竹製の縮酒の容器であること、𠙹を甾として瓦器と解するのは𤮁の假字であること、𠙹の以周切の音は莤酒から來たものであることを論じたのである。したがって、由と甾とを別字と見るのは當らないのであって、寧ろ甾の巛は𠙹の上三垂が譌變したものと見るべきであろう。余永梁が由と甾とを形近致譌といって、魏石經の篆體が廸を廸に作るのを證としているのは[48]、正しい見解である。

この由が鬼頭として用いられていることは、前來の論述に依って明らかであるが[49]、ここに注意すべき字として契文の𠙹・𠙹[50]がある。余永梁はこれを由の古文と見て、說文が𠙹を以て囟の古文とするの非を難じている。これに對して、唐蘭は、甾・囟亦聲近、說文囟字古文作𠙹、實卽甾字異文[51]といっている。余氏が𠙹を由の古文と見るのは正しいが、說文が𠙹を囟の古文とするのは由の誤とするのは當らない。何となれば、後述によって明かな如く、囟・由もと一字で、その分化は聲轉の關係にほかならぬからである。唐蘭が𠙹を甾の異文と見るのは誤りとはいえないが、由・甾一字、囟・由もと一字である點から見れば、迂遠な解釋である。

私は甶は凷卽ち「古」の始源形體で元來兩者一字であり、甶が更に凷に增繁したものと考える。古は說文に、故也、从十口、識前言者也といって十口の會意としているが、金文凷（師𩀢父鼎）などが示す如く全體象形であって、會意と考うべきでない。そして、この形象はまた金文頭蒙の字の𩒱などの上半と正に同形で頭體を示すものであり、[52] 甶は卽ち說文囟[53]の古文であるから、囟・由及び鬼頭の甶が鬼頭に用いられる所から見て元來一字でなくてはならぬ。卽ち

凷（古）→甶（由の古文）→甶（由・甾）→⊕（田・甶）→𠂒

形體の上から右の變遷は承認できるものと考える。かくて、由・甶（田）・囟ともに形相近く、義も相類する一連の字であるが、その原始形體は凷であり、これが甶に變じ、更に鬼頭の甶へ增繁したものである。そして、甶が竹籠であることは前來反覆說明したが、更に一證を附加しておく。

說文畁（𢌿）字の段注に、各本作由聲誤、或從鬼頭之甶、亦非也、此從東楚名缶之甾、故左傳作畀、今左傳作甚、糸部紕從畀聲、或字作綦、甾聲其聲皆在一部也としている。其・鬼は古韻脂部であるから、段氏が甾聲・其聲の通假を說くのは傾聽すべきであるが、甶・甾一字であることを究めないために、鬼頭の甶に從うのが非で、東楚名缶の由に從うべきであるとの誤った結論に達しているが、それはとも角、甾と其とは同聲であるのみならず、また形・義上の聯關を有する。元來、畀は陳瑑の說文引經考證に引く如く、古本說文には𠀠に作り、また糸部の「綥」字條下に引く詩出其東門の縞衣綥巾を今詩に綦巾に作るのは、何れも其・畀の同字であることを證して餘りありというべきである。[54] そして、「其」の古文として說文に𠔏を出しているが、金文では、

𠀠（頌鼎）𠀠（盂鼎）𠀠（南姬角）𠀠（从鼎）𠀠（祀伯匜）𠀠（父乙鼎）[55]

等に作り、更に丌を伴うものとして𠀠（沇兒鐘）に作るのであるが、これ等は何れも竹籠の形象である。これはまた「其」が箕の省である（說文）ことから見ても明かであるが、如上の金文は「囟」字の金文𠀠[56]と同形である。そこで、甶と「其」との同音、其と囟との同形は前述の鬼頭竹籠說の誤りでないことを示すものであり、同時に竹籠の鬼頭が頭體に代用されたことを物語るものである。孫詒讓は毛公鼎の𤕌を囟と解し、甶形が囟の古文甶と類似することを論じているが、[57] 甶の何物なるかについてはただ↑を以て上髮の形としているだけである。[58] 思うに、孫氏の引用する𪓐・𪓐・𪓐の頭部⊗・⊗・甶も、やはり元來竹籠の象形であったのが、後に頭會𡿺蓋と解されるに到ったものと考えられ、前に引用した戴侗の六書故や徐灝の段注箋の解は不易とすべきである。

囟は凵とも書かれた。墨子褋守篇に「𦥑」字が見えるが、これは「𡿺」の別體である。[59] ここにおいてか、金文醜の鬼の頭部を凵に作り、凷に作り、また甶に作るのが思い合される。前に引用した如く、劉心源がこれを甶・甶・甶または甶・甶、その省體として凷・凷・甶・凵などに作ることを指摘しているのは、卽ち鬼頭もこれ等の形に作ることを示すものである。

以上、鬼頭の甶・田が人頭の甶より孳乳した文字であること、甶は凷卽ち「古」より孳乳したものであることを論じたのであるが、これ等が元來一連の文字であることを別の見地よりいえば、鬼頭は元來人の頭體であったものが、後に竹で製した籠によって代用されるに到った事實を示すもので、恰も𦣻（皇）がもと架上の頭體を表したのが、後に冑となり、假面・頭蒙の義に、更に後には冠冕の義に變化したの[60]と其の揆を一にするものである。そこで、進んで鬼頭の原始型態としての頭體に及ばねばならぬが、その前にかかる鬼面が如何なる形狀のものであったかに關して、一應検討しておかねばならぬ。

四　鬼面の形狀

鬼頭が竹籠であったとして一體如何なる形狀のものであったかを検討して見る必要がある。契・金文の「鬼」字を一見して直ちに了解されるのは、鬼頭が特に大きなものであったことである。林義光が、鬼案古作𠂒、象形、⊕象其頭大[61]といい、章炳麟が⊕大頭[62]といい、孫海波が、𠂒从田象巨頭人[63]というのは、何れも鬼頭の大なるを明かにしたものである。さらに、鬼頭の大なることを示す文字として䫏（魌）字がある。䫏は說文には醜也とするが、段注には、魌・䫏字同、頭大故从頁也、亦作䫏、靈光殿賦、仡䫏猽以雕䀹、李注、䫏猽大首也といっている。靈光殿賦は胡人の醜惡なる面を形容したものである。說文に䫏を醜と解するのも、やはりその頭が大で醜惡なる意義を示すのであろうが、その下に、今逐疫有䫏頭とある。說文註釋家は皆周禮の方相氏を以て解するが、方相氏のことは後に觸れるとして、王筠の句讀に、荀子非相篇、仲尼之狀、面如蒙倛、注、倛方相也、其首蒙茸然、故曰蒙倛、筠案、注似誤、蒙倛、蓋謂蒙之以倛也、䫏頭卽今假面、蘭陵王之銅面具、亦其類也としているから、䫏は假面であるが、蒙とあるからにはただの面ではなく、頭部から顔面まで被る蒙面頭であろう。その形狀が醜惡であるによって醜の解がある。この醜の音は先に擧げた如く、勿論酉が音符であるが、更にその起源を尋ねると、鬼頭の甶卽ち甶にあることは、この字が由となり、迪・遹通假の字であることに依って首肯できる。醜惡の音の起源が甶にあり、それが䫏の意であるとすれば、鬼頭の面相が醜惡であったと斷定しても誤りではないであろう。荀子非相篇の楊倞注に、韓侍郎云、四目爲方相、兩目爲倛、倛音欺、愼子曰、毛嗇西施、天下之至姣也、衣之以皮倛、則見之者皆走というのによっても、その面の醜惡なことが判るであろう。[64]

さて、魌は䫏の假字で䫏を以て正字とするが、また倛に作る。邵英の說文解字群經正字に、說文無魌字、正字當作䫏といい、淮南子精神訓に䫏魄の語が見えるが、文選の應璩與岑文瑜書の李善注には高誘注を引いて倛に作り、後に引用する如く、列子仲尼篇には欺に作る。䫏・魌・倛・欺、皆「其」に從い、音・義相通ずることは王煦の說文五翼に指摘するところである。[65] そして、これ等の字が「其」に從うのは、卽ち鬼頭が竹製の籠であることを示すものと解してさし支えないであろう。

さて、周禮の方相氏を見ると、掌蒙熊皮、黃金四目、玄衣朱裳、執戈揚盾、帥百隸而時難、以索室敺疫、大喪、先匶、及墓、入壙、以戈擊四隅、敺方良とあり、鄭注に、蒙冒也、冒熊皮者、以驚敺疫癘之鬼、如今魌頭也といっている。[66] 孫詒讓の周禮正義に、蓋周時謂方相、所蒙熊皮、黃金四目、爲皮倛、漢魌頭卽周之皮倛、故鄭援以爲證也というから、周禮の方相は卽ち荀子の楊注にいう皮倛であり、漢代では魌頭といったことが判る。後漢書禮儀志に、先臘一日、大儺、謂之逐疫、其儀、選中黃門子弟年十歲以上十二以下百二十人爲侲子、皆赤幘皁製、執大鼗、方相氏黃金四目、蒙熊皮、玄衣朱裳、執戈揚盾、十二獸有衣毛角、中黃門行之、冗從僕射將之、以逐惡鬼于禁中とあり、荊楚歲時記にも、十二月八日、戴胡頭、及作金剛力士、以逐疫とあるから、周禮の方相氏に倣った魌頭を以て惡鬼を逐うたことが判る。鬼は元來、人の象形であるから善惡の別が本質的に存するはずはないのであるが、周禮の方良[67]といい、漢書の惡鬼というのは、何れも鬼面の醜惡なことに基因する鬼の意義の時代的變格を示すものであろう。[68]

魌・䫏と同義の文字に魁がある。廣雅釋詁に魁・顝・頯・魌大也とあって、王念孫はこの四字を同義同聲と見ている。[69] そして、䫏は音去其切であり、魁は口猥切であるが、鬼と怪とが通假の音であるように、この兩字はまた聲轉の字でもある。

以上によって、鬼頭の(1)大なること、[70] (2)醜惡なることが明かとなったが、この鬼頭の特徴を如實に示す文字として契文の𠬛がある。[71] これについて、余永梁は𠶷を蒙って面を掩い、目だけを露わした形象として「兜」字と解している。[72]

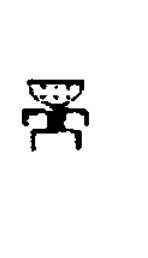
つぎに、葉玉森は〓は鬼頭、叩は耳飾、大は身・臂・股の形象であるとして鬼の奇字とする。[73] また、郭沫若は人の面具を戴く象形で魌の初文とし、魌・䫏・倛などを均しく後起の形聲文字とし、得此字、可知魌頭之俗、實自殷代以來矣、兩耳下所垂者珥形也[74]と述べている。

これら三説は各〻一理を具え、遽かにその是非を決し難いのであるが、三氏がこの象形を以て何等かの文字に直接比定せんとするのがそもそも無理で、結局人の鬼頭を蒙った形象であるから、[75] 强いていえば、郭氏が「魌」字に解するのが妥當であろう。ただし、字形的に聯關が見出されないだけである。そして、郭氏も說く如く、これによって魌頭の風習の古きを見るべきであるが、かかる風習は各原始民族間に行われたものと考えられる。[76]

つぎに、鬼面の男女の別を知る文字として「娸」字がある。說文には、娸人姓也、从女其聲、杜林曰、娸醜也とある。杜解によれば、娸は女鬼の醜なる意であろう。漢書枚皐傳に詆娸の語があって、顏師古注に醜也とし、廣雅釋詁にも娸醜也とあって、王念孫は娸・䫏・欺・倛・魌の五字並びに同義とするが、娸は女に從うから女鬼の醜と解すべきであろう。倛はまた倠に作り、また仳倠と連語する。仳倠は卽ち前に引いた荀子非相篇楊倞注の皮倛である。[77] 說文に、倠、仳倠、醜面、从人隹聲とあり、倠はまた婎にも作る。說文に、婎、姿婎、恣也、一曰、醜也（依段校）とある。されば、仳倠（婎）は醜面鬼（女）の意である。淮南子脩務訓に、啳睽哆噅、籧篨・戚施、雖粉白黛黑、弗能爲美者、嫫母・仳倠也の語が見え、その高誘注に、嫫母・仳倠、古之醜女といっているのは卽ちそれである。廣雅釋詁に仳倠・娸・須噅・矔睽をともに醜也としている。王念孫も引用する如く、列子の仲尼篇に、若欺魄焉、而不可與接とあり、張湛注に、欺魄土人也、殷敬順の釋文に、欺魄、字書作欺䫏、人面醜也といっている。欺魄の字については既に考察したが、[78] ここでは魄・䫏の通假のみを注意しておく。さて、仳倠は仳離ともなる。詩中谷有蓷に有女仳離の語が見える。傳・箋ともに別離と解しているが、承培元の說文引經證例にいう如く、仳倠と解すべきである。朱駿聲も仳離・仳倠、皆疊韻連語、或以倭傀爲之、亦同といっている。[79] 文選四子講德論には仳倠を倭傀に作るが、あるいはまた婓嫛に作る。說文に、婓、往來婓婓也、一曰、醜皃、从女非聲（依段校）とあり、玉篇には、婓大醜也とする。また、嫛については、說文に、惡也、一曰人皃、从女毀聲という。仳の比はあるいは匕に作るから、仳の別體は化に作る。今日、化は變化の字となっているが、說文には匕變也とあって、呼跨切に讀んでいる。その繁字として䰟があって、說文には鬼變也とするが、實は化が鬼變の原字であろう。化は說文には敎行也の解があるが、別に易也の解があり、[80] 荀子正名篇に、狀變而實無別、而爲異者謂之化とあり、楊注に、化者改舊形之名というのは、人が鬼頭を蒙って全然別種のものとなるところから來たものと考えられる。

また、鬼頭の目を示す字に〓がある。說文に、大目也、从目非聲とある。蓋し、鬼目の大なるをいったものと思うが、この鬼の大目に聯關する語に離朱または離婁がある。離朱・離婁は、あるいは黃帝の時の明者といい（莊子天地篇）、あるいは單に古の明者といって、莊子（胠篋・駢拇篇）・愼子・孟子（離婁篇）・商子（錯法篇）・韓非子（觀行篇など）・呂氏春秋（用衆篇）・淮南子（原道・脩務・繆稱訓など）等に見えている。かかる人が嘗て存在したか否かは明白でない。そこで、離朱・離婁の名から考えると、先に擧げた仳倠が仳離に通じ、それが鬼の連語に過ぎないから、鬼朱・鬼婁と見ることができて、鬼頭の大目の空兪の稱と考える。鬼頭がもと大頭であるから、その目もまた大で空缺していたであろう。朱は兪の假字で穿空の意であり、婁は說文に空也とあって、空缺の意であるからである。人の目とは比較にならぬ大目で空缺して瞬きをしないのである。[81] 以上によって、鬼の目が空婁の大目であったと見ることができるであろう。

つぎに、鬼の口も大であったらしい。金文に



の字が存している。[82] これ等は大口の鬼が尸となった形象であろう。前揭、淮南子脩務訓の哆噅はこの鬼の形容と思われる。高誘註には、哆讀大口之哆、噅讀楚蔦氏之蔦、…皆醜皃とあるから、明かに鬼の形狀をいうのである。文選辨命論にも哆噅の語が見え、李善註に、說文曰、哆張口也、音侈、通俗文曰、噅口不正也といっているが、これは淮南子によったものであろう。哆噅は雙聲の字であるが、大口の鬼の意と見て誤りない。

最後に、鬼の足が一足であったことが考えられる。淮南子脩務訓に啳睽の語が見えることは既に引用したが、高誘註に、啳讀權衡之權、急氣言之、睽讀夔とある。啳を權衡の權と讀むのは、鬼の形狀として如何なる意味か理解し難いが、夔に讀む睽と連言しているところを以て見ると、矔に讀むべきである。矔は蹇あるいは跛で、一本足の意である。夔もまた跬踦（趌）と同様、一本足の意であることは韓非子の外儲說に、魯哀公問於孔子曰、吾聞、古者有夔一足、其果信有一足乎とあり、國語魯語の韋注にも、或云、夔一足、越人謂之山繅、或作猱、富陽有之、人面猴身、能言、或云、獨足といっている。說文には、夔卽魖也、如龍一足、从夊、象有角・手・人面之形とあるが、夔・夒・鬼もと一字[83]であることから見て、夔もやはり鬼頭を蒙った人の踊る形象である。踊るに當って獨足の形のあることから獨足の意が生じたものらしく、說文の角・手の解はもと羽飾ある鬼頭であったであろう。契文〓・〓[84]はこの意味を最も如實に示すものである。これ等の神象は古代では野外の到る所に建てられていたものと察せられる。[85]

以上、鬼面の特徵として(1)大なること、[86] (2)醜惡であること、(3)目が空缺して大であること、(4)口も亦大であること、鬼の全皃的特徵としては、(5)女鬼の存すること、(6)獨足であること、を述べた。そこで、更に鬼頭の原始型態としての髑髏に論及しなければならぬ。

五　鬼頭の起源としての頭蓋

前來屢〻指摘した如く、竹籠の鬼頭は、これを溯源的にいえば頭體——髑髏であったのである。よって、ここで鬼頭の起源としての髑髏の根據を明かにしなければならぬが、これに示唆を與えるものに「禺」及び「〓」字がある。そこで、まずこの兩字について考察を試みることとする。

禺は說文には、母猴屬、頭似鬼、从甶从禸とある。文字が鬼頭に從いながら、それが母猴屬と解されるのは母猴と鬼頭と何等か關係があるのではないかとの疑念を抱かせる。また、前述の如く鬼と夒・夔とは通假の字で、夒は人が假面を被って舞う象形の文字であるが、說文にやはり一名母猴といっているのは、この疑念の單なる疑念でないことを示すものといわねばならぬ。この見地からいえば、鬼頭の甶が敷勿切で類人獸の狒と同音であるのも興味あることである。そこで、禺は鬼頭、殊に原始的鬼頭が母猴と類似する人の頭骸であることを示すものではないかと考えられる。すなわち、鬼頭を被った恰好が母猴と酷似するところからかかる解釋が生じたものと推定される。夒の契文〓の〓は唐蘭が猴首と解しているが、[87] 正に頭體の象形であることが思い合される。そして、頭體の〓は卽ち大頭の頁であるのを考えれば、鬼頭は髑髏であったと見てさし支えないであろう。

さて、「禺」字について徐灝の段注箋に、蓋人形之獸、通名曰禺猴、亦似人形、故或謂之禺、以其通名也、故禽・离、〓・离、皆从之、以其似人也、故木偶謂之木禺、史記封禪書木禺龍、是也というが、直接人形に似た獸というのは妥當でない。說文の本文に似鬼とあるから、禺は頭部が鬼に似ていたのである。そして、禺は頭部が鬼頭と似ているために名を得たのであるから、甶に音・義が存するはずである。そこで、禺は、从甶从禸、甶亦聲の字でなくては

ならぬ。[88] 内は𠃬に作るべきで、蛇獸の尾の屈曲しているのを示したものであり、これによって禺が蛇獸である意を示すものである。して見れば、禺は鬼頭に似た頭を有する蛇獸で、[89] 母猴（沐猴）の意となったのである。母猴は徐灝のいう如く木禺である。母・沐・彌、皆聲轉の字であり、[90] 沐・木ともに木に從うから、通假の字と見ることができる。したがって、母猴は木禺で、元來人の頭體・手・足を具えたものであるが、その形狀の猴に類することから、母猴の解が生じたものであり、また人の頭骨が猴に類するから、母猴の義が生じたものと考えられる。

つぎに、「𥝌」字は說文に、周成王時、州靡國獻𥝌、𥝌人身反踵自笑、笑卽上脣掩其目、食人、北方謂之土螻、爾雅云、𥝌々如人、被髮、讀若費、一名梟陽、从厹、象形とあり、その音は符未切である。この說解は逸周書王會篇に本づくものであり、また尙書大傳にも見えるが、現本爾雅釋獸には狒々に作っている。𥝌・狒の何れも猿の一種で人に似た猿猴である。この大猿猴の猴が象形と說かれていて、甶に從っているのは、鬼頭と無關係でない。そこで、𥝌は如何なる字であるかを檢討して見ると、說文には單獨に存しない。しかしながら、[illegible]の諸字があって、𥝌の上部とこれ等の字の頭部とは同字であり、ただ𡿺が一つ多いだけである。王筠の釋例は字でないといっているが、嚴可均が、五經文字有𡿺部、音遷、蓋𡿺卽古𦥛字、或許亦有此語[91]という如く、獨立した意味と音とを有する字であろう。

そこで、この𡿺を更に解析して見ると、まず⊗は說文に見える囟である。囟の古文甶が𠙵の增繁したもので、人の頭體を示すものであることは既に考察したところである。そして、囟には先進・先姿の二切がある。そこで、𡿺の遷音は囟の先進切の轉じたものである。して見れば、𡿺は、臼に從い、⊗に從い、⊗亦聲の字で、⊗は頭骨であるから、𡿺は臼兩手と囟とであり「作った頭骨」卽ち魌頭である。頭蓋は鬼頭であって、後代においては箕籠で作られたから、甶—甶と同用されるに到ったのであるが、⊗の字の起源に溯れば、頭蓋は既死人であるから、死音（先姿切）を以て稱せられ、また先人（死人）であることから、先音（先進切に転ずる）を以て稱せられたのである。あるいは頭蓋骨を

尸としたから、尸音でもあった。尸・屍同音であり、先はその轉音に過ぎない。先進切の信音は尸音の對轉音に過ぎぬ。

さて、禺が鬼頭に從い、狒と猿とを示す字が前述の如く、人の頭蓋の字で、その音が弗音であることは興味なしとしない。殊に、鬼頭の甶の音が敷勿切となっていて、弗の轉聲であることには意味がある。すなわち、狒と猿との頭部が鬼頭、殊に原始的鬼頭である人間の頭蓋と酷似しているところから來たものであろう。爾雅釋獸に、蒙頌猱狀とある。郭注に、蒙貴也とあるが、貴・鬼互通の字である[92]點よりいえば、蒙貴は蒙鬼であり、また蒙䰱であって、鬼頭を被った人、卽ち鬼である。これが猱と類似していることから、猱狀の解が起ったものである。して見れば、この一解は本來釋獸にあるべきものではない。たとい、蒙頌が猿猴の名であっても、この名そのものが、鬼は猿猴に似た頭蓋を蒙ったものであることを示している。このほか、猿猴を意味する文字で說文に見えているものを擧げると、

猴、夒也、
玃、大母猴也、善攫持人、好顧盼、爾雅曰、玃父善顧、
猶、玃屬、一曰、隴西謂犬子爲猶、
爲、母猴也、
蜼、如母猴卬鼻長尾、

がある。猴・玃は人の頭蓋を頟腔[93]と稱する、その轉音であり、猶音は甶の轉音に過ぎない。爲については、段注に、按左傳魯昭公子公爲、亦稱公叔務人、檀弓作公叔禺人、甶部曰、禺母猴屬也、然則名爲字禺、所謂名字相應也というから、爲・禺が一物であることが判るが、兩者ともに鬼音と近い。[94] かく解すれば、猿猴と鬼頭との關係の偶然でないのを知るであろう。最初に擧げた禺は、人の頭蓋・鬼頭と母猴との關係を最も明瞭に示している。

さて、禺・𥝌の字から鬼頭の前身が頭蓋であることを考察したが、このことを直接證明するものに、前に論證した由・甶・囟三字の通假がある。すなわち、囟の古體甶と由の甶とは、ともに古卽ち甶より孳乳變譌した文字で、もと一字であり、由と甶とはまた音義相通ずる二字であることを明瞭にしたのであるが、この事實は鬼頭の起源が頭體であることの最も確實なる證左である。[95]

以上、鬼頭と頭蓋との關係を專ら文字學的に考察したのであるが、更に文獻にその證左を求めると、酉陽雜俎尸穸篇に、世人死者有作伎樂、名爲樂喪、魌頭所以存亡者之魂氣也、一名蘇、衣被蘇々如也、一曰、狂阻、一曰觸壙、四目曰方相、兩目曰僛、據費長房識、李娥藥丸、謂之方相腦、則方相或鬼物也、前聖設官象之とあり、更に太平御覽禮儀部に應劭の風俗通を引いて、俗說、亡人魂氣飛揚、故作魌頭以存之、言頭體魌々然盛大也、或謂、魌頭爲觸壙、殊方語也とある。魌頭を觸壙というのは、觸壙は髑腔に通じ、髑腔は髑髏である。すなわち、亡人の魂氣は飛揚して依るところがないから、わざわざ魌頭を作ってこれに寄らせると俗間でいっており、ある地方では魌頭を觸壙、卽ち髑腔といっているというのである。俗說といえば民間信仰である。この二文獻ともに晩出ではあるが、かかる信仰はその起源が相當に古く、魌頭の起源を說明するのに十分である。そして、ある地方でこの魌頭を觸壙といっているとあるのは、たまたま魌頭の起源が髑腔であることを有力に說明している。この髑腔卽ち髑髏に似せて作ったものが魌頭であったから、人の頭蓋と鬼頭とが同じく甶に從っているのである。[96] そして、この魌頭が竹籠で作られるようになって、甶に從う由が用いられることとなったのであろう。また、この甶頭が增繁して尸として用いられて畏が尸の意となり、これを蒙った人形として祟卽ち尸ができたものと考えられる。[97]

六　頭蓋崇拜の宗教民族學的意義

前節までに、鬼の原義を檢討して鬼頭の原初形態が頭蓋であることを確めることができた。そこで、鬼を以て祖先神とする中國上代祖神崇拜の前段階としての頭蓋崇拜（schädelkultus）が考えられる。頭蓋崇拜とは人間の肉體のうち頭蓋を以て特にその人を代表するものと見做し、特別にこれを崇拜の對象とする宗教現象である。未開族にあって、頭蓋が人間精神の宿る所として特に神聖なものと考えられたことは、多くの宗敎學者、例えば L. Lévy-Bruhl, R. Smith, J. G. Frazer, W. Rivers 等[98]によって指摘せられている。現在、かかる宗教現象の行われる所は東南アジア、殊にメラネシア文化圈、東パプア文化圈である。今、一一これを列擧せることは煩に堪えないので省略に從うが、一二例を示すと、ニューアイルランド島住民の信仰についての清野謙次氏の報告に「ニューアイルランド島住民の信仰は、靈の存在と祖先崇拜とにあるらしい、祖先崇拜としては祖先の死體からは骨、特に頭蓋骨を保存する方法が昔からあった、それは特別念入りに取扱われたもので、頭蓋骨に種々の塗りものを塗布し、顏面部の凹んだ部分を充塡するために柔かい木片を埋めて顏を彩色し、眼の凹みに子安貝を入れ、頟の部分に人毛あるいは植物纖維を加えたのであった、その他、なお祖先像を作り、あるいは記念表徵を行った、祖先像としては白堊で作った人間の像があるが、これをクラブ Kulab と呼ぶ[99]」とあり、ソロモン島などにもほぼ同樣のことが行われているのを指摘している。この習俗の特性は、(1)複葬（double burial）を伴うこと、(2)假面舞踏を伴うことにある。(1)については、死者の頭蓋は埋葬後若干日を經て掘り出して保存される。[100] あるいは遺骸は直ちに埋葬されず、遺骸を棺とともに、軟部が腐敗するまで置き、葬祭の際に始めて埋葬される。[101] これ等は何れも肉部の腐敗を待って骸骨のみとし、その不朽性に神聖なものを感ずるが

ためと思われる。殊に、頭蓋骨は前述の如き理由から神秘的なものと考えられたと推定される。[102] かかる復葬は禮書に見える殯及び葬の儀禮を想起させるのに十分である。殯の期間は卽ち起源的には身體軟部の腐敗を待つ期間に相當する。そして、頭蓋崇拜が祖先の靈魂の宿るものとして崇拜される以上、これが死者崇拜・祖神崇拜、ひいては一般にアニミズムと密接なる關係を有するものであるのは、蓋し當然であろう。また、(2)の特徴としては、それが假面舞踏を伴うことである。中國における假面舞踏は祖神を表現した假面を冠り、祖先の行動を摸倣して同族人に示し、その團結を圖るのがその目的であったが、この假面も起源的には頭蓋であったと考えられる。[103] かく見れば、頭蓋崇拜の随伴する宗教現象の二特性は、中國においても、これを見出すに困難を感じない。[104]

以上の考察は、中國における最古代宗教文化圈についての示唆を與えるように考えられる。W. Schmidt を中心とする文化圈說によれば、如上の頭蓋崇拜・假面舞踏は、祖先崇拜とともに外婚母權制文化圈、あるいは自由母權制文化圈に屬し、前者には東パプア・西アフリカ等、後者にはメラネシア、弓文化圈の地域的別稱がある。[105] Schmidt 說を補訂した棚瀬襄爾氏の文化圈表に據れば、

文化段階	文化圈名	異稱	宗教
第一次文化圈	E 外婚母權制	東パプア文化 (Graebner) 西アフリカ文化 (Ankermann) 双分制文化 (Foy, Graebner)	月の神話、祖先崇拜、頭蓋崇拜、假面、祖妣、男子の秘事團體、アニミズムの發達、複葬、シャマニズム (職業的)
第二次文化圈	G 自由母權制	メラネシア文化 (Graebner) 弓文化 (Graebner, Foy)	祖先崇拜、月崇拜、アニミズム、首狩、頭蓋崇拜、食人、地母神、男子の秘事團體、假面、成女式、人身供犧、間接葬、火葬

文化史學派は祖先崇拜を人類宗教の普遍的現象とは考えない。Schmidt によれば、祖先崇拜のみの宗教は存在しないし、祖先崇拜は宗教の一要素以上のものではない。かくて、祖先崇拜の各文化圈における出現を前揭の如く規定するのである。[106]

今中國上代宗教文化圈を、以上の文化圈說に公式的に適用することは、甚だ危険といわねばならぬ。もし、前者が上記文化圈の何れかとの結合し得るとすれば、その可能根據として、文化圈說の圈別標準である社會組織についての基礎的檢核が加えられねばならぬ。すなわち、中國上代に母權制が行われていたかということ等が、從來試みられたような恣意的な方法からでなく、[107] 種々の角度から綜合的に檢討されねばならぬ。のみならず、實質的には考古學上・言語學上・人類學上の比較研究なども參照されねばならぬであろう。ただ、前記兩文化圈の宗教的特異性と、前來論じ來った中國上代宗教現象との類似[108]は、これを偶然性にのみ歸すべきであろうか。中國上代民族の來源については、卜辭・金文研究の發達とともに種々論議されているが、殷・周兩民族が異系に屬すること、殷民族が東夷系なのに對して周民族が西方系に屬することは、今日の段階ではまず肯定されていいであろう。[109] そして、如上の宗教文化事實より推せば、殷によって代表される東方系民族は、更に南方系、換言すれば東南系ではなかったかと考えられる。殷文化における南方的・海岸的要素については、殷虛發掘物などを根據として屢〻指摘されている。[110] この事實は、以上に指摘した中國上代宗教文化の南方性を、また裏づけるものの如くに考えられる。ただ、ここに問題となるのは、殷文化の北方性、[111] 及び經濟面からの殷族の牧畜性[112]である。

思うに、殷文化の複合性は事實であり、その文化の來源について、これを一方的に決斷することは早計といわねばならぬ。しかしながら、かくの如き文化の複合性は、殷民族と他民族との接觸・融合過程においては蓋し當然のことであり、毫も異とするに足りぬ。殷が牧畜・農耕併用民族であったことは屢〻指摘されるが、その根據とされる卜辭に見える供犧の多數性などは、これを相對的なものと考えても、敢て否定し得べからざるものであり、また貝塚氏が指摘される殷墓に見える馬骨の陪葬などは、それが陪葬物であることよりいって蓋し當然であり、これを以て殷民族の牧畜民なる性格の證左とするのは、いささか過大視たるを免れぬし、殷末封建制の萠芽は既に殷が農本國家であったことを示唆するものというべきであろう。

以上、殷民族の南方的性格から、これが前揭二文化圈との聯關性を有するものと想定されることを指摘して來た。固より、中國本土を舞臺とした民族は殷を以て最初とするものではないが、ただ殷民族文化の南方性と前來考察して來た中國上代宗教文化圈の南方性との一致は、これを偶然とのみ看過できないであろう。

結語

以上數節に亙って、まず「鬼」字の原義を分析解明し、これと關係ある諸字に及んだ。すなわち、鬼とは鬼頭を蒙った人の義であって、蓋し上代においては、死人の鬼頭を被り、死人その人に擬したものと考えられる。これが、鬼之爲言歸也の解の生ずる所以である。鬼頭を被った人は死人の歸來したものにほかならぬからである。ついで、この鬼頭は後には竹籠製の模造物が用いられたが、元來は人の頭蓋そのものであって、鬼神崇拜の原初形態が頭蓋崇拜であることを指摘し、文化圈說の立場から中國上代宗教文化圈を東南系に方向づけたのである。

「鬼」字の原義が以上の通りであるとすれば、鬼神崇拜は卽ち宗教學上の死者崇拜 (tötenkult) に起源するものといわねばならぬ。死者崇拜と祖先崇拜 (ahnenkult) とが一應區別さるべきことは屢〻指摘される通りである。[113] 嚴密な意味における祖先崇拜は家族制度の確立を前提とするものでなければならぬ。しかし、未開社會において死者に

對する儀禮は、多くのばあい氏族的・部族的な集團行事であって、この點、死者祭祀と部族的祖先崇拜とは實質的には差異なきものと考えて誤りない。[114] 元來、死者その人を意味する鬼が、祖先神の義に用いられる所以である。

註

1　二三の例を擧げると、『禮記』「祭法」に、人死曰鬼、列子天瑞篇に、精神離形、各歸其眞、故謂之鬼、鬼歸也、『爾雅』「釋訓」に、鬼之爲言歸也、『論衡』「論死」篇に、人死、精神升天、骸骨歸土、故謂之鬼、鬼者歸也、『韓詩外傳』に、死者爲鬼、鬼者歸也、『左傳』文公六年正義に、字有聲相近而爲訓者、鬼之爲言歸也とあるのが、それである。

2　王筠の『說文釋例』に、鬼字當是全體象形、其物爲人所不見之物、聖人知鬼神之情狀、故造爲此形、不必分析說之、然說解曰象鬼頭、不曰從由、是也、鬼頭乃無用之物、斯由字亦無用之字、卽有此字、亦是截鬼字上半爲之、與片字一例といっているのは、後に擧げる林義光の『文源』の見解と全く同一であるが、甶は鬼頭を示す文字として單獨存在の意義を有するので賛成できない。

3　この「⿰示⿱甶厶」字の用例を見ると、甶王⿰示⿱甶厶とあり、仝七片に甶王⿰示⿱甶厶と用例を同じくする（仝八片にも王⿰示⿱甶厶の語が見える）。この⿰示⿱甶厶が「祝」字なることは明瞭である。よって、葉玉森は兩字をともに祝と見、鬼に從うのはその變體であるとして、陳昉殷の⿰示⿱甶厶は周人既に誤認して古文鬼としたものであるといっている（『殷虛書契前編集釋』卷四、二五葉）が、葉氏はこれを「鬼」字に錄入するのを誤りとはいっていないから、鬼・⿰示鬼を通用の字と考えたのであろう。契文に見える「鬼」字の用例については、本書「古代中國における靈鬼觀念の成立」に考察しているが、陳夢家は何れも⿰示鬼卽ち祝の義であると考えている（「商代的神話與巫術」『燕京學報』第二〇期、五六七頁）。私も後述の如く、鬼頭の原始形が ⊎ であることからいって、⿰示鬼と祝とは元來一字であるが、契文の鬼を「⿰示鬼」字と見る陳氏の見解には確固たる基礎がなく、構造的には兩字は一應區別すべきものと考える。陳昉殷の⿰示鬼神は葉氏もいう如く、鬼の誤用と見るよりは、これこそ通用の字と見るべきであろう。章炳麟の『小學答問』に鬼神の字は⿰示鬼と作るべしとして鬼と區別しており、丁福保（『說文解字詁林』）容庚（『中国文字學』）等も、示を以て鬼を神聖視するものと

考えているが、申・土が神・社に孳乳するのと同例で、別字と見るより增繁形と見るべきである。吳錦章の『讀篆臆存雜説』に𥜾を示部に屬する別字と見るのは根據がない。なお、拾、四・一一に畏が見える。陳夢家はこれを、象口中出氣、則鬼與祝同爲跽地有所祈訴之狀（仝上論文、仝頁注）、とするが、葉玉森が「鬽」字と見る（『鐵雲藏龜拾遺』「考釋」）のが確實であろう。

4　このほか、郭沫若は丘關釜の禝を以て鬼の繁文にして晩周文字と考えており、（『金文餘釋之餘』五四葉）劉心源は禝として稷と同字とし（『奇觚室吉金文述』巻六、三六葉）、吳大澂は辰と見ている（『愙齋集古錄』第二四册、一一葉）。字形より推して、郭氏の見解には遽かに從い難い。

5　羅氏『增訂殷虛書契考釋』巻中、一五葉。

6　徐氏『説文解字注箋』第九上、五四葉、林氏『文源』巻一。中島竦氏が『十鐘山房印擧』「周秦」一一に見える「䰠」字により、鬼之从厶、蓋在秦・漢間、陰气賊害、非古説也（『書契淵源』第二帙下、二〇九葉）、というのは、注意すべき見解である。ここで、鬼に三原音あることを注意しておく。すなわち、第一は歸（囗・畏・非）音、第二は厶（私・死・尸・屍）音、第三は同（怪）音である。①に引用した『爾雅』「釋訓」の郭注に、謂死人爲歸人、とあり、曹植の「髑髏説」に、夫死之爲言歸也とあるから、歸・死・鬼の互通が分る。そして、鬼はまた槐・塊・嵬が示すように怪音に轉ずる。これら一群の音は、B. Karlgren : Word families in Chinese, 1934 にG部として、王念孫の第一三部、段玉裁の第一五部の一部を包括しているものに屬する。

7　吳夌雲は、案鬼字之義、先儒皆云鬼之言歸、本乎爾雅、夌雲謂、此是第二義也、其本義當云鬼之言凷也、骨肉斃于下陰爲野土、則凷然無知、故鬼从甶、甶卽土部凷字、此經死必歸土、此之謂鬼、義較爾雅爲精確（『吳氏遺著』巻三）といっている。甶を凷と見るのは後に述べる如く全然無關係ではないが、形象の點より見て承認し難く、凷然無知を以て鬼を解するのも『禮記』「祭義」に本づくもので、鬼の根本義に觸れたものとはいえない。なお、ほかに章炳麟・馬敍倫・沈兼士の見解を引用しておく。章氏は鬼・夔本一字という見地から、鬼はもと狐貀の類であり、引申して死人神靈の稱となったものとして、『説文』の陰气賊害説を斥けている（『小學答問』）。馬氏は『讀書續記』巻四、五四葉に、半人半獸にして『山海經』に見える神魖の類

とし、『説文』の人所歸爲鬼を晩義とする。沈氏も人の異類怪物、あるいは類人の獸といっているから（「原始鬼義之試探」『國學季刊』第五巻第三號）、章・馬氏とほぼ同樣の見解といえる。章氏が鬼・夔を一字と見るのは、後にいう如く妥當であるが、鬼を怪物と見るのが決して原義でないことは、以下の考察によって明瞭となるであろう。

8　羅氏『增訂殷虛書契考釋』巻中、四八葉。契文中、𠤎に從うものも從わぬものと本質的に差異はない。吳其昌がこのことを指摘するは可としても、更に『説文』の田罔について、謂田獵時所用之網、非謂施于田間之網也という（「殷虛書契解詁」六續、『文哲季刊』第五巻第四號、七五五頁）は單なる推測説に過ぎない。

9　中島竦氏が金文を引用して、畢之从田、非古文、後人唯以其爲田獵具、从田作畢、甶後世失其字、若無徐鉉音弗之説、畢之古義、恐全歸晦滅矣（『書契淵源』第三帙下、二三九葉）といっているのは卓見である。金文にまた[illegible]・[illegible]（上段下卣）が見える。郭沫若は畢と釋して罕の初文と見る（『金文餘釋之餘』五〇葉）が、馬敍倫も指摘する如く（「讀金器刻詞」『學林』第二輯）、畢の異文と見るべきである。しかして、上の甶は後に考證する如く由であって、鬼頭の甶と本來一字である。なお、莊有可が、按由無義非也、蓋畢字本有畁音、且有畁義、加田俗也（『各經傳記小學』巻四、三葉）といっているのは注意すべき見解である。

10　王念孫の『疏證』に『文選』薛綜注と異るというが、時代による神の性格相違と解すべきであり、薛綜注に鳥に類するものとしているのは、畢が元來田罔であるところから、かかる性格が附與されたものと解して誤ないであろう。

11　これ等は何れも亞形中に畫かれている。なお、これと同類のものは枚擧に遑がない。劉心源『奇觚室吉金文述』巻一、八葉、及び容庚『金文編』「坿錄」上、八葉など、參照。

12　郭氏『殷周青銅器銘文研究』九葉。

13　吳氏『吉金文錄』巻一、三九葉。

14　余氏「殷虛文字考」『國學論叢』第一巻第一號、一八七頁。

15　『月令』鄭注に、酒熟曰酋、大酋者酒官之長也、於周則爲酒人といっている。なお、Karlgren は醜を a 酉 drunk 鬼 devil

なる會意文字としている (Analytic Dictionary of the Chinese and Sino-Japanese, 1923, p. 155) が、西よりの臆説に過ぎぬ。

16　徐氏『從古堂款識學』巻二、一二葉。

17　劉氏『奇觚室吉金文述』巻一、八葉。

18　一、二の例を擧げると、『莊子』「逍遙遊」の釋文に、怪異也、『左傳』昭公二六年賈逵注に、異猶怪也、『春秋潛潭巴』に、異之爲言怪也、先發感動也、『春秋繁露』に、必仁且知、有不常之變者、謂之異、異者天之威也。

19　この中には商承祚『殷虛書契待問篇』や、孫海波『甲骨文編』坿錄に收載されているものもあるが、何れも異と解すべきである。

20　第一字については、丁佛言の『説文古籒補補』に、或謂、異則翼とし、第二・三字については容庚の『金文編』に翼に孳乳するとするが、異・翼・冀もと一字であることは、後述によって明かとなるであろう。

21　邾公華鐘のこの字を林氏は異の變體と見るが、劉心源（『奇觚吉金文述』巻九、二九葉）・吳闓生（『吉金文錄』巻二、六葉）は翼と釋する。また、郭沫若は翼と見る（『殷周青銅器銘文研究』上册、九二葉）が、ともに非で孫詒讓のいう（『古籒拾遺』中、一〇葉）ように、畢に解すべきである。王國維も畢と見ている（『金文編』「坿錄」下、一葉）。

22　林氏『文源』巻二。

23　羅氏『增訂殷虛書契考釋』中、六二葉。

24　唐氏『殷虛文字研究』六葉。

25　余氏「殷虛文字續考」『國學論叢』第一巻第四號、六頁。丁山もほぼ同説である（「説㚔」『集刊』第一本第二分、二三七頁）。

26　馬氏『莊子義證』巻一。また、『説文解字研究法』四五葉には、更に冀を異同の異の本字としており、「中國文字之原流與研究方法之新傾向」（『學林』第六輯）にも異を釋しているが、由の何物なるかを明かにしていない。

27　葉氏『殷虛書契前編集釋』巻五、四二葉。

28　本論文三、參照。葉氏が「寶鼎」と見る寶は、郭沫若・吳闓生に從い異と解して、祀の假借と見るべきである（吳氏『吉金文錄』巻一、一二葉）。

29　中島氏『書契淵源』第二帙下、二〇〇葉。

30　唐蘭も翼が異より孳乳した文字であることを説いている（『殷虛文字記』九葉）。ただし、唐氏が字形の上から異を人の両手を擧げた形で翼に類すると見るのは、林義光説と同樣、臆見に過ぎぬ。唐蘭自身、羽・異の聲轉の字であることをいっている（『殷契卜辭』「釋文」二葉）が、羽と羽に從う翼とは通假の字と見るべきであるから、翼・異もまた通假するはずである。

31　『説文』「𨘋」字の段注に、疑𨙤・𨘋一字而二之、如水部之潩・瀷也といっている如く、潩・瀷もまた一字である。

32　吳闓生いう、廙从广从異、疑卽尙書之翼室也（『吉金文錄』巻四、七葉）。翼室については、『詩』「行葦」の鄭箋に在旁曰翼といっているが、原義でなく、翼・鬼の通假より考えて、翼室は卽ち鬼室であり、鬼室は卽ち鬼頭を置く所で、廟室の義に解すべきである。なお、異・翼通假の類例として亥—劾—刻、背—北、代—弋—忒、塞（sài 又音 sək）、疑—礙—凝、意—憶を擧げることができる。之部語尾子音喉音化の一證左である（高畑彦次郎氏『古韻研究』一六頁）。高畑氏はなお、異・翼・戴の音變化について詳密なる考察を試みている（『周秦漢三代の古紐研究』一二六～七頁）。高畑氏の見解は註30に述べた唐蘭の翼を異の孳乳字と見る説と根本において一致しているが、氏が異の本義について説文に從うのは贊成しかねる。

33　楊倞注に冀を翼の誤と見るが、冀・翼の通假を知らないためである。なお、𡧊鼎の[illegible]は異と釋して地名「冀」の假借と見るべきである。吳闓生も異と釋し、翼或云冀といっている（『吉金文錄』巻一、二六葉）。また、李方桂は翼・異と冀とを一韻の字としている「切韻 a 的來源」『集刊』第三本第一分、四頁）。なお、翼・鬼・異の通假は金文及び『詩』「六月」に見える嚴・異（翼）の解釋に示唆を與える。本書「魂魄考」參照。

34　翼・蜮古韻同部の字であり、鬼・翼通假すれば鬼・蜮また通假する。『詩』「何人斯」の爲鬼爲蜮の蜮は毛傳『説文』ともに短狐也と解しているが、『廣韻』二五德に見える魊と同字に見るべきである。『文選』「東京賦」の薛綜注に、漢舊儀曰、蜮鬼

也、魌・魊古今字と謂っているから、魊もまた鬼と同類のはずである。本書「古代中國における靈鬼觀念の展開」、參照。

35 なお「異」に關聯して畁を考察せねばならぬが、本書「立尸考」に述べているから、ここでは省略する。

36 林義光『文源』卷一。なお、顧實は甶を、死人面目先變、故甶象鬼頭といい（『中國文字學』）、出石誠彥氏も皃・兒・見の上部が何れも顏面の象形であるから、甶によって死者の面樣の變化を表したものであり、これは、鬼の原義を死者あるいはその靈とする文獻による研究の結果と一致すると述べている（「鬼神考」『支那神話傳說硏究』四一八頁）が、鬼頭の本質を更に追求すべきであろう。

37 『玉篇』卷一六「甾部」に、甾側持切、缶也、此古文として凶𠙹（並古文）留（今文）を出し、卷一八「用部」に由弋州切、若也を出している。

38 唐氏『天壤閣甲骨文存幷攷釋』五〇葉。

39 陳邦懷『殷虛書契小箋』も王氏說に贊している。

40 後序によると、これは丁氏自身の說ではなく、丁氏を訪ねた客の說である。

41 しかるに、唐氏は「釋四方之名」（『考古社刊』第四期）にいうところから見れば、由卽甾と見ている。しからば、本文の由・甾二字說と矛盾する。今發表の年月順に從い、後次の本文引用の見解を以て唐氏の定說と見ておく。

42 本書「俳優起源考」、參照。

43 王國維は「釋由」と別に「釋西」の一考を草して（『觀堂集林』卷六、『戩壽堂殷虛文字考釋』四六葉同じ）由・西二字說を持しているが、王氏自身が「釋由」中に引くところを以て見ても、甶に作るのは毛公鼎だけで、卜辭を始め、他の金文は皆甶に從っているから、由・西の間には區別がなかったと見て誤ない。このことはただこのばあいについていうだけでなく、由の考釋によっても明かにし得ることである。

44 戴氏『六書故』卷二九。

45 徐灝の『段注箋』に、皿部、盧飯器也、𠚑・盧𥁋古今字、𠚑・𤮯亦古今字といっている。

46 孫海波『甲骨文編』坿錄、三五・五葉、參照。甶は卜辭において祭祀の義に用いられている。

47 朱氏『說文通訓定聲』「㑋」字條下に、又段借爲甶、俗作卣、實爲酉といっている。

48 余氏「殷虛文字續考」。羅振玉も魏石經のこの字が『說文』の甶卽ち由に從うものであることを指摘している（「魏正始石經殘字跋」『國學季刊』第一卷第三號、五一六頁）。

49 李且丘は甶・由・由・田、四字が古來混用されていることを指摘し、甶と田とを判然區別する（「釋𤰔」『金文研究』六葉）。李氏が甶を閉括の甶と見るのは、鬼頭が竹籠である點より見て誤りではないが、直ちに閉括の甶と釋するのは妥當でないし、またこれを眞正の鬼頭でないというのは、鬼頭の原始型態を窮めないからである。馬敍倫が⊕と甶とが本來一字であることを指摘している（「讀金器刻詞」卷上『學林』第二輯）のは卓見であるが、これを單に聲符とのみ見るは當らない。

50 孫氏『甲骨文編』坿錄二〇葉、參照。孫氏は甴と甶とを別字と見るが、後に考察する如く、一字とすべきである。

51 唐氏「釋四方之名」『考古社刊』第四期。

52 葉玉森も甴・甶が一字、ともに「由」字であることを指摘している（『殷虛書契前編集釋』卷四、五六葉）。

53 囟は段注に、象小兒腦不合也といっているが、その非は中島竦氏が指摘する（『書契淵源』第三帙上、三六葉）通りである。陳鐘凡は王筠說によって、王筠據繹山碑作⊕、象頭蓋隆起、×則其中連綴之筋絡也（「從文字學上所見初民之習性」『國學叢刊』第一卷第二期）といっているが、契・金文が示す如く、⊗の上の｜は頭髮と見るべきである。

54 馬敍倫「讀書小記」『浙江圖書館刊』第二卷、參照。

55 契文もほぼ同形に作るが、丌を伴わない。この×について、聞宥は人工の文理に象るものといっている（「甲骨文字中×字之研究」『中山大學語言歷史學研究所週刊』第一一集、文字專號）が、私はつぎに述べる如く、竹籠の象形と考える。

56 林義光『文源』卷一、召伯虎敦「子」字編旁。

57 孫氏『名原』下、二〇葉。

58 ただ、孫氏が甶を面と解するのは、面の起源が竹籠の鬼頭であることより見て、示唆に富む解釋である。

59 孫詒讓も、𦣻卽隸古謁變之體、以匕爲刀、以甾爲𠙹、…蓋囟古文作甶、與山相近、而巛之爲卄、則疑本作卄、故三寫成卄（『名原』下、二〇葉）としている。

60 本書「俳優起源考」參照。

61 林氏『文源』卷一。

62 章氏『文始』卷六。

63 孫氏『古文聲系』「脂部」三葉。

64 ただし、『荀子』の蒙倛については、全然異った解釋の存することを注意しておく。高亨の「讀荀箋記」（『東北叢刊』第一七期）に、攷蒙倛卽彭倛、蟚屬、面如蒙倛、猶言面如螃蟹耳（彭蜞螃蟹、本一語根）、…蒙・彭東陽旁轉、…倛・蜞音同、故他書作彭蜞、荀子作蒙倛云々といっているのがそれである。一說に備えておく。

65 また𩴾・欺に作る。𩴾については後に述べる。欺は庾信「竹杖賦」に、夙昔欺醜、俄然耆耋の語が見える。

66 方苞は蒙熊皮、黃金四目の一句は餘りにも怪誕であり、王莽の厭勝を好むに應じて劉歆が增竄したものであるといっているが、秦蕙田の駁する（『五禮通考』卷五七、二葉）如く、かかる怪誕は『左傳』などにも見えていて、必ずしも增竄とはいえない。なお、方相の字義については異說が多い。鄭鍔は方相猶放想という鄭玄說を引用しているが、抽象的解釋に過ぎない（『五禮通考』卷五七、一葉）。また、曾釗は四方を相視する義としている（『周禮注疏小箋』卷四、九葉）が、果してしからば、相方とあるべきであるから、曾氏說また必ずしも從い難い。小林太市郎氏は惡鬼がこれを逐う善神に轉ずるという原則を前提として、方良が罔兩であるのに對して、方相を罔象と考えている（「方相毆疫考」『支那學』第一一卷第四號）。罔兩と罔象とは並立的に用いられる（『左傳』宣公三年孔疏引「魯語」賈逵注、張衡「東京賦」等）ことから、氏の說は一應尤ものようであるが、私は惡鬼は善鬼の轉格せるものと考える（本書「古代中國における靈鬼觀念の展開」に詳說）ので、遽かに從い難い。そこで、方相

の字義に關する以上の諸說は、皆十全なものということを得ない。今假說を出すと、方相は蒙相で、相は熊皮の假面であろう。

67 方良は罔兩の音假である（『周禮』鄭注）。『莊子』「達生」篇に野有彷徨の語が見え、馬敍倫の『義證』に彷徨・方良・罔兩の同一物なることを說いているが、この彷徨・方良が蛇と解されているのは、彷徨の字に基因する後世の義であって、鬼が更に蛇に變格していることを注意すべきである（「古代中國における靈鬼觀念の展開」に詳說）。方良の原義が鬼の類であることは、『左傳』等に魑魅・罔兩が竝立的に用いられていることによって窺われる。なお、『封氏聞見記』引の『風俗通』には、周禮方相氏、葬日入壙、驅罔象とあって、鄭說と異ることを注意しておく。

68 方相面の醜惡なる一例として、後代の文獻ではあるが、劉義慶の『幽明錄』に、廣陵露白村、人每夜見鬼怪、異形醜惡、因相率十人掘地、得朽欄方相頭、故老云、有胃而葬、遇劫一時散走、方相頭陷沒地中とある。

69 『說文』に、䰥頭不正也、从頁鬼聲とあるのは、大頭の義の轉義と思われる。なお、呂錦文の『文選古字通補訓』卷二、三〇葉に䪭・魁・䰥・頯の通假字なることを明かにしている。

70 鬼頭を大なるものとする原始心性の一つとして、ギリシアのギガンデス等に見られる異民族の巨大性が考えられよう（松村武雄氏『希臘神話の再檢討』八〇頁）。

71 『殷虛書契前編』卷七、三七葉、一片、『龜甲獸骨文字』卷一、二〇葉、一片。なお、この字は郭沫若の『卜辭通纂』「征伐」四九八片、金祖同の『殷契遺珠』一一八二片、曾毅公の『甲骨叕存』を見ると、別片と綴合する。これによって見ると、邑名として使われていることが分る。

72 余氏「殷虛文字攷」『國學論叢』第一卷第一號。

73 葉氏『殷虛書契前編集釋』卷七、二五葉。

74 郭氏『卜辭通纂』「征伐」一〇八葉。

75 『墨子』「明鬼」下に、嘗晝日中處乎廟、有神、入門而左、鳥身、素服玄純、面上正方、鄭穆公見之、乃恐懼犇、…敢問神

名、曰予爲句芒とある。面上正方とあるから、この契文の形象とは似ないが、とも角、面頭を蒙った鬼神の象形と見て誤りないであろう。この契文の頭が大きいことは、前述の魌の大頭の義を證するものである。

76 かかる假面は舞踏に用いられたものと考えられ、宗敎學上の所謂る假面舞踏が想定される。このことについては本書「俳優起源考」、參照。

77 左傳の皐比が虎皮であるから、比・皮相通じ、比に從う仳もまた皮と通假するはずである。

78 本書「魂魄考」、參照。

79 朱氏『說文通訓定聲』「履部」。

80 『尙書』「皐陶謨」僞孔傳、及び『墨子』「經」上。

81 『後漢書』「陳元傳」に、離朱不爲巧眩移目とあるのは、即ちこれである。『集韻』「九虞」に、婁卷婁、猶拘攣也、一曰空也といっている。なお、鬼頭の大目を示す字として、ほかにも罒・頁・畁などがあることを注意しておく。一般に、未開社會において眼球が有力な呪具であることは A. C. Haddon の指摘する通りである（植木謙英氏邦譯『呪法と呪物崇拜』一四六頁）。なお、後に指摘するが、中央研究院第十二次發掘において發現した假面具の類が「濃眉大眼」であることは、以上の事實を立證するものの如くである（註103、參照）。

82 中島竦氏は第三字を以て齒の古字ならんといい、この字を以て巨口異物としている（『書契淵源』第四帙上、一葉）。

83 本書「俳優起源考」、參照。

84 葉玉森『說契』二葉。王襄『簠室殷契徵文』「地望」五九の𠙵、金文、舒鼎の𠙵もこれと同類であろう。

85 祖先の刻像は呪物崇拜の對象の一としての偶像の抽出せられる原因の一つであって、かかる刻像は原始民族間に最も普通であったと考えられる。J. Hastings: Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 1 の "Ancestor Worship and Idolatry" の項、參照。祖先の木像の南方土族における普遍性については、例えば清野謙次氏の『太平洋民族學』（周知の如く、本書はブウシヤン編「圖解民族學」の抄譯に過ぎないが）一四二頁に、インドネシアのニアス島について「死んだ人每に必ず一個の木彫像を造り、司祭者はこれに死者の靈を移す、祖先像は東インドネシアに廣く存在してケイ、アル諸島から南東、南西及び東方諸島、小スンダ列島に盛んである」とあり、あるいは「ニューギニアの北岸で死者を偲んで木彫りの祖先像を作る」（仝上書、四〇一―二頁）とある等がそれに屬する。なお、宇野圓空氏『宗敎民族學』二一二頁、參照。

86 頭部を特に大きくすることは、頭が人間の全部を示すという未開人の心理に本づくものかと考えられる。Lévy Bruhl もニューギニアのパプア人の繪畫において、頭が屢々人間を代表することを指摘している（Lévy Bruhl: La Mythologie Primitive, 1927, 古野・淺野兩氏邦譯、一四九頁）。これは後に述べる髑髏崇拜の一表現と見ることができるであろう。

87 本書「俳優起源考」、參照。

88 『說文』は、禸、獸足蹂地也という。王筠の『說文釋例』には、禸…其字體、皆全體象形字也、即如萬字、稍引長之、則蠍之全形也、且萬・禹・离、說皆曰蟲也、蟲之迹、豈能如獸足乎といって許說を排しているが、金文を見れば𠃬に作り、許・王氏說ともに迂遠な解であることが分る。林義光が、彐象足形、乚象身連尾、又變作ψという（『文源』卷四）のが正解である。

89 『山海經』「大荒東經」に、東海之渚中有神、人面鳥身、珥兩黃蛇、踐兩黃蛇、名曰禺虢とあって、禺虢が黃蛇となっているのはそれである。

90 郝懿行『爾雅義疏』下六、一六葉。

91 王氏『說文釋例』「畁」字條下。嚴氏『說文校議』仝字條下。

92 貴・鬼の互通は字音から容易に察せられるが、嚴一萍の「夏商文化異同考」（『大陸雜誌』特刊、四〇四頁）にも指摘している。

93 『說文』「囟」字條下。

94 鬼の圍音と、禺の甶に從うのとを思い合すべきである。

95 中島竦氏が鬼の原義について、上古之人、簡陋樸略、未知墓藏廟祭、人死則擧而置草野中、僅薦一席、掩以薪材、俄而鳥獸食其肉、又俄而風雨蝕其體、所遺者一具骷髏白骨而已、敗血染地爲燐、游魂馮人爲厲、殘骸多竅、其面如⊕、人行草野間、卒然遇之、可怖可憎、孰得不毛骨粟立、親者於是耻之、疎者於是畏之、築墓埋之、營廟祀之、此亦自然情理、所以人神曰鬼、古之造字者曾覩之、故造字如其形、說文鬼人所歸爲鬼、从⊕象鬼頭、…竊謂古人目驗實景、文非虛設、从厶後起之字、非古所製、鬼气賊害、最非其義、不可據也、然此析言耳、若夫渾言、異物亦稱之爲鬼、禍祟殃咎之至、若有物爲之、則歸之於鬼、儺而驅之、禳而除之（『書契淵源』第二帙下、二〇六葉）というのは、固より倫理的な推測說ではあろうが、以上の見地よりいって注目すべき見解である。

96 甶の起源と考えられる凷（古）が「久」の義を有するのも、死人の頭體を永く保存していたことに本づくもので、『莊子』「至樂」篇に、列子行食於道、從見百歲髑髏（また『列子』「天瑞」篇に見ゆ）とあり、莊子之楚、見空髑髏、髐然有形、撽以馬捶、…於是語卒、援髑髏、枕而臥とあるのは勿論寓言であるが、古代髑髏を暴すことを示すものと考え得るであろう。前に擧げた『列子』の歎魄の語がその意義を示している。

97 尸については本書「立尸考」參照。かかる鬼頭、尸の安置された所が、即ち宗廟である。このことについては本書「釋廟」參照。

98 Lévy-Bruhl: La Mythologie Primitive, 1935, 古野清人氏邦譯、一四九頁。R. Smith. Lectures on the Religion of the Semites, 1923, 永橋卓介氏邦譯、後篇、二五九頁。Frazer: The Golden Bough (abridged), 1922, 永橋卓介氏邦譯、三五三頁・四四五頁。Rivers は長岡曠若氏邦譯「人類文化の輻合」（『原始文化傳播說』一三二頁）。

99 清野氏『太平洋民族學』四六二頁。

100 清野氏、仝上書、三六三頁。これは東パプア文化圏に屬するが、メラネシア文化圏においても、たとえばアドミラルチー西方諸島において遺骸が土葬されるばあいには、一旦埋葬後再發掘され、その頭蓋骨は籠に入れて家に留めて燻され、裝飾して保存される（仝上書、四二三頁）。なお、ほぼ同樣の習俗はフィリッピンのルソン島、印度のナガ族、ニコバル諸島、セレベスのトラムバツ族、アフリカニグロ族中のファン族などにおいても行われている（三森定男氏『印度未開民族』一一三・一四三・一八〇頁）。A. Grubauer: Celebes, Darmstadt, 1923, 清野謙次氏邦譯『セレベス民族誌』七四―五頁。棚瀨襄爾氏『東亞の民族と宗敎』三九六頁など、參照）。遠古の中國にあっても、甘肅寺窪文化などにおいてかかる風習の存在を想定せしむるものがあることは、王仲殊の指摘する通りである。「墓葬略說」『考古通訊』創刊號、五七頁、參照。

101 清野氏、前揭書、一六一頁。

102 松岡靜雄氏『ミクロネシア民族誌』三〇九頁、參照。複葬は太平洋土族のみならず、印度支那の土族の間にも行われている。松本信廣氏『印度支那の民族と文化』三三頁に、タイ族・ラオス人の例が見える等がそれである。

103 本書「俳優起源考」參照。中央研究院第十二次發掘において、假面具類の人面具が發現した（董作賓「殷代的宮室及陵墓」『大陸雜誌』第一卷第九期、一七頁）が、これは殷代における假面舞踏を想定せしめるものである。

104 清野氏、前揭書、三六三頁に、東パプア文化層について、假面を伴う結社の發達と死者崇拜・頭蓋崇拜との關聯を指摘し、四一四頁にはアドミラルチー諸島のモアヌス族について「遺骸は全く腐って來るまで家の中に置かれる、腐敗した後に頭蓋骨・肋骨・前膊骨が編み籠の中に拾い込まれて、海水中に浸される、…其頭蓋骨は美術的の意匠に富んだ木製容器に入れて、公衆の面前に置かれる、お祭りの演說者は彼の功績を讚え、幻術者は死者を追福する、斯くの如くにして、死屍の一部分は永く保存せられる」といっているのは、頭蓋崇拜と假面舞踏との關係を知るのに十分である。また、J. W. Danzel: Kultur und Religion des Primitiven Manschen, 1924, 大場千秋氏邦譯、一四六頁にも、イロコイ族における舞踏が頭蓋骨を中心として行われることを指摘している。

105 W. Schmidt und W. Koppers: Geschichte und Wirtschaft der Völker, 1924, 大野俊一氏邦譯、二五七頁に「二つの母權的文化、即ち双分制文化と弓文化とは何れも母系を有するのみならず、男子の秘密團體と假裝舞踏をも有するらしい、少くともその頭蓋崇拜を有することは確實である、…宗敎上では何れも祖先崇拜を有する」といっているのはそれである。

106 以上、棚瀬襄爾氏『宗教文化史學序説』一三六—九頁。

107 「姓」字及び「姜」・「姫」など姓を示す字が女偏に従うことから、母系説を主張する等がそれであって、郭沫若の『中國古代社會研究』の如き、それに屬する。

108 第一次外婚母權制文化における職業的シャマニズムは、巫・祝・史がそれであって、彼等の職業性は『儀禮』などによって知ることができる。

109 傅斯年「夷夏東西説」『慶祝蔡元培先生六十五歲論文集』、徐中舒「從古書中推測之殷周民族」『國學論叢』第一卷第一號など。なお、江上波夫氏は殷が宗教的なのに對して、周を倫理的と特徵づける（『アジア民族と文化の形成』三七頁）。かかる考え方は勿論概括的であり、批判の餘地もあろうが、兩民族の特徵を表現したものと見ていいであろう。

110 たとえば、江上波夫氏、仝上書、二五頁。胡厚宣『殷虛發掘』六六頁など。

111 考古學的には徐中舒の指摘する如き殷銅器における北方的要素（「殷虛銅器五種及其相關之問題」『慶祝蔡元培先生六十五歲論文集』）、宗教文化的にはシャマニズムの北方起源性など。

112 貝塚茂樹氏『中國古代史學の發展』二五五頁以下。殷族の牧畜性が問題となるというのは、頭蓋崇拜が低級農耕民に顯れる宗教現象であるからである。棚瀬氏、前揭書、一三八—九頁。

113 棚瀬氏、前揭書、四六頁、參照。

114 宇野圓空氏『宗教民族學』二三九—二四〇頁。

追記

1 卜辭の「某方甶」の辭例は、陳夢家（『殷虛卜辭綜述』三二六—七頁）趙錫元（「關於『夏代和商代的奴隷制』一文所引的甲骨文材料」『歷史研究』一九五七・一〇、四六—七頁）に指摘する。用ㄓ方甶于妣庚、王賓（明續六六九）其用羌方甶于宗、王受又、羌方甶其用、王受又（甲五〇七）等がそれである。陳氏は(1)鬼頭の甶、(2)説文の囟（脖）—頭會匘蓋—の二樣に解釋できるが、卜辭の甶は頭殼の形で首腦または腦殼であろうとし、戰敗の方國の君長を殺して殷の先王を祭り、その方伯の頭蓋骨の上にそのことを記したもので、史記大宛傳に匈奴が月氏王を破ってその頭を飲器としたり、戰國趙策に知伯の頭を飲器とした例を擧げる。趙氏も別族の首領を用いて神や祖先を祭ってその佑護を受けんとしたものと見て、左傳昭公十一年の、楚子滅蔡、用隱太子于岡山や、僖公十九年の、宋公使邾文公用鄫子于次睢之社と同意義と見る。これが直ちに頭蓋崇拜の證左にはならぬにしても、頭蓋が重視されたことを關接的に示すものと見得るであろう。

2 卜辭に、壬子卜爭貞、自今日、我𢦏甶（乙二四三四）等の如く、甶が見える。張秉權は甶は即ち説文の甾として、王國維に從って由とし、丨は説文の丨と字形が近いが、冂—冃—冒と譌變したものとして、胄で地名に用いられているとする（『殷虛文字丙編』上輯㈠『考釋』三頁）。金文「畾」字などの祖字であろう。

3 丁山は𢀛を畢の初文とはするが、同時に禽の初文、𡉄を毗、𩃬を陰と解する（『甲骨文所見氏族及其制度』八〇—八五頁）が、餘りにも飛躍に過ぎるであろう。

4 醜について、赤塚忠氏は右旁の鬼は鬼でなく、頭飾を備えた女人の象形として、説文の㜸、醜也、一曰老嫗也、

从女酉聲を擧げ、㜸が醜に譌變したものと見る（『稿本殷金文考釋』一〇二頁）。女は卜辭では𡛷（藏一六四・一）の如く、必ず脚を屈曲して例外はなく、かつ左旁は酉と通用はするが、直ちに酉とするのは適當でない。一見巧妙な解字であるが、賛成し難い。

5 卜辭の異を戴の本字とするものに、なお聞一多があり、人が驚異すれば兩手を擧げて物を戴くようにするところから驚異・怪異となり、重い物を戴くには端しく立ち遲く行くから、敬とも訓ずるとする（『古典新義』上、二一四頁）。饒宗頤も、庚卜［爭］貞、不其雨、［帝］異……（續四・二一・七）の異を翼に讀む（『殷代貞卜人物通考』上、三四九頁）。

6 頭蓋崇拜については、なお、E. O. James: Prehistoric Religion, 1975, p. 18 宮澤亮氏『ポリネシアに於るタブーの研究』四五・二〇四頁、參照。

魂・魄考

——思想の起源と發展——

一

人死すればその精神（魂）は天に昇り、その形骸（魄）は地に歸するとの信念は上代中國人の間に一般的であったと考えられる。禮記郊特牲に、魂氣歸于天、形魄歸于地とあるのは、その代表的なものである。しからば、かかる魂・魄觀念は何れの頃に生じ、如何に發展したか、以下少しく卑見を述べて見たい。

毛詩小雅六月に、四牡脩廣、其大有顒、薄伐玁狁、以奏膚公、有嚴有翼、共武之服、共武之服、以定王國の語が見える。この中の有嚴有翼について、毛傳は、嚴威嚴也、翼敬也と解し、鄭箋もこれに從って、言今師之羣師、有威嚴者、有恭敬者、而共典是兵事、言文武之人備と敷衍している。以來、「嚴」「翼」二字を抽象的名辭に解するのは、寡見の及ぶ限り、詩學者間に異論ないようである。しかし、嚴・翼をかく抽象的に解したのでは「有」との關係が安定しない。鄭箋が威嚴者、恭敬者としてこれを具體的な文武之人を指すと見るのも、この論理的不都合を救わんとするのであろうが、文武之人というのでは、下句の共武之服との聯關が落ちつきを失う。して見れば、「嚴」「翼」の二字は抽象的に解すべきでなく、何等か具體的なものを指すものと見なければならぬ。

ここで注意すべきは、嚴の字が周代金文に多く散見していることである。今その二三を擧げると、

不顯祖考先王、其嚴在上、熊々數々、降余多福（宗周鐘）　先王其嚴在帝左右、數狄不龔、數々熊々、降福無疆（猪鐘）

皇考嚴在上、異在下、數々熊々、降旅多福（虢叔旅鐘）[1]　不顯皇祖考……嚴在上、廣啓氒孫子于下（番生毀）　虩々成唐、有

嚴在帝所（叔夷鎛）　作鑄宗彝、以卲皇祖。其嚴御格（秦公毀）

等がそれである。これ等の嚴について、從來の金文學者の說と稍異った見解として、王國維は神祇祖考を斥すといっている。[2] これは嚴の抽象名辭說よりは確かに一歩を進めた解釋であるが、何故に嚴が神祇を意味するかは明瞭でない。また、郭沫若は、死後、其靈不滅曰嚴と前提し、多以數々熊々爲嚴之形頌、案此乃靈魂不滅之觀念也といい、更に嚴の字義については、孝經の嚴父の嚴と見て、今案嚴儼古字通（金文嚴或作敢、同音通用之例、）亦釋名釋言語嚴儼也、儼然人憚之也。靈魂不滅、儼然如在、故謂之嚴、嚴父者神其父也といっている。[3] 郭氏が死後の靈を斥すとするのは、王氏の見解よりは更に進んだものであるが、その理由を儼然と解するのは、やはり抽象的解釋に終始するものである。

そこで、嚴の本義は別に考えねばならぬが、前揭の諸例において、第一に氣づくことは嚴が必ずその前に皇考とか先王とか、受けるものがあること、第二は第三例に見る如く嚴と異とが上下に對立している點である。よって、まず異の字義を考えて見る必要がある。說文は異を分也として丌と畀との會意文字としているが、金文及び甲骨文に徵すれば、[4] 全體象形であって合成文字と見ることはできない。しからば、何の象形かというに、私は異の上半「田」は鬼の田と同じく鬼頭で、異は兩手を以て鬼頭を頭に頂かんとする形象と考える。[5] 鬼頭の怪異なために異に「怪」の義が生じ、[6] 怪が「常」に對するところから、說文の分也の解が生じたものではないか。既に、鬼頭を被れば鬼となる。[7] 鬼とは「鬼頭を被った人」卽ち祖先神、更に溯源的には死者である。そこで、異と鬼とは元來一字でなければならぬ。[8]

異の原義が右の通りとして、詩に見える翼は如何というに、翼と異とは元來同字であり、前者は後者の孳乳にほかならぬ。したがって、その字音も互通の關係にある。[9] そこで、金文の嚴・異の對立は卽ち詩の嚴・翼の對立と同一と考うべきであることが判る。しかして、異が鬼の義に解すべきものとすれば、詩の翼も異の假字と見て、「鬼」字に還

元して見なければならぬ。そして、翼—異—鬼はこのばあい、形骸を具えた形而下的意味の祖神である。[10]

翼が既に形骸の義とすれば、これと對立する嚴は、形而上的祖神ではないかと推定される。ここで、郭氏の靈魂不滅說が想起されるが、嚴は儼と解すべきでなく、魂の假音字と考えられる。嚴と魂とは古韻別部に屬し、一見關係がないようであるが、王國維によれば、鬼方・昆夷・葷粥・玁狁・皆一語の音轉に過ぎず、[11] そして、昆・葷と魂とは古韻同部である。一方、玁は詩釋文には本或作獫というが、金文には厰允、あるいは郭氏の指摘する如く嚴・異の字を敢に作り、[12] 後論の如く、敢・厰・嚴もと一字であるから、したがって嚴と魂とは音轉の字であるのみならず、また鬼の轉音でもある。逸周書祭公解の、祭公拜手稽首曰、……朕身尚在茲、朕魂在于天昭王之所、曷宅天命とは、正にその證である。單にこれだけに止まらず、嚴と鬼との間には字義上の聯關が見出される。これは、更に嚴の本義を檢討することによって明かとなろう。

說文に嚴を、敎命急也、从吅厰聲としている。段玉裁の注に吅に從うのは敎促の意といっている。つまり、口を重ねて督促するというのであるが、それなら同じく吅に從う咢・器・嚚などにも督促の義が存するかというに、そうでないから、段注の說は根據ないものといわねばならぬ。說文は厰を以て單なる聲符としているが、前述の如く、金文に玁狁の字を厰に作るから、玁・嚴・厰皆繁簡の差に過ぎず、本來一字とすべきである。そこで、厰を聲符とのみ見るのは妥當でない。すなわち、嚴は从吅从厰の字とすべきである。それならば、嚴と同字の厰は如何なる字であるか。

說文に、厰崟也、一曰地名、从厂敢聲といっている。さらに、崟は山之岑崟とし、五音集韻にも、崟厰、山厓狀也といっている。說文の解は厂に拘泥した說解であって、嚴の省體としての厰に關する限り厂を以て解すべきでなく、寧ろ聲符（呼旱切）と見るべきである。すなわち、厰は从敢厂聲の字である。郭氏が指摘する如く、金文に嚴を厰のみならず、敢に作るものがあるところから推しても、その本義は敢に存するものと考えられる。そこで、更に「敢」字を見よう。

說文に、敢進取也、从受古聲としている。說文注釋家は古を以て、占あるいは甘の變形と見ているが、王筠も指摘する[13]如く古・敢雙聲であって、占・甘の譌形と見るのは妥當でない。これを金文に徵しても、古の原始形「山」に作っている。しかして、更に金文の字形に徵すれば古は單に聲符と見るべきでなく、また義符とすべきである。[14] すなわち、敢及び敔は从受从古、古亦聲の字でなければならぬ。古・鬼もと一音であるから、鬼・敢轉音なる理由が納得されるであろう。古は鬼頭田の原始象形であり、[15] 受は兩手を示しているから、敢は兩手に鬼頭を持する會意の字と考えられる。鬼頭を持する態度の愼重なところから、嚴に畏敬・謹愼などの抽象的引申の義が生じたのであろう。かくて、嚴と鬼との無關係に非ざることを知るべきである。

嚴が異に對して何故に形而上的な靈魂を指すに到ったかということも、前に指摘した嚴・魂音通假のほかに意義上の關聯がなくてはならぬ。思うに、異が本來鬼頭を被り、手足を具えた具體的存在であるのに對して、原始的心理において人の精神の宿る所と考えられた頭髗を持する意味の嚴が、死者の靈魂を指すに到ったものであろう。これを要するに、嚴・異あるいは嚴・翼の對立は卽ち魂・魄觀念の原型をなすものである。[16] 詩の、有嚴有翼、共武之服は祖先の魂魄も生ける吾等とともに戰場に赴くとの意味である。蓋し、上代部族社會では神も部族構成の一要員であるから、部族の危急に際しては、部族民と行動をともにしなければならなかったのである。[17]

二

魂・魄觀念の原型として嚴・異の對立を金文・詩の中に見出したのであるが、しからば魂・魄とは如何なる意義を

有するか、つぎに考察すべき問題である。まず、その文字的檢討から始めよう。

魂は說文に、陽气也、从鬼云聲とある。李文仲の字鑑によれば、說文はもと竟に作っていたことが判り、左傳・白虎通には竟が用いられている。說文の陽氣の解は無論、陰陽對立觀念に本づくもので、魄を陰神也と解し、または鬼を陰气賊害と釋するのと、その揆を一にするものであるから、魂の本義を示したものとは考えられない。また、後に引用するが、白虎通に、魂猶伝伝也、行不休也、……主于佳也、といい、孝經援神契に、魂芸也、芸芸動也というのは、何れも同音字に附會した漢代的解釋に過ぎない。寧ろ、韓詩、出其東門の聊樂我魂の傳に魂を神也とするのが、まだ幾らか本義に近いであろう。[18] 說文は魂の「云」を聲符とのみ見ているが、「云」は聲符であるとともに義符と見るべきである。のみならず、魂は本來「云」の增繁體と考えられる。すなわち、今引用した韓詩の聊樂我魂は毛詩に聊樂我員に作るが、その釋文に員本作云といっている。[19] そこで、魂と「云」とは本來同字であるが、魂が鬼と「云」との合成文字であることから見れば、魂の本字は「云」とすべきである。章炳麟も、云孳乳爲魂、陽气也、取回轉義といっている。[20] よって、魂の本義を知るためには、まず「云」の原義を確めねばならぬ。

「云」は說文には單字としては見えず、雲の古文となっている。すなわち、雲、山川气也、从雨云、象雲回轉形…云古文省雨、𠆪亦古文雲といっている。段玉裁は云の二を「上」と見て雲氣の上行する義と注しているが、王筠も駁する如く、從い難い。[21] 「云」は本來ᘔで𠆪は倒文に過ぎぬ。[22] この形象より見れば「云」の原義は「回轉」で、これから上昇の義が引中したものと考えられる。章炳麟が、古文純象回轉、詩傳曰、云旋也、孳乳爲囩回也、又孳乳爲沄、轉流也、沄又孳乳爲澐、江水大波謂之澐、亦孳乳爲芸、芸艸似目宿、淮南王說、芸艸可以死復生、取回轉義といって[23]いるのは、その本義を得たものと思われる。そこで、魂の原義も鬼が回轉上昇する義で、金文の嚴在上の語が最もよくその消息を示している。これによって、魂の本義が「云」にあることが明白となったと思うが、[24] 韓詩傳が魂を神也

とするのは如上の意味から、甚だ示唆に富む解釋である。既に鬼の上昇せるものであれば、鬼と魂とはもと一物である。鬼・畏・魂の音轉については、前項の說明によって明かであるが、鬼と同音の歸と云とが一類の音であることに[25]よっても知られるであろう。

魂と鬼との關係右の如しとして、つぎに魄の原義は如何。說文は、魄陰神也、从鬼白聲として白を單に聲符と見ているが、魂の義が「云」に存する如く、白もまた單なる聲符とのみ見ることはできない。[26]しからば、白は何の義であるかというに、人の死骸の暴白されたものを指すものと考えられる。このことを知るには、魄の本字と見るべき「䰰」を檢討すればよい。淮南子精神訓に、視毛嬙西施、猶倛醜也の語が見え、[27]また列子仲尼篇にも欺魄の語が見える。倛・欺音轉に過ぎず、倛魄は卽ち欺魄と考えられるが、[28]列子張湛注には土人也とし、殷敬順の釋文に、片客切、字書作欺顊、人面醜也といっている。魄・顊同音であるが、字書には顊の別字が載せられて人面醜也とある。そして、頁・鬼ともに大頭の義の字であることからいえば、[29]顊はまた䰰と同字でなければならぬ。䰰は玉篇に鬼布とあり、廣韻には馬韇としているが、何れも後起の義であろう。

そこで「革」を檢討すれば顊・䰰、したがって魄の意義も明瞭となる。革は通常皮革の意に解され、篆文においても說文はその解を採っている。今說文を見ると、革、獸皮治去其毛曰革、革更也、象古文革之形、……古文革從卅、卅年爲一世、而道更也といっている。古文に從った象形で、卅の字に從っているというのである。說文注釋家もこの皮革說を證明せんとしているが、今、金文「勒」及び「霸」字の偏旁[30]に徵するに、皮革の形象と見るのは困難である。そこで、革の本義は別に求めなければならない。

思うに、革の本義を暗示する文字に霸がある。霸は魄の假借字でもある。尙書康誥の哉生魄をまた哉生霸に作るのはその證である。[31]霸は月始めて白しの義であるから、䨣が白の意義と聲音とを示している。そこで、更に䨣を見ると、

說文に、䨣、雨濡革也、从雨从革、讀若膊とある。膊は方言卷七に、膊暴也、……燕之外郊、朝鮮洌水之間、凡暴肉發人之私、披牛羊之五藏、謂之膊とあり、廣雅釋詁に、膊曝也、左傳成公二年、殺而膊諸城上の杜注に磔也とある等を併せ考えると、膊とは動物を磔曝する意と見るべきであろう。從って、雨濡革也の解を吟味してみると、䨣とは動物を雨に磔曝する義と思われる。動物を雨に磔曝すれば、肉は腐って殘るは白骨のみである。とすれば、䨣の革は骨骼の形象と見るべきである。すなわち、革の頭部は頭骨であり、臼は肋骨、十はその尾骨と思われる。呂氏春秋孟春紀の高誘注に、白骨曰骼、禮記月令鄭注に骨枯曰骼とあり、その釋文に蔡氏月令を引いて露骨曰骼などとあるのは、そのためである。このばあい、人骨であると、鳥獸の骨であるとを問わないのである。革の原義が右の通りとすれば、欺顊（倛魄）とは鬼の大頭と體・手・足とを具えた形體を意味すると見て誤ないであろう。この鬼骼は蓋し木頭を脚とした鬼形であったと考えられる。[32]

以上の如く、魄が顊に作られ、顊に暴白の義が存するとすれば、魄の白が單なる聲符でないことは明瞭であろう。魄は暴白された鬼骼で、肉體を指していったものである。そして、顊が倛（欺）と連言せられ、倛が鬼頭の字であるとすれば、倛顊は卽ち鬼顊であり、鬼・異の通言よりいえば、異顊でもある。異と魄との無關係でないことがわかる。[33]

三

前二項において、金文・詩の畏・異（𢍜）が魂・魄觀念の原型であることを指摘した。そこで、更に魂・魄觀念の直接的敍述を文獻について檢討しよう。

魂・魄觀念を說明した文として最も古いものは、左傳昭公七年に見える子產の語であろう。すなわち、子產曰、能人生始化曰魄、既生魄、陽曰魂、用物精多、則魂・魄强、是以有精爽至於神明というのであるが、まず注意すべきことは、ここに既に陰陽說の影響が見られることである。杜注は魄を形、魂を陽神氣と解しているが、[34]魂を陽と見るところ——これに對して魄は當然陰を以て解さるべきで、說文が陽氣・陰神とするのは、これに本づくものと推定される——既に戰國以後に發展した陰陽說の萌芽[35]が看得されるのであって、畏・異の素朴な表現から見れば、相當進展した思想と見なければならぬ。しかし、一方には魂・魄を同一視する考え方も行われていたのであって、左傳昭公二十五年に樂祁の語として、心之精爽、是謂魂・魄とあるのがそれである。ここでは、魄もまた專ら精神的なものと解されている。[36]魂・魄に對するかかる抽象觀は漢代以後支配的となっている。禮記祭義に孔子の語として、氣也者神之盛、伝伝者鬼之盛也、……衆生必死、死必歸土、此之謂鬼、骨肉斃于下、陰爲野土、其氣發揚于上、爲昭明焄蒿悽愴、此百物之精也、神之著也とあり、淮南子主術訓に、天氣爲魂、地氣爲魄といい、白虎通性情篇に、魂・魄者何謂、魂猶伝伝也、行不休也、少陽之氣、故動不息、於人爲外、主于性也、魄者猶迫然著人也、此少陰之氣、象金石、著人不移、主于情也、魂者芸也、性以除穢、魄者白也、情以治內というが如き、皆その類である。[37]かかる魂・魄觀はもはや宗教の領域から逸脫して性理論へ移行したものと見るべきで、宋儒特有の鬼神論はその發展にほかならぬ。

これを時代的に溯行して考えるに、卜辭・尙書などには明確な魂・魄對立觀は見出されないが、祖神が上天にあって、下民に福善禍惡をなすと考えられていたことは明瞭である。ただ、それは精神と肉體との二元對立を形成していないに過ぎぬ。金文に始めて畏・異の對立觀が見出されるのであるが、かかる對立觀は、たとい明確でない形態においてではあっても、周金文時代を距ること遠くない時代に潛在的に既に存していたと見る方が、思想發展の過程より考えて穩當であろう。殷末の習俗と思われる俯身葬の如きは、この間の消息を示すものといえるであろう。[38]また、卜辭

に見える鬼——その用義は既に原始義を失っているが——から推しても、上述の推定は承認されるであろう。

一たい、靈魂觀念が死靈崇拜に、後者は更に死者崇拜に起源することはアニミストの强調するところである。[39]このことを社會的に換言すれば、祖神崇拜は後に祖靈崇拜の形態をとるに到ったが、祖靈崇拜の素朴な姿は死靈崇拜であり、死靈崇拜は更に具體的な死者そのものの崇拜でなければならぬ。死者は卽ち死んだその人、感覺的な肉體的な當人、もしくはその唯一人の人格であり、死靈は少くとも、その別體で第二存在であり、副人格ではなくともその複寫 **replica** である。死靈は亡びゆく死屍や遺骨に代って、その人格の存續を永く保證するものとなる。

しかし、靈魂は必ずしも死靈のみに起源するとは限らぬ。リッパートの如きも、人間生命原理 **Lebensprinzip** から死靈觀念が出て、これを大切にすることから、その祭祀卽ち宗教が起り、それが自然物に宿ると見て呪物崇拜となると說き、ソーセイも人格的な靈魂とは別個に普遍的生命とか、非人格的靈魂とかを想定し、これを靈質 **soul-substance** と名づけて、これを靈魂觀念よりは更に原始的なもの、少くとも發生的には別系統と認め、この生靈を根源として凡てを生きものと見るアニマティズム、あるいは呪力觀念を主張するプレアニミズムの立場を導いている。

今、これを上代中國の宗教事實に徵しても、その適用性を見出し得る。すなわち、祖先神としての鬼の最原始義は死者その人である。そこで、死靈崇拜としての鬼神崇拜は溯源的には死者崇拜に本づくといってさし支えないであろう。[40]そして、死靈觀念ないし靈魂觀念の具體的表現である「魂」「魄」の字が古くは畏・異であり、畏・𢍜であっても、何れも「鬼」字より孳乳した、あるいは形・義・音ともに「鬼」と聯關を有する文字であるのは、魂・魄思想が實に死者崇拜より進化した事實を立證するものと考えられよう。

また、アニマティズムの說く如き生靈觀念が中國において古く存在したか否か、卜辭・金文・書・詩には明證を缺くが、前に引用した左傳の子產の語の如きは正にこれに相當するものであろう。左氏會箋に敷衍して、耳目鼻口之靈

漸生、而後神識知慧從而生、此辭之敍也、人之始生、目不能見、耳不能聞、手不能執、足不能行、既而目能見、耳能聞、手能執、足能行、此之謂化、卽所謂魄也、魂・魄相將之物、魄生、則魂亦從而生矣、陽曰魂則魄爲陰、而屬形可知、易曰、精氣爲物、遊魂爲變、所謂精氣卽魄也、神識智慧、皆魂之所爲也、昭昭靈靈者是魂、運動作爲者是魄、依形而立、魂無形可見、譬之於燭、其炷是形、是焰是魄、其光明是魂といって、杜注が魄卽形と解するのを斥けている。魄もまたリッパートのいわゆる生命原理という如き意味に見られるもので、よほどアニマティズムあるいはプレアニミズムに接近していることは否定できないであろう。しかして、左傳の下文に、用物精多、則魂・魄强、……匹夫匹婦强死、其魂魄猶能馮依於人以爲淫厲というに到っては、全く死靈を以て生靈の延長と見る、所謂靈魂不滅の思想であって、ここでは死靈は生靈と結びついて、よほど現實的なものとなっている。[41]

中國において、かかる生靈觀が何れの頃から行われたか明瞭でないが、左傳の記事を書かれた歷史として一應信ずる限り——文獻批判的には無論問題であるが——この考え方が陰陽說と相表裏して生じたものであることは、まず承認されていいであろう。左傳昭公七年は周景王の十年で、西紀元前五三五年に當る。そして、魂・魄觀の先驅たる其嚴在上の語の見える金文中、最も古いと考えられる宗周鐘を郭沫若・吳其昌[42]に從って周昭王（紀元前九六六—九〇八在位）の時のものとすれば、生靈觀は陰陽說の影響下に發生したものと見て大差ないであろう。かく觀て來ると、ソーセイのいう靈質觀念を、死靈を基礎とするアニミズム的靈魂觀念の一種の擴張と見るグレブナーの見解が、中國上代靈魂觀の變遷過程の說明として、最も妥當するように考えられる。[43]

これを要するに、中國上代においても、祖先崇拜はまず死者崇拜の型態を取り、ついで死靈崇拜・祖靈崇拜に轉じ、陰陽說の發生と相俟って生靈觀が起り、かくて死靈・生靈を統合する精靈觀 Spiritism が成立したものと見るべきで、

尙書堯典・禮記などを始め諸經籍に見える天地百物を祭るといった宗教思想は、この精靈崇拜の所產と考うべきであろう。

結語

以上、まず魂・魄觀念の原型を金文・詩の嚴・異（翼）の對立に見出し、これを魂・魄とともに、その根本觀念が死者としての鬼から進化せるものであることを文字史的に追求し、ついで文獻に見える魂魄觀が陰陽說とともに漸次形而上學的傾向を辿り、生靈觀もこの間に發展したことを見て來た。鬼が死者その人を意味し、ここから精神・肉體の分離に本づく靈魂觀を展開し、更に左傳に見るが如き生靈觀に發展したことは、正に死者崇拜からアニミスティックな祖靈崇拜の發展、またプレアニミズムあるいはアニマティズムの宗教觀の展開を示すものであり、かつ中國上代宗教現象における祖神崇拜の優位を示唆するものといわねばならぬ。

註

1　この「異」字は徐同柏（『從古堂款識學』卷一〇、六葉）阮元（『積古齋鐘鼎彝器款識』卷三、一二葉）劉心源（『奇觚室吉金文述』卷九、三一葉）等、金文學者は皆「翼」字に解し、その意義については、容庚が『詩』の有嚴有翼の翼と見て、毛傳の敬の義に從っている（『金文編』卷三、八葉）。後述の如く、異・翼はもと同字であるから、翼としても誤りとはいえないが、直截に異とすべきである。

2　王氏「與友人論詩書中成語書」二『觀堂集林』卷一、三〇葉。

3　郭氏『金文叢攷』四葉。

4　孫海波『古文聲系』「之部」一〇葉、參照。印刷上の制約を顧慮し文字の原形を掲載できないのは遺憾である。以下も同じ。

5　本書「中國における祖神崇拜の原初形態—鬼の本義——」に詳かにしている。

6　『左傳』昭公二六年賈逵注に、異猶怪也といっている。

7　羅振玉『殷虛書契前編』卷六、一九葉、八片に見える「鬼」字がそれである。

8　盂鼎の天異臨子の語は天鬼臨子とすべきで、天鬼の語は『墨子』「天志篇」中などに見える。

9　「翼」が「異」の孳乳であることは唐蘭（『殷虛文字記』九葉）が指摘している。また、この兩字の音轉については、各同一聲符の亥—劾—刻、背—北、代—弋—忒などの音轉例によって明かであるが、異聲の廙が與職切に讀まれ（『玉篇』には廙を翼に作る）、趩と趩とが通假の字であり（『說文』趩字下段注）、毓祖丁卣の辛亥王在廙の廙が尙書の翼室である（吳闓生『吉金文錄』卷四、七葉）等によって、更に明瞭であろう。

10　『禮記』「祭義」に、衆生必死、死必歸土、此之謂鬼とある鬼は卽ちそれである。

11　王氏「鬼方昆夷獫狁考」（『觀堂集林』卷一三）。なお、徐仲舒も『詩』「皇矣」の串夷載路の串夷を混夷と解し、混夷卽鬼方、串・混・鬼、古見・匣母字、得相通といい、混夷・獫狁・犬戎・鬼戎、皆通假の字であることを明かにしている。（「殷周之際史蹟之檢討」『集刊』第七本第二分、一四〇頁）。さらに、楊樹達も古音微（鬼）・痕（昆・韋）部通假の一例として、鬼・昆・韋の音轉を明かにしている（『積微居小學金石論叢』卷三、一三葉）。

12　虢季子白盤・不𡢁殷・兮甲盤などに嚴允に作り、前掲、虢叔旅鐘の嚴は敢に作る。容庚も厥孳乳爲嚴（『金文編』卷九、八葉）といっている。

13　王氏『說文釋例』卷三、四—五葉。

14　中島竦氏も「古」の聲に非ざることの自明を强調している（『書契淵源』第五帙四、二八六葉）。

15　鬼頭「田」の原始象形が「古」—頭體であることは、5引本書論文に詳說している。

16　かく、祖先の靈が上に在り、有形的鬼が下に在るとすることから祖靈が下に降臨し、あるいは上昇するという觀念が生ずる。かかる觀念の萠芽は既に殷卜辭に見出されるが、『詩』『書』中に數多く散見する降格、あるいは單に格・恪というのは前者を指し、陟というのは後者を指す。あるいはまた、陟格・登假・登遐ともいうが、何れも皆通假の字である。格の本字は各である（王國維「與友人論詩書中成語書」一『觀堂集林』卷一、二七葉）が「各」の下半「口」は古の「口」と同じく頭體を示し、上半夂は足を示す止の倒文であって魂氣の頭骨に至ることを意味している。各（格）に至の義の存するのは、これによる。沈兼士が「各」を來格の字の初文と見るのは正しいが、これを足の履より出ずる形象とする（「右文說在訓詁學上之沿革及其推闡」『慶祝蔡元培先生六十五歲論文集』下册）が、賛成し難い。

17　ロバートソン・スミスの指摘するカルマティア人の携帶神廟は卽ちその主旨に本づくものであり、またそこに引用するアラビア詩人の「ヤグーツ神はモレードに向い、我等とともに進み行く」というのは、『詩』「六月」と同軌に屬するものと考え得るであろう（R. Smith : Lectures on the Religion of the Semites, London, 1927, 3rd ed., p. 37）。

18　『莊子』「馬蹄篇」に神・魂・云・根が、『楚辭』「大招」に雲・神が、『禮記』「孔子閒居」に神・先・雲が各々叶韻しているから、魂・神は同音假借の字と見て誤ないであろう。

19　員の標準古音が giwən であることは、高畑彥次郎氏が指摘している（『古韻研究』一〇六頁）。

20　章氏『文始』卷二、六七葉。

21　王氏『說文釋例』卷一九、一二葉。饒炯の『說文部首訂』も二を以て天と見ているが、從い難い。

22　契文に云が既に雲として用いられているのは、郭沫若（『卜辭通纂』「考釋」五五葉）、唐蘭（『天壤甲骨文字幷考釋』四一葉）、孫海波（『誠齋殷虛文字』「考釋」三葉）等の指摘する通りである。

23　章氏前掲書、仝葉。『詩』「玄鳥」にも景員維河の語が見えるが、吳樹聲はこの員を運の假借とし、云に作るのも運の假借と見ている（『詩小學』卷三〇、一九葉）。また、『詩』「正月」の昏姻孔云の云を毛傳は旋と解し、『左傳』僖公二二年及び襄

公二九年の杜注にも云猶旋也といっているが、運・旋皆同轉の義で、章氏の論ずるところとほぼ同義である。

24 デ・ホロートも魂・魄の字が鬼から孳乳したことを指摘しているが、云・白を以て單なる聲符と見ているのは、『說文』に盲從したものであろう。ただ、この二字を鬼の孳乳とするのは卓見であり、鬼の重要性を說いて中國上代アニミズムの核心であり、祖先崇拜制度の、ひいては全自然宗教の根源をなすと斷じているのは、私見と正に符節を合するものである（De Groot : The Religious System of China, Leide, 1901, vol. IV, p. 8)。

25 カルルグレンが歸・囬・畏・威・云などをK—N類に包括しているのはそれである（B. Karlgren : Word Families in Chinese. 張世祿譯『漢語詞類』一五八頁)。鬼・歸の同音は說文の解、人所歸爲鬼、『爾雅』「釋訓」の鬼之爲言歸也などによって明かである。歸はまた同音にも通轉するが、これは鬼に從う塊・嵬・槐などと鬼との通轉と同一である。これによって、云・雲の古紐はg—であったことが判る（高畑彦次郎氏『周秦漢三代の古紐研究』上、一一六頁)。なお、魂・魄の字を『老子』は營・魄に作る。蓋し、營は環に通じ（『韓非子』の自營爲私を、『說文』は引いて自環に作る）、環・魂またはカルルグレンのK—N一類の字である。

26 段玉裁は「魄」字に注して、按魂魄皆生而有之、而字皆从鬼者、魂魄不離形質而非形質也、形質亡而魂魄存、是人所歸也、故从鬼といっている。段氏の說は『左傳』所見の子產の語（後引）に本づくもので、魂・魄が形骸と不分離のものでありながら、形骸に非ざる精神的なものであるとする見解であるが、あまりに偏旁の鬼に拘泥し過ぎた議論で、魂はこれで一應承認できるが、魄は全く形骸に屬するものであるから、魂と魄との間に明確な區別を設けない段氏の見解は、精詁というを得ない。

27 今本には猶類醜也に作るが、『文選』應璩「與岑文瑜書」の李善注引に從って倛醜とすべきである（王念孫『讀書雜志』「淮南內篇」第七）。

28 倛・欺が一字であることは任大椿の詳說するところである。『列子釋文考異』二四葉に、案欺魄之欺、以䫏爲本字、說文䫏醜也、从頁其聲、今逐疫有䫏頭、玉篇・廣韻同、又作魌、周禮方相氏注云、如今魌頭也、又作倛、荀子非相篇、仲尼面如蒙倛、

楊倞注方相也、又作𩓃、玉篇云、𩓃同䫏、音皆同欺、故此文又作欺云々といっている。䫏頭卽ち鬼頭であるが、その詳論は5引本書論文に讓る。

29 また、5引本書論文に詳論している。

30 容庚、『金文編』巻三、一〇葉（勒）及び巻七、五葉（覇)、參照。

31 「康誥」馬融注に一作覇。『說文』「覇」字下に、周書曰、哉生覇としている。

32 鬼骼の木足についても、5引本書論文に讓る。この鬼神の頟は各・佫・格とも書かれた。各の形義については前に述べたが、この三字ともに頟と通用して鬼神の意に用いられている。『左傳』襄公二五年などに三恪の語が見え、杜注の、周得天下、封夏・殷二王後、又封舜後、謂之恪というのが通解となっている。杜解が當っているか、否かは別として、三恪はとに角、諸鬼神である。『尚書』「盤庚」下に、肆予沖人、非廢厥謀、弔由靈各、非敢違卜、用宏茲賁とあるが、靈各とは良頟の意味—良魄—良革であって、善鬼神の意である。また、「高宗肜日」に、祖己曰、惟先格王正厥事（祀）とある先格王は先革王で、先王鬼神の義である。さらに、「西伯戡黎」の、格人元龜、罔敢知吉の格人は革人卽ち神人の意で、般庚の靈各と同義である。

33 前項10に引用した『禮記』「祭義」の鬼は魄と見るべきである。

34 杜注の魄卽形の解が必ずしも妥當でないことについては、後に引く『左氏會箋』の說によって明かである。

35 陰陽思想の發生とその發展とについては、思想史家の間に議論があるが、『左傳』に見える陰陽の概念か精々寒暖の氣程度の意義しか有しない（木村英一氏「五行思想の成立と其背景」『支那學』第一〇巻第一號、一六—七頁）ところから見て、戰國末に整った陰陽說の前段階にあるものとすべきである。なお、本書「中國固有の宗教と陰陽說」、參照。

36 『左氏會箋』にも、魄陰靈也、今與魂合而說之、異於前傳分說者といって、前文との相違を指摘している。

37 『禮記』には、ほかに「檀弓」下・「禮運」・「郊特牲」等に、淮南子にはまた「精神訓」・「詮言訓」等に見える。

デ・ホロートも魂魄を陰陽二元論にそのまま充當して考える傳統的思惟に從い、本節冒頭に引用した郊特牲の語を引用して、半歷史時代あるいは神話時代において、かかる精神の分析作用が行われたとしている（De Groot : op. cit., vol. IV, pp. 5—6)が、文獻批判を顧慮しないものといわねばならぬ。

38 殷代葬法の特色と見られる俯身葬については、李濟の詳細な報告がある（『安陽發掘報告』第三期、尤も、李濟はこの葬法の時期を殷代に限定せず、廣く中國青銅器時代中期の一習慣で、殷虛文化期と相距る遠からざる時代と規定している）が、その宗教的意義については觸れていない。松本信廣氏はその宗教的根據を說明して、『禮記』「檀弓」に疾病に際して牀を廢するのと通ずるもので、地下を靈魂の歸する所とする信仰に本づくものとしている（『古代文化論』一七五—六頁)。しかし、祖神が上天にあるとの觀念は卜辭に看取できるから、寧ろ形魄の地に歸することを象徵したものと考え、魂觀念よりは魄觀念の前驅と見るべきではあるまいか。

39 以下の靈魂觀念の發生及び生靈觀念についての略述は宇野圓空氏『宗教民族學』二四二頁以下による。同氏はまた、靈魂や死靈と考えられているものも、未開民族においては單に死者その人を指すばあいが多いことを指摘している（仝書、二三六頁)。これも中國上代祖神崇拜における鬼の重要性と相符合するものである。なお、アニミズム・アニマティズムの展開については、宇野氏のこの書のほか、棚瀨襄爾氏『民族宗教の研究』九一頁以下にも詳細に考察している。

40 魂は抽象的祖先神の義、卽ち死靈崇拜ないし靈魂崇拜の意義に用いられているが、この字は鬼の孳乳字であるから、却って如上の結論の誤りでないことを示すものである（詳細は5引本書論文に讓る)。なお、出石誠彥氏は『禮記』「曲禮」及び『左傳』襄公九年の語を證として、鬼神の語が先祖の靈を指すところから、その國の先人の意に轉化すると見ている（「鬼神考」『支那神話傳說の研究』四〇六頁）が、上述の私見に照せば、この推定は正に逆であり、宗教思想發展の原則に戾るものといわねばならぬ。氏の引證する二文獻に見える鬼神は、如何にも人格的に取扱われているが、それは決してこれ以前の鬼神が抽象的祖靈の義に用いられていたことを證明するものではない。

41 しかし、一方には前に引用した『禮記』「祭義」の孔子の語の如き、死靈に本づく純アニミズム的な說明も行われていたことを忘れてならぬ。

42 郭氏說は『兩周金文辭大系』攷釋、五一葉。吳氏說は「金文厤朔疏證續補」（『文哲季刊』第二巻第三號、六一〇頁)。

43 デュルケムも靈魂觀念がマナ觀念と不可分であることを强調している（É. Durkheim : Les formes élémentaires de la vie religieuse, 4ᵉéd., 1960, pp. 378 ff.)。

追記

昭王の在位期は陳夢家『西周年代考』による。

補記

1 于省吾『殷契駢枝』三編「釋爭」に、胡光煒の『說文古文考』に敨（敌）を爭と𠙵とに从うとするのを引く。于氏はこれに對する是否を保留している。胡氏の說は𢍰の𠙵を上下に分けて𠬪と𠙵とに从うとするものである。于氏は卜辭貞人の爭—𢓊から𠬪への變遷を考えているが、若干の無理が感ぜられる。

2 于氏はまた卜辭の云が雲であることを論證している（同編「釋云」)。

ここに靈鬼というのは、主として惡靈・惡鬼の意味である。一般にそうである如く、古代中國においても、かかる意味の靈鬼觀念が、主として死者ないし死靈觀念から分化したものである[1]ことを檢討せんとするのが、本論の目的である。ただ、後述の如く、靈魂觀念の明確な表現は、早くとも西周以後と見るべきであるから、主として殷卜辭を取扱わんとする今のばあい、嚴密には惡鬼というくらいが適當かも知れないが、一應宗教學上の用語に従っておく。尤も、漢以後の異生・異形の記録には必ずしも祖靈の變身とのみいえないものが多い[2]が、これらについては別の機會に讓り、ここでは專ら殷から周に亙って靈鬼思想が如何にして成立したかを、極く概括的に迹づけんとするものである。古代中國における一般的な靈鬼觀念の展開については、古く De Grootがその大著 The Religious System of China, Leide, 1901, 1907. vol. IV, V において、祖先崇拜より Demonology への變遷を詳細に敍述しており、また出石誠彦氏も、その著「鬼神考——特に鬼の由來とその展開について——」[3]の中で、鬼の demonical side への過程を考えている。何れも、資料の捜集、精博を極めた好著であるが、私は更に溯って、卜辭を中心とする非文獻資料について考察し、以てこれ等論考との連絡を圖らんとするものである。

周知の如く、古代中國において祭祀の對象は天神・地示（祇）・人鬼に大別され、これに應じてその祭祀もそれぞれ、祀・祭・享と別言されるのが通則となっているが、かくの如きは周禮など儒教的階級觀念に本づく禮の整理の結果によるものであって、比較的古い文獻と目される墨子などには「天鬼」あるいは「山川鬼神」等の語が見えており、[4]また祭祀についても周禮自身のほか、詩・左傳などにも例外を見出すのである。[5] しかし、起源的・本質的には祖神はやはり「鬼」または「鬼神」と稱せられたのであるから、上例の如きはその變形と見るべきであろう。

私は鬼の最原始形象が鬼頭を蒙った人であって、この鬼頭は元來人の頭骸そのものであり、鬼神崇拜が原始的には頭骸崇拜に本づくものではないかとの假說を提起し、更に帝・天の崇拜及び土地神の聖所である「社」の現象も本來祖神信仰に關聯するとの推定を下し、かくて古代中國宗教がほぼ祖神崇拜を核心として展開していることを考察した。[6] これは De Groot も既に指摘しているところである[7]が、ただ實證的方法を採らず、專ら易・禮記など後出性の濃厚な資料に見える鬼（魄）神（魂）の陰陽說に本づく二分法、卽ち觀念的方法に従っている。[8] 陰陽思想が春秋から戰國にかけての、さほど古くない思想的所産であることは定說であるから、これに本づく鬼神の解明がその始源形態に溯らず、偏えに哲學的となったのは當然であろう。䰟・魄觀念は確かに鬼神崇拜よりの派生的現象であり、戰國末より早出とは考えられない禮記諸篇にその明確な表現をとるが、稍異った形態としてではあっても、既に左傳の鄭の子産の語に見えており、その萠芽は更に古く毛詩や金文に窺うことができる。[9] かくて、䰟・魄觀念はかなり古い宗教思想ではあるが、鬼神崇拜の原始形態と見ることはできないのであり、したがって靈鬼觀念の始源をこれに求める De Groot の見解も、その起源的考察において不備なのを免れ得ないのである。[10] 思うに、靈鬼觀念は既に古く殷卜辭にその發生を見るのであって、䰟・魄觀念とは均しく鬼神崇拜よりの分化形態であるから無論無關係ではないが、一應別個の宗教現象と考うべきであろう。以下、主として卜辭に見られる靈鬼觀念の展開を瞥見することとする。

二

一般に、死者ないし死靈・祖神の子孫あるいは生者に對する態度に、好意的と非好意的ないし惡意的との相反する明・暗二面が存することは、屢々指摘されるところである。[11] ただ、死者が眼に見えない存在であることから、明るい面よりは暗い面が强調され、恐怖の對象となることが多いが、かかる恐怖心の原因は單なる死者の不可視的存在のほかに死屍の不淨に對する本能的嫌忌や死の傳染性、もしくは死者の誘惑に對する恐怖などが考えられるであろう。そして、死者が死靈または一種の精靈と考えられる時に、その存在と働きとの不安から來る怖れが一層强く、種々の不幸や害惡をこれに歸するばかりでなく、精靈の多くが死靈と區別されない惡鬼であるのも、その根源がこの種の恐怖に本づくからである。[12]

古代中國においても、祖神が天神と共存して、王または王國の彼等に對する態度——具體的には祭祀の施行など——及びその政治的・道德的勤惰に随い、それぞれ福善・禍淫の相反二作用を及ぼす者であることが、文獻に多く記載されている。しかるに、遡って金文を見ると、至上神たる上帝・天は依然禍福の作用者であるが、祖神は專ら福佑を降す一面のみが鑄刻されている。[13] このことは一見奇異に感じられるかも知れぬが、彝器そのものが祖神の祭祀を主目的とする特殊性格のものであるのを併せ考えれば、福善の一面のみが强調されるのは蓋し當然であろう。したがって、これによって文獻との矛盾を指摘するのは妥當でない。

さて、殷卜辭[14]の宗教觀念はかなり複雜である。卜辭の大半を占める祭祀關係卜辭には百餘に及ぶ祖神などの祭祀を表す文字が見られる。[15] これ等祖神と、祭祀の對象とならぬ至上神的な上帝・帝との間には、性格上の差別が存するものと考えられるが、祖神相互間においても、所謂る先公高祖なる遠祖神と上甲（微）以後の祖神とが、また多少性格を異にすることは屢々指摘される通りである。[16] のみならず、通常「河」「岳」の二字に比定される祭祀の對象があって、これが人神であるか自然神であるかについては、今日なお卜辭學者間に異論紛々としている。以上のほか、風雨・土地・山川などの多分に自然神的性格の諸神がやはり祭祀を享けており、また祈雨・祈年あるいは𡉚祭の對象ともなっている點において、先公高祖との間に本質的相違を見出すことは困難のようである。今、一一これ等諸神の性格について検討を加えることは別に讓り、ここでは專ら首題に直接關係あることのみに限り、素描を試みておく。

一言にして卜辭宗教の特色をいうならば、そこでは後世におけるが如く祖神と自然神とが峻別されていないということに歸する。このことは帝の性格に關聯してかつて指摘したことがある[17]が、その後の夥しい甲骨の發現にも拘らず、今のところ變更の必要を認めない。かかる祖神、特に先公高祖と自然神的諸神とのいわば混淆の原因を、アニミズム的な原理に歸していいか否かは問題であろう。一般に、殷代末期の卜辭人は前掲諸神を靈魂として崇拜したのか、それともそれぞれ一個の神祇と考えていたのかということ——勿論、この兩者は無關係の事象ではあり得ないが——については、何分資料が卜辭という特殊なものに限定されているために、容易に判定の下しようがない。[18] したがって、「祖靈」なる用語を以て卜辭宗教を取扱うことには問題があろう。[19] 中國において、アニミズム類似現象の少くとも明確な表現は前述の如く、西周以後のことに屬する。

さて、卜辭の前掲諸神のうち、風雨などの半自然神的なものを除けば、何れも王や王國に對して好意的と非好意的との二態度を持するものであるが、この帝や祖神が非好意的存在とされるところに、既に靈鬼觀念の萠芽を見出すことができる。まず、上帝・帝[20]は周以後の天に相當する至上神と考えられているが、陳夢家によれば、上帝は令（賜）雨・令風などの自然現象を主宰するほか、降難・降禍・降食・降若・受佑など、凡そ十七の作因者でもある。その中

で、好意的には雨を降らし、若——事の順調さ——や幸福・食糧あるいは豐穀を與えるが、同時に風を齎し、不幸や種々の艱難・凶事を降す惡意的存在でもある。[21] これ等の作用には、先公・高祖あるいは先妣の能力範圍に屬するものもあるが、令雨・令風や降難などはその獨占作用である。しかし、上帝は賜雨の主宰者ではあっても王の祈雨・祈年の對象とはならず、それ等は專ら祖神に向って祈求されるのみならず、上帝に對する祭祀はまず皆無である。[22] これ等のことは一見甚だ奇異な現象といわねばならぬが、その理由について、胡厚宣は帝の至上神の故に對祖先の禮を以てつかえることはできない、すなわち人間の享祭を享けないとしている。[23] しかし、至上神であるがために祭祀を享けぬというのであれば、周以後の天・帝もまた祀らるべきでないであろう。して見れば、胡氏の見解は一應の説明ではあっても、宗教的原理の解明とはし難い。また、陳夢家は上帝は人王と血統關係なく、農業生産を支配する自然の主宰者で、人格性を賦與されていないと說く。[24] 陳氏は上帝不享祭の理由については別に觸れていないようであるが、もし右の人格性の缺如を擧げれば、胡氏の說明よりは稍合理的となるかも知れない。ただ、上帝と先公・先王との共通面がかなり多いことを併せ考えれば、かくその非人格性を强調してさし支えないか疑問で、寧ろ人格神的とするのが妥當であろう。また、上帝が祈雨・祈年の對象とならぬ理由について、陳氏は祖神が死後、天に昇って上帝の近傍にいることを擧げている。如何にも陳氏の例示の如く、祖神の在天を思わせる降何といった卜辭がないではないが、極めて少數に限られているので、これを以て祖神在天の一般的理由とするには不十分である。要するに、上帝が祭祀や祈雨・祈年の對象とならぬ充足理由を見出すことは、卜辭研究の現段階においては困難というのほかはない。

いささか首題から逸れたが、とも角も、多分に人格神的な上帝が既に禍咎などの降災者とされるばあい、既にそこに靈鬼への轉化契機が考えられるわけであるが、このことは先公・高祖についても同樣である。先公・高祖とは第一・三・四期卜辭に多く現れて、第二・五期には餘り見えない夒以下、上甲以前の諸祖神を指す。上帝のばあいは靈鬼的存在者として、ただ漠然と降難・降禍の作用因であるのに對して、これらの先公諸神や上甲以下の先王・先妣・舊臣は、積極的に時王や年穀に對する禍災の原動力となる。陳氏によれば、まず先公・高祖は一面では祈雨・祈年あるいは止風などの對象となる善意の所有者であるが、[25] 同時に、(1)壱王・壱我、(2)希王・希我、(3)壱年・壱雨、及び單に(4)壱などの惡意を有する靈鬼的存在でもある。[26] 壱は第二期以後の卜辭に見える卜問の意の亡壱——壱なきや——の壱で蛇に通じ、濕澤の地において蛇害を患えるに本づくものと解され、[27] 希は毛の長い野生の豕で嗜殺の獸であることから轉じて「殺」の意味と說かれる。[28] 結局、兩者ともに祟禍の意でほぼ同義と推定されるが、用法上の具體的差異は明確でない。また、これと前述上帝の降難などとの同異も、卜辭のみからは判定困難である。しかし、先公・高祖の王・王國に對する降禍卜辭例は先王・先妣のばあいに比べれば遙かに尠いのであって、寧ろ善意的な祈雨・祈年の對象となっているばあいが多い。[29] このことは靈鬼性が先公・高祖よりは先王・先妣あるいは舊臣の方が强度であることを示すものといえよう。というのも、これ等の先公などは通常神話的祖神といわれる傳說的存在者であるが故に、その靈鬼としての性格も薄弱なのであろう。しかるに、上甲以下の先王などは人王・妃・臣として歷史性を有する具體的人物であるから、その靈鬼性も强烈なわけである。つまり、祖神の靈鬼性の强弱は、その時間的間隔と逆比例すると見てさし支えない。

卜辭に先王・先妣と稱せられるのは上甲以下の三十七王とその配偶者とであるが、右のほか、多數の公子や舊臣・婦人などがある。[30] これ等の先王・先妣・舊臣なども王・王國に對し、先公・高祖よりも多く壱王・希王などの作用者となるが、[31] 壱年の例は見當らず、また壱雨の例は上甲のみである。これは祈雨・祈年の對象が先公・高祖に限られ、僅かに先王のうちの上甲のみが祈雨を享けているのと、正に照應するものである。すなわち、先王・先妣・舊臣は自然現象とは關係なく、專ら人事について禍災を齎す靈鬼となるのであろうが、このことはこれ等祖神が病氣の原因とされることを檢討すれば、更に明瞭となる。

一たい、病氣の原因が惡魔に歸せられるのは、未開社會に屢々見うけられる一般的現象である。たとえば、Codrington はメラネシアについて、Gray はスマトラ及びマレーについて、更に Frazer は死靈の生人に對する標準的罪惡として病氣と死とを擧げて、それぞれ詳細な資料を提供している。[32] 卜辭にはかなり多數の疾病卜占が見える。尤も、〓・〓などによって表わされる文字については、學者間に異論も存するようであるが、丁山がこれを「疾」と解するのを定說と見てさし支えないであろう。[33] 胡厚宣は「殷人疾病考」[34] なる一論において、當時の疾病の種類が十六多種に亙ることを考證している。[35] その中には問題もないわけでないが、如何に疾病が恐怖の的となっていたかが窺われる。さて、疾病の原因であるが、胡氏も指摘する如く、それが帝であることを示す辭例は極く少數で、[36] 大部分は祖神、しかも殆んど先王先妣とされている。すなわち、

大甲　乙三〇八五　且乙　乙五二六五　且辛　胡氏引　沃甲　南北・師一・四二　父乙（小乙）乙六二二五　兄丁（武丁）乙六四〇八　大示　乙四七二五　妣己　乙六一四四　妣庚　乙三〇六六　妣癸　乙四五四〇　多妣　乙六五二四

等がそれである。[37] そこで、このばあいも、先公・高祖よりは先王・先妣の方が、より怖るべき靈鬼と考えられていたことが窺われる。既に、疾病の作用者が先王・先妣であれば、その平癒祈告の對象がまた彼等に限られるのは當然であって、帝または先公・高祖に向って祈念される辭例は、現在まだ發現していないようである。[38] 病氣の原因を祖神の所爲とする、かかる信仰は周以後にも繼續していて、左傳昭公七年・定公二十年、あるいは列子力命篇・論衡訂鬼篇などに、かかる主旨の記事が見られる。[39]

以上、卜辭においては、至上神的な上帝が既に王・王國に對して非好意的な一面を有し、また祖神のうち、先公・高祖もある程度、降禍災の主動力となっている點において、兩者とも靈鬼的色彩が濃いが、これ等に比べれば、先王・先妣などの近祖神の方が壱王・疾病などの作用者として、强度の靈鬼的存在であることを指摘した。蓋し、前述の如く、かかる生人の記憶の上に傳承される可能性を有する現實的人王が、遠い時代の物語的祖神よりも靈鬼としてより恐怖の的となるのは當然であろう。[40]

先に、私は古代中國において祖神は通常鬼または鬼神と呼ばれることを述べた。しからば、鬼・鬼神は卜辭において、果して如何ように用いられているかが檢討されねばならぬ。卜辭には鬼神の連言は見えないが、既に「鬼」字が、さほど頻繁ではないが散見している。しかし、明瞭に祖神を意味すると斷定できるものはまだ發現していない。今、その用例を見ることとする。

(1)　「多鬼夢」と連言するもの——前四・一八・三、後下三・一八、續六・七・一二（鬼夢）、庫一二一三、簠徵・雜六五

など。

これ等に見える「夢」字については異說もあるが、丁山・唐蘭・胡厚宣[41] などに從い、一應「夢」としてさし支えないであろう。そして、多鬼夢の意味も丁山が鬼を「畏」の假借として、畏夢、即ち周禮の懼夢[42] に當てており、郭沫若がこれに從い、胡厚宣も多夢鬼怪と解しながらも、また丁・郭二氏說を認めている。[43] さらに、楊樹達は「多」の卜辭における用例から推して多鬼夢は夢多鬼の倒文としている。[44] 卜辭には、

癸未卜王貞、媿畏夢、余勿御、續六・七・一二

等の例も見え、金文でも鬼・畏の假借が見られるが、[45] 胡氏の多夢鬼怪の解の方が直接的で妥當と考えられる。楊氏の倒文說は、卜辭の語法に拘泥し過ぎた感がある。思うに、多鬼夢とは當時の成語であって、夢を以て鬼の作用としたことを示すものであろう。この點について、孫海波がこの「夢」字を睍——「うなされる」——と解して、惡夢の原因を鬼神の所爲と見たことを示すとし、[46] また吳澤が鬼神を崇拜する殷人が夢までもその祟りと考えたものとしている[47]

のは適說である。一般に、精靈が夢、特に惡夢の原因とされることは Tylor 等も指摘するところであり、[48]中國の厦門あたりでは蜘蛛の所爲とされるが、鬼もまたその一種であることは、既に De Groot の考證するところである。[49]卜辭のばあい、これらの鬼が祖神と如何なる關係にあるか明瞭でないが、とも角も既に惡夢の作用者となる鬼は少くとも善鬼ではなく、多分に靈鬼的性格の所有者であると考えてさし支えないであろう。しかし、かかる判定を下す前に、今少し他の用例を見なければならぬ。

(2) 卜辭には既に「鬼彪」と連言されているが、[50]その意味は明かでない。ただ、

亩（惟）鬼、亩吉、庫一三五三　貞鬼、貞吉、南北・坊二・一七〇

の如く、鬼と吉とが對問されている二三のばあいが見られる。[51]このばあい、鬼は吉と相對する凶の意味に用いられるとする于省吾の見解[52]は誤りとはいえないであろうが、必ず鬼を凶と斷定するには、更に資料の發現に俟つべきであろう。

(3) つぎに、卜辭所見の異方國の一つとして「鬼方」が見える。鬼方は金文盂鼎を始め、詩・易などの文獻にも見え、夙に王國維の史籍に照した考察があるが、[53]溯って卜辭を見ると、

（イ）己酉卜内口、鬼方易、口囚　甲三三四三
（ロ）庚子卜囗不逐鬼、乙四四
（ハ）壬戌卜爭貞、隹鬼敀、乙三四〇七
（ニ）己酉卜賓貞、鬼方又易、亡囚、五月　乙六六八四
（ホ）卜貞、鬼不囚、南北・無想二二一

等の辭例が見える。[54]（イ）（ニ）の易は意義明瞭でないが、鬼方の易なる人物と解すべきであろう。敀はまた異論があ

るが、李亞農が「殺」の意とするのが[55]一應妥當であろう。かく考えれば、これ等の辭例は何れも鬼方の侵略に際して、その禍害の有無を卜問したものと考えられる。すなわち、鬼方は殷末期において既に商邑にとって畏るべき部族であったが、その住地は、陳夢家によれば山西南部の陝西に近い所、左傳に見える晉の懷姓九宗は即ち鬼姓ということである。[56]尤も、この「何方」という商邑と交渉のあった異方國は、武丁期においても二十七もあり、その中の幾國かは脅威であったに相違ない。して見れば、畏怖すべきは、何も鬼方のみに限ったことではないが、少くともそれ等の一つが鬼方と呼ばれたことの根底には、やはり鬼それ自身が畏るべきものとの觀念が存していたことを示すものであろう。ただ、このばあいでも、鬼が鬼神卽ち祖神の鬼と如何なる關係にあるかは明かでないが、とも角も「鬼」字が用いられている以上、概念的に全然無關係とはいえないであろうし、一種の死者の世界——他界觀念あるいは未知の世界に對する異生觀念に本づくものとも見られ、[57]また異部族を畏忌する心理が該部族に嫌忌すべき名稱を附加し、更に動物名を呼ぶことは、一般に考えられることであるから、特に自尊心の強い中華主義的思想と相俟って與えられた名稱とも見得るであろう。[58]

(4) さらに、卜辭には右のほか、

（イ）今夕鬼寧、前四・一八・三
（ロ）鬼亦得疾、菁五
（ハ）丁卯貞、王令鬼冈刚于亯、續存下八四六

等の辭例が見える。（ハ）が人名であることには異論ないであろうが、（イ）（ロ）を併せ考えれば、鬼はこのばあい、特定の職業名かも知れない。そこで、陳夢家は（イ）の鬼を官名、寧は休息の意と見るが、その理由として卜辭に別に見える䰟が祝であることなど、四條を擧げる。また、吳澤は一般的に鬼を醜惡畏るべき假面をつけた巫祝とし、

（イ）はその巫鬼を呼んで血祭による祓除（寧）をする意、（ニ）は「巫鬼か疒を得んか」と卜問したものと見る。[59]これは陳氏の見解と類似點を有しながらも、更に一歩を進めたものといえる。しかし、商承祚も指摘する如く、䰟はこれは鬼の增繁字に過ぎず、[60]後述の如く、金文では䰟が鬼に用いられており、また祝の義に用いられているとしても、これによって鬼の原始意義を巫祝、ひいては官名とするのは、文字の起源的解明に當って、直接その構成原理に觸れない不徹底さを免れ得ない。それに比べれば、吳氏の說くところはいささか鬼の本質に及んでいるのであって、鬼の假面——鬼頭の醜惡なことについては私も嘗て考證したことがある。[61]ともあれ、右の三辭例は鬼が何等か、特定の職名であることを示すものといえよう。

卜辭所見の鬼の用例として、(1)惡夢の原因、(2)吉に對する「凶」惡の義、(3)異部族名としての鬼方、(4)特定の職名、の四條を示した。現在のところ、卜辭の鬼の意義は右四條に限ってさし支えないであろう。[62]これ等の用義を通ずれば、鬼は、(1)直接祖神の意味には用いられていないこと、(2)それは生人に對して少くとも善意でなく、どちらかといえば、見て畏怖すべき惡意の概念を有すること、の二點が指摘できるであろう。これ等の鬼なる文字が祖神である鬼神の「鬼」と如何なる關係にあるかは問題であろうが、鬼の原始形象が「死せる人」ひいて祖神であることは、輓近の學者間にも異論がなく、私も確信して疑わぬところである。さすれば、卜辭の鬼は既にその原始的意義から轉化し、多分に靈鬼としての性格を有する第二義的概念に屬するものとなる。

このことは、周代金文に見える鬼が純祖神となっていることと正に對照的である。すなわち、金文において「鬼」は、

（イ）媿鬼方　盂鼎（西周器）
（ロ）䰟鬼神　陳肪毀（東周器）
（ハ）鬾鬼方　梁伯戈（東周器）

等のほか、別に鬼を偏旁とする「畏」字が見えている。（イ）（ハ）は無論卜辭の鬼方と同じであろうが、（ロ）の用例は卜辭には見えないところである。金文中、鬼神の語は今のところ右の一見に止まるので孤證の嫌いはあるとしても、東周に到って鬼は祖神の原義を恢復したといえるであろう。ただ、これが周民族と殷民族との鬼觀念の本質的差異に本づくものか否かは簡單には論ぜられぬ。春秋以後の文獻に鬼が祖神として記されていることはいうまでもないが、比較的古い尙書には僞古文に見えるものを除いて鬼神の語は一見せず、また詩においても、爲鬼爲蜮、則不可得云々の語が小旻に見えるのみで、しかもこのばあい、どちらかといえば、惡鬼たる可能性が強い。[63]金文は前にも述べた如く、本來祖神の祭祀に使用する彝器作製の由來を記刻したもので、慶祝の辭が多いのもそのためである。かかる特殊性格を考慮に入れれば、金文に惡鬼の字面の見えないのは當然であろうし、したがって、これによって金文時代の祖神にその靈鬼性を認めないわけにはゆかない。現に、詩・書には直接祖神ではないが、彼等がその左右に侍する天・帝——殷の上帝に相當する至上神——が、やはり禍福を降す、まことに畏るべき存在であることが、繰り返し警告されている。以後の文獻については、一一論述する餘裕がないが、書・詩のほか、墨子などにおいては冒頭にも指摘した如く、鬼神は依然として祖神あるいは天地・山川の神であって、明瞭に靈鬼的性格を帶びた鬼が顯れるのは春秋左氏傳あたりからである。[64]

三

以上、まず卜辭に見える靈鬼觀念の萠芽を上帝の王・王國に對する暗黑の面に求め、壱王・壱年などの人事・自然を通ずる災禍を通じて見れば、その靈鬼性は傳說的先公・高祖から現實性を有する先王・先妣などの近祖神に強いこ

とを確めた。ついで、一般に祖神の意である「鬼」の卜辭における概念を分別・檢討して、それが原始意義より轉化した靈鬼的觀念を有することを指摘した。金文に到って原始意義に還るが、靈鬼觀念はそのまま繼承せられたものと見るべく、春秋あたりから再び鬼神は一般祖神であるとともに、惡鬼の性格を有するものとなっている。これは殷以來の傳統的宗教觀念と見得るであろう。一般に、周の文化が從來考えられていたほど殷の文化と異質的でなく、寧ろ殷を踏襲するものであることの論證は、最近古代中國史學の一焦點となりつつある。宗教文化の面においても考えられたような——例えば殷の祖神崇拜と周の天の崇拜とを對立させるような——單純なものでなく、[65]周王朝が若干の民族文化の異質面を保持しながらも、さほどこれを强化させることなく、でき得る限り舊來の殷文化を溫存せんとしたことが、靈鬼觀念の展開という事實を通しても窺われる。

註

1 宇野圓空氏『宗教民族學』二七七頁以下。

2 宇野氏も仝上において、一般に靈鬼の觀念が發生的に必ずしも靈魂や精靈からの轉化のみでないことを指摘している。

3 出石誠彥氏『支那神話傳說の研究』三九三頁以下。

4 天鬼は「尚賢」中・下・「尚同」中・「天志」中・「非樂」上・「非命」上・中・下・「貴義」・「公孟」篇など。山川鬼神は「非攻」下・「天志」下・「非命」上・「明鬼」など。また、上帝鬼神の語も散見する。なお、左傳定公元年にも山川鬼神の語が見える。

5 本書「祭の意義——古代中國の積極的儀禮——」、參照。

6 本書「續釋帝・天——殷末周初の宗教制度——」、「中國における祖神崇拜の原初形態——鬼の本義——」、「社の起源」『日本人類學會・日本民族學協會連合大會第七回紀事』など。これ等の論述は文字學的・語源的考察を主としたもので、不滿の點もないもないではないが、ただ鬼神崇拜の原始形態に關する見解の大筋は變らない。

7 De Groot : The Religious System of China. vol. IV, p. 8.

8 De Groot : ibid, pp. 1ff. II. Maspero : La Chine antique, nouv. éd., Paris, 1955. p. 229. 等も同樣である。

9 本書「魂・魄考——思想の起源と發展——」。思想史的に鬼神思想の變遷を說いたものに、錢穆「中國思想史中之鬼神觀」（『新亞學報』第一卷第一期）がある。錢氏は『左傳』昭公七年の趙景子の問に對する子產の答え、人生始化曰魄、既生魄、陽曰魂、用物精多、則魂・魄强、是以有精爽至於神明、匹夫匹婦强死、其魂・魄、猶能憑依於人、以爲淫厲云々を重要視する。錢氏によれば、このばあい、魄は人の肉體、魂は肉體を具有するにより生ずる種々の覺識と活動とであって、子產の意味は生前の生活條件が好ければ、その魂・魄强く、死後には鬼となるが、惡ければ鬼となり得ないというのである。この考えは、當時において傳統的な靈魂信仰に對する疑問を提出した、極めて斬新な理論であって、「魂」「魄」二字の原始意義ではないとしても、生前の靈魂を認めない中國特有の純形氣のみに立脚する自然主義的人生觀であり、以後の思想史に深い關係を有するものである（二—四頁）。しかし、錢氏の右の解釋には若干疑問なしとしない。すなわち、子產の魂・魄論が特異なものであることには異存ないが、死靈の根源となる魄・魂は單なる肉體と意識や活動ではないはずである。錢氏は魄を形體とする杜預注の說を採るが、杜注を斥けて精氣を魄とし、更にその原動力を魂と見る左氏會箋の說を妥當とすべきである。かく見れば、子產の魂・魄觀はよほど Pre-animism あるいは Animatism に接近することとなる（本書「魂・魄考」、參照）。錢氏の解では、生前の原理說明に何故に魄・魂という特異な文字を用いたかが、說明できないであろう。詳細は首題から逸れるので別に讓るが、錢氏の右論文中の經典解說についても、子產の言を重要視するの餘り、適解を缺くところが多い。

10 この點は後述の如く、祖神の子孫に對する明・暗二面のうち、後者から惡鬼の展開を說く出石氏の見解（前揭論文第七節）の方が妥當である。

11 W. Crooke : Introduction of Ancestor-worship and Cult of the Dead, E. R. E. vol. I, p. 425.

12 J. G. Frazer : The Fear of the Dead in Primitive Religion, London, 1933, vol. I. Lect. I. また、L. H. Gray : Introductory of Demons and Spirits. E. R. E. vol. IV, p. 565 にも、未開社會においては、惡魔と精靈との間に明確なる區別が設けられないこと、demon の語源はサンスクリットの deva（神）にあることを指摘している。なお、宇野氏、前揭書、二八六頁にも、靈鬼と神祇との間に明確な區別を設けることの困難を說いている。

13 郭沫若「傳統思想考」『金文叢考』所收。

14 卜辭の年代について、董作賓は1384—1112 B. C.（『殷曆譜』等）、陳夢家は1300—1028 B. C.（『殷虛卜辭綜述』等）とする。今、陳氏說に從っておく。

15 別稿『卜辭祭祀の研究』（未刊）に詳說している。

16 この點では、陳夢家の詳密な考察があり、その河・岳などを以て自然神に近い先公・高祖と見るのは、卜辭研究の現段階においては最も妥當と考えられる（『殷虛卜辭綜述』第一〇章、參照）。ただ、陳氏が文字假借の法を用いて「河」を帝「嚳」とする（仝上書、三四三—四頁）は、稍行過ぎであろう。

17 本書「續釋帝・天」、參照。

18 この點は最近、急速に進んでいる殷式墓址の調査に期待すべきかも知れないが、現在ではまだ整理の段階に在る。一般に、卜辭學者に、その資料過重視の結果、卜辭を以て殷文化の凡てを代表するかのような過重評價が往々見受けられるのは遺憾である。これは一種の錯覺ともいうべきであって、卜辭が殷代資料として貴重であり、これが研究の須要なのは言を俟たないが、それはあくまで卜占という呪術的表現であるに過ぎない。したがって、それは殷末文化の部分的特殊表現ではあっても、全文化を露呈したものではない。この意味から、董作賓が右の主旨を研究者に警告している（『小屯乙編』序、『大陸雜誌』第一四卷第九期、一〇頁）のは、傾聽すべき忠告である。

19 伊藤道治氏に「卜辭に見えたる祖靈觀念について」（『東方學報』第二六冊）の一論がある。後述の如く、卜辭に少數の祖神在上の記事が見えるのは事實としても、それが當時の人々に靈魂として把握されていたか、問題であろう。この論考は卜辭の時代區分を逐うて、祖靈觀念の變遷を辿ったものである。豐富な資料には敬意を表するが、概括的にいって、時代區分的に卜辭の表現法が異ることは勿論であり、文化現象に變遷の存することも、まことにその通りであるが、祖靈觀念というような民族宗教上の最も基本的事象が、僅々二百數十年の間に段階的に變化したものとは考えられない。卜辭の史的研究は勿論重視すべきであるが、それはあくまで宗教現象の基本事實を無視しないことを前提とすべきである。

20 胡厚宣は上帝の語は第三期以後の卜辭に見えるといっている（「殷代之天神崇拜」一一葉『甲骨學商史論叢初集』所收）が、陳夢家も示す如く、第一期から既に表れている（『殷虛卜辭綜述』五六二頁）。また、胡氏は卜辭の下上弗若の「上」、あるいは上子受我又などの「上子」もまた上帝と見ている（仝上書、八葉）が、これ等が何等か在上の神格であることには異論ないとしても、果して上帝と同一神であるか、疑問であろう。なお、上子については、拙著『殷虛書契後編釋文稿』、參照。

21 陳氏『殷虛卜辭綜述』五六一頁以下。

22 楊樹達は前七・一・二の豕帝を、豕を供犧として帝を祀る意味と解し、卜辭に祀帝の禮なきはずはないといっている（『卜辭求義』五四—五葉）が、楊氏自身認める如く、右卜辭には祭祀名の記載がないのであるから、これに祀帝の意を附するのは無理である。なお、陳氏は帝と先公・先王と同じからずとし、兩者の相違點として供犧を享けぬなど、四條を擧げている（前揭書、五八〇頁）が、頗る明晰である。

23 胡氏「殷代之天神崇拜」六葉。

24 陳氏『殷虛卜辭綜述』五八〇頁。以下の引用もまた同じ。陳氏は帝の人格性を否定しながらも、結論として『史記』「封禪書」に見える秦の四時中の白帝に近いといっているが、白帝は卽ち少皞で、明かに人格神である。陳氏は「近い」というのみであるが、人格性の有無は崇拜の對象として本質的なことである以上、その所論に矛盾は免れないであろう。

25 陳氏『殷虛卜辭綜述』三三八頁以下。

26 壱我・帚我の我は即ち王自身を指すから、結局、壱王・帚王と實質的に同じである。31に示す壱余もまた同じ。なお、これ等の一一のばあいに該當する先公の名稱については、陳氏、前掲書、三四六頁以下に詳かであるが、そのほかにも、壱王に夒・岳・企（續存上九九〇）季（乙二八九三）等を追加すべきである。さらに検索すれば、なお補充できるであろう。

27 蛇が祖靈の化身と考えられることもある（J. G. Frazer : The Fear of the Dead in Primitive Religion. vol. I, p. 168 etc.）が、このばあい、關係ないであろう。

28 帚の意義については、既に沈兼士の考證がある（「帚・殺・祭古語同源考」輔仁學誌第八巻第二期）が、帚の性殺傷を好むことから殺の義を導くのは附會に近い。私は別解をとる（本書「祭の意義」、參照）が、帚—殺の原義については異論はない。

29 陳氏『殷虚卜辭綜述』三五〇—一頁。しかし、陳氏も注意する如く、この區別はあくまで相對的であつて、先王・先妣が祈雨・祈年の對象となるばあいも無論ある。なお、祖神が一般に年穀、したがって雨の支配者となるのは農耕社會に見られる現象である。cf. J. G. Frazer : The Fear of the Dead in Primitive Religion, vol. I, lect. IV.

30 卜辭では先王はその廟號を以て呼ばれるほか、

示—大示・小示・二示・三示・四示・五示・六示・九示・十示・廿示・黄示・伊示など、

宗—大宗・夒宗・岳宗・大乙宗・且乙宗・且辛宗・丁宗・右宗など、

の如く「示」「宗」を以て呼ばれるばあい等がある。

31 陳氏はまた壱王・壱我などについて、一一の先王を検討している（『殷虚卜辭綜述』三四六頁）が、そのほかにも、

壱王—父乙（小乙）乙六二三五　妣甲　乙五七三六　妣己　乙六一二四　子𢦔　乙二三〇七

壱余—且辛　京一一五一

帚余—沃甲　京一一四六

壱—上甲　乙五二六七　且乙　續存上九九七　且丁　續存九九八　母丙　乙七一三〇　多妣　京一一六四　咸戊　南北・坊

一・一　寅尹　續存下三八四

帚—黄尹　南北・師二・六六

等が追加される。そのほか、貞父乙囚王　乙六二一五なども同類であろう。また、先王のうち、上甲のみが壱雨者となり、また祈雨の對象となっていることは、それが正に先公グループと先王グループとの境界に立つことを示すものである。なお、張秉權は帚を鬼神の祟りとして、人が禍を受ける囚（禍）と區別する（『小屯丙編』上輯(一)考釋、八二頁）。

32 E. B. Tylor : Primitive Culture, 1871, Voll. II, pp. 124, 129. R. H. Codrington : The Melanesian, Oxford, 1891, p. 194. L. H. Gray : Introductory of Demons and Spirits, E. R. E. vol. IV, p. 567. J. G. Frazer : The Fear of the Dead in Primitive Religion, pp. 141 ff. また、宇野氏、前掲書、二八一頁、參照。

33 丁氏「釋疾」中央研究院歴史語言研究所『集刊』第一本第二分。

34 胡氏『甲骨學商史論叢初集』所收。

35 貞、王疾身、隹唯妣己壱の疾身を腹病とするが如き、それである。

36 胡氏は天神降疾の例として、(1)貞、亡降疾　(2)貞、今日其雨疾　(3)貞、隹帝𢀛王疾の三形式を示しているが、(1)の「降」が必ずしも帝に限らず、少數ながら、先公先王のばあいも存することは前にも指摘した通りであり、(2)の雨疾が果して降疾であるか、疑問である。(3)のみが、𢀛の字義は不明としても——卜辭學者の解字もあるが——帝と王の疾病との關係を示すものであろう。

37 祖神以外の特殊な例として、

丙辰、王疾自西、南北・師一・七一（武丁刻辭）

等がある。卜辭では東西南北も神格化されているが、このばあいは西方の意であろう。なお、検索すれば他にもかゝる特例を見出し得るであろう。

38 胡氏は疾病に對する天神の賜癒を希望する例を示しながら（「殷人疾病考」一二葉）、また上帝に病を禱る辭例なきことを述べている（仝上、一三葉）、胡氏のいう天神と上帝とは、卜辭において別物とは考えられないから、胡氏の意は上帝は一方的に賜癒はしても祈癒は享けぬというのかも知れないが、かかる無理な解釋の生ずる所以は、王疾齒、隹唯㞢有易□の易を錫—賜と解するにある。このばあい、易を錫としていいか、疑問である。なお、祈癒の向けられる先王は、胡氏の擧げる且乙・且丁・南庚・小乙のほかに、且辛　京一六五一などの存することを附加しておく。

39 出石誠彦氏『支那神話傳説の研究』四二〇頁以下。『釋名』に、疫役也、言有鬼行役也とある等は、漢代人の疾病に對する觀念を端的に表したものといえよう。

40 少し内容的には異るかも知れないが、病氣の原因が最も近い親縁者、たとえば子供の死せる兩親などと考えられるニューギニアの例なども同一心理と見得るであろう（J. G. Frazer : The Fear of the Dead in Primitive Religion, vol. I, pp. 144 ff.）

41 胡厚宣「殷人占夢考」四葉『甲骨學商史論叢初集』所收。

42 『周禮』「占夢」の六夢に正夢・噩夢・思夢・寤夢・喜夢・懼夢がある。

43 丁山説は『集刊』第一本第二分、二四五頁。郭沫若説は『卜辭通纂』考釋、一六九葉。そのほか、徐協貞（『殷契通釋』巻六、六葉）・戴藩豫（『考古社刊』第五期、三五頁）・呉其昌（『文哲季刊』第四巻第二號、二五七頁）等に別説があるが、何れも賛成し兼ねる。なお、46の孫氏論文、參照。

44 楊樹達『卜辭求義』四一—二頁。

45 王國維「鬼方混夷玁狁考」『觀堂集林』巻一三、參照。

46 孫海波「卜辭文字小記」『考古社刊』第四期、一四五頁。

47 呉澤『中國歴史大系』「古代史」四九一頁。

48 E. B. Tylor : Primitive Culture, vol. II, pp. 189—191. E. R. E. vol. IV, p. 568.

49 De Groot. : The Religious System of China, Leide, 1906, vol. V, pp. 650, 700 ff.

50 王固曰、茲鬼𩲃戊貞五旬有一日云々、乙五三九七の語が見えるが、意味不明。

51 『續存』下七三〇にも貞鬼の辭が見え、缺辭で斷定はできないが、恐らく貞吉の對文であろう。

52 于省吾『雙劍誃殷契駢枝』三編、二三葉。ただし、于氏がこれを證として、余途若茲鬼　綴存二八の鬼を惡劣の義と見て「この道路かくの如く惡劣なり」と解するのは、如何にも附會の感が强い。

53 王國維「鬼方混夷玁狁考」。王氏の考察範圍は金文以降に止まって卜辭に溯っていないが、甲骨資料の尠かった當時としては無理からぬことである。

54 陳夢家『殷虚卜辭綜述』二七四頁。ただ、（ロ）を補充、（ニ）は陳氏の誤釋を訂正した。これ以外にも検索し得られるであろう。

55 李亞農『殷契摭佚』六一片、同『續編』五九片。

56 陳夢家『殷虚卜辭綜述』二七五頁。

57 宇野氏、前掲書、二七八頁以下。De Groot も鬼方を spectre-country としている（The Religious System of China, vol. V, pp. 802 ff.）。

58 De Groot は中國北部の種族が動物名によって呼ばれる原因を、祖先が動物であったとの思想に本づくとしている（De Groot : The Religious System of China, vol. IV, p. 269）が、これは De Groot 自身いう如く、想像の範圍を脱しない。寧ろ、未知の世界に對する異生・異形觀念などの一般的心理と、中國民族のたとえば「夏」（華）は中國の人なり（『說文』）——逆にいえば夏以外は人に非ず——といった中華思想の特殊性とに本づくものと考うべきであろう。

59 陳夢家「商代的巫術與神話」『燕京學報』第二〇期、五六七頁。呉澤『中國歴史大系』「古代史」五二二頁。なお、本書「中國における祖神崇拜の原初形態」註3參照。

60　商承祚は死して神と同列なるが故に「示」傍を加えたとしている（「說文中之古文考」『金陵學報』第六卷第二期、八五頁）。

61　59引本書論文、參照。

62　そのほかにも續存下八〇二、乙六六九（畏？）等、用義不明のものが二、三あり、また珠一一八二の「魌」、前五・三八・六及び七、前六・五六・七、乙八六五などの「異」もまた同系統の文字であるが、部族名あるいは人名と推定されるもののほかは、概して意義不明である。

63　『詩』の鬼と蜮とについては、靈鬼觀念の展開を取扱う本論の續論において考證している。

64　文獻の成立年代については、勿論問題があろうが、『左傳』僖公一九年の淫昏之鬼、あるいは9引昭公七年の、鬼有所歸、乃不爲厲などがそれである。

65　このことについても別に指摘している。本書「釋帝・天」參照。

追記　本節は當初文獻資料にまで及ぶ「古代中國における靈鬼觀念の成立」を意圖したが、卜辭・金文の非文獻資料の範圍に止めざるを得なかった。なお、印刷の煩瑣を顧慮して、卜辭原文を成るべく楷書化したことを附記して、讀者の諒恕を乞う。

補記

1　古代中國人の神・鬼に對する恐怖については、津田左右吉氏「上代支那人の宗教思想」『全集』第二八册、二一四・二一八頁など、參照。

2　(3)（イ）の鬼方易については諸說がある。屈萬里は鬼方の君主の名とし（『小屯甲編考釋』四二四頁）、張秉權は攸

侯喜・㠯侯虎などと同じく鬼方の易（侯人または族名）とし（『殷虛文字丙編』上輯㈠「考釋」一一頁）、李學勤は單に人名とする（『殷代地理簡編』七五頁）。これ等の固有名詞說に對して、饒宗頤は說文の禓に讀み、郊特牲の鄉人禓によって儺の意味で「鬼方を難（儺）い却ける」と動詞に解する（『殷代貞卜人物通考』三〇一一二頁）。于省吾は揚——飛揚して去る——と解する（「釋『鬼方易』」『甲骨文字釋林』）。鬼方易が熟語化していることから見て、やはり固有名詞と見るのが適切であろう。

3　(4)（ハ）の鬼冎の冎（冎）は固有名詞と考えられるが、陳夢家は白冎其啓（前三・一・二）や冎其來（庫五〇四）等の用例から、國名であろうとする（『殷虛卜辭綜述』五六六頁）。なお、䰩についても貞王䰩（前四・一八・七）等の用例があるが、饒宗頤は陳氏と異り、䰩——祭名——と解している（仝上書、三九五頁）。

4　荀子王覇篇に、百姓……惡之如鬼の語が見える。王覇篇の成立期には問題もあろうが、戰國末期には既に惡鬼の意味に解せられていることが判る。

古代中國における靈鬼觀念の展開

——文字學的考察を主として——

ここに靈鬼觀念というのは宗教學上の Daemonism を指し、主として惡鬼・惡靈を意味する。古代、未開社會一般がそうであるように、古代中國においても、かかる意味での靈鬼觀念は主として死者ないし死靈觀念から分化發展したものと考えられる。かつて、私はこのことを殷卜辭について立證したが[1]、本論はそれに續いて文獻に見える靈鬼思想の展開を文字學的考察を中心として見ようとするものである。前論とともに、本論はずっと以前に執筆したものを未發表のままにしていたので、今訂補して、古稀の遐齡を迎えられた凌純聲教授に獻じ、慶祝の微意を表すると同時に鴻教を仰がんとするものである。

一　序論

死者崇拜（töten kult）から靈魂ないし靈鬼觀念への發展過程については、數多くの宗教民族學的解明が行われているが、諸說を集約した宇野圓空氏の解說は極めて明晰である。すなわち、死者崇拜より死靈觀念が生じ、また生靈觀念が起るのであるが、この兩靈魂觀念が肉體との結合を全然離れるとき、卽ち自由靈 Freienseele となるとき、精靈觀念となる。そして、精靈觀念が、更にその本體である事物から全然切り離されて、本來の關係が忘れられると、それは人及び物の靈魂とは見られないで、實質上、單なる超感覺的なものとしての靈鬼觀念 Daemonism となる。

Daemon という語は一般には惡靈・惡魔を意味し、特に種々の利益や害惡を齎すものと限定されるが、同時に未開民族の間においては、靈鬼も靈魂や精靈、殊に死靈の意味に用いられている。しかし、一種の人格的存在としての靈鬼は少くとも概念的には靈魂や精靈とは違った別個の觀念である。その理由の一つは、靈鬼の觀念が發生的には必ずしも靈魂や精靈からの轉化のみではなく、死者の觀念が死靈そのものや、またその變化でなく、超感覺的に想定された死後の「その人」の一種の存在である如く、人は靈魂や精靈のほかにも、種々の感覺的存在を想定する。他界觀念は發生的にはこの世界の延長であっても、それ自身は一つの感覺的な別の世界であるが、こんな世界や國土または部落は必ずしも死後の世界としてでなくとも、往々直接にその存在が想定され、海底・山中もしくは地下・天上などの別世界には死者ばかりでなく、種々の人や物があるように考えられることがある。一つの別世界までゆかなくとも、この現實の世界にも、一種の特別な動植物その他のものが超感覺的に存在しているという信念は、凡ての未開民族を通じて殆どこれを持たないものはない。こうした異形觀念は皆一種の人格的存在と見做されて、發生的には靈魂や精靈から轉化した靈鬼とその性質とにおいて少しも違わないのである。また、動植物中の異生——植物や金石の異形に對して——ともいうべきものが、この中で重要な部分である。そして、これ等は多少それに對應する本體や原形が認められないではないけれども、主として想像による觀念であるために、その形態や性質は極めて自由に變化するもので、人間のようになったり、鳥獸の形をとったり、種々の變態を示すばかりでなく、同時に一つの存在に結合されて、所謂る人獸態的 Thenanthropic な姿をとるものもある。かかる種類の靈魂は現實の人間や動物からの類推ではあるが、主として自然現象その他の事象で、その主體となるものが明白でないばあいに、その原因を說明するために、それらの作爲者として想定されたのであるから、その形態の觀念は一定しなくとも、その機能の觀念は比較的に明白である。雷電や日月の蝕、地震などに關してそれを起したり、これを司る怪物異生を想像するのは、どこの未開民族にも常に

あることで、病氣その他の人事現象にも疫神・死神などの機能的な靈鬼を認めることから、主として所謂る機能神の觀念が發生する。これ等の異形・異生あるいは機能神のほか、先住民や異人種に關する傳說の影響が遠國または山中に住む異常な人類の信念となっていることが多いので、それ等は屢々ある變體的動物と考えられると同時に、死者その他の他界の者と同じように認められている。[2]

一方、靈鬼觀念の發生や動物における異形・異生あるいは機能神が人間に害惡を爲す惡鬼と考えられるに到る心理的原因の一つとして、未開人の死に對する極度の恐怖・嫌忌の觀念があることを忘れてならぬ。死に對する嫌忌の一般的な傾向の動機は、往々死屍の不淨に對する本能的嫌惡や死の傳染性もしくは死者の誘いの恐怖に本づくといわれる。かかる死に對する恐怖が一般的なだけ、この恐怖は死者一般を對象とするものである。そして、死者・死靈または一種の精靈と考えられる時に、その存在と働きとの不安から來る怖れが一層強く、種々の不幸や害惡をこれに歸するばかりでなく、精靈の多くが死靈と區別されない惡鬼であるのも、その根源がこの種の恐怖に本づくからである。[3] 同時にまた、John Lubbock も殆ど常に未開人は靈魂を邪惡な存在と見做すことを指摘している。その理由は、最下級の民族の間においては凡ての他人が、それより幾らか進歩した民族の間においては異民族の凡てが、それぞれ始めから且つ殆ど必然的に敵意あるものと見做されるからで、見知らぬ人は敵と同義であり、精靈とは目に見えぬ種族の一員である。[4]

以上、死者に對する恐怖・嫌忌から鬼神の dark side が强調されて、惡鬼 evil spirit が生ずる所以を述べたが、鬼神のかかる dark side の面とともに bright side の面を忘れてならぬ。このことは、既に Hastings の指摘するところである。[5] 中國について見ても、卜辭における半祖神の帝が降福・降咎の主宰者とされることは、帝が前述の二面を具えるものと考えられたと見てさし支えないであろうし、金文の上帝も同樣に錫福・降威の二面を有するが、祖靈

（嚴）が專ら福佑を降すものとせられていることは、その bright side の面のみが强調されたことを示唆するものである。しかし、書・詩やそれ以後の文獻には、また祖神の二面的性格が窺われる。[6] そこで、文獻について祖神のかかる二面性を檢討するのも興味深いが、ここでは鬼の dark side の面、即ち惡鬼と目されるものについて考察を試みる。

鬼のかかる面に關して、まず思い合わされるのは鬼の醜惡なる形狀である。[7] 鬼は元來、人の鬼頭を冠った形狀であるから、鬼頭は必ずしも醜惡であるのを要しないが、それが醜惡なものとされるに到った原因としては、鬼その物の bright side が忘却されて、dark side のみが强調されたことが考えられなければならぬ。そして、作爲された鬼頭の醜狀は愈々鬼をして evil spirit たる性格を賦與させたのであって、good spirit としての鬼は終に消滅するに到ったのである。卜辭・金文や詩に散見する「鬼方」の語が果して異族の醜惡を意味する侮蔑の語で、鬼の醜惡との聯想觀念の所產であったかについて確證はないが、卜辭における「畏」字の用義は明瞭でないとしても、金文の鬼が畏に通用し、畏懼の通義であるとすれば、殷・周間に既に惡鬼の思想が存していたといえる。[8] 同時に、異民族を鬼を以て呼ぶのは、醜惡なる意義とはもと無關係に、前引の他界觀念に本づくものであり、それが前述の如き死者に對する嫌惡・恐怖の觀念――事實として上代の中華民族は絕えずかかる異民族の脅威下に暴されていたとすれば、こうした政治上の觀念も手傳って――から「鬼宄」の語が示すように、邪惡な存在と見られるに到ったのではあるまいか。卜辭・金文・書・詩に、下民の態度によって福利や禍害を降すという思想は見えるが、ただ evil spirits としてのみの鬼が見えないのは、この想像の敢て無稽でないことを暗示するものである。[9]

惡鬼の思想は後述のように先秦文獻に散見するが、王充の論衡にこれを具體的に說明して、鬼者物也、與人無異、天地之間、有鬼之物、常在四邊之外、時往來中國、與人雜、則凶惡之類也、故人病且死者、乃見之、天地生物也、有

人如鳥獸、及其生凶物、亦有似人象鳥獸者、……或謂之鬼、或謂之凶、或謂之魅、或謂之魑、皆生存實有、非虛無象類之也（訂鬼篇）といっている。ここには、鬼が專ら凶惡のものであること、非實在ではなくて實在のものであること、鳥獸に類する半人半獸のものであること、の三點が指摘されているが、これによって漢代の鬼觀を知ることができる。鬼が實在の半人半獸的存在であると考えられたのは前述の他界觀念の延長で、その dark side の面が擴大されて凶惡のものとされるようになったからであろう。鬼が動物視される、所謂る動物鬼の發生については、前述によって一應明かであるが、このほかに De Groot はつぎの如き理由を考えている。すなわち、人間と動物との間には元來區別がないという思想は、地球上一般に行われているが、中國においては特に陰陽說によって特色づけられている。[10] 人間と動物とはともに陰・陽二要素から成立し、肉體的存在であると同時に精神的存在でもある。そこで、兩者はその外見こそ違え、その構造は本質的には同質的であると。[11] この考え方は、鬼神思想の根源を陰陽說から說明せんとする De Groot 一流のもので、これを一般未開人の思惟にまで及ぼすことは困難である。De Groot の誤りは禮記などの記述をそのまま信用して陰陽說を殷代以來のものと考えるところにあって、陰陽說が戰國末期を溯り得ないことは周知の通りである。さらに、De Groot は中國北部の種族が動物名によって呼ばれることを指摘して、その祖先が動物であったとの思想に本づくとするが、[12] これも De Groot 自身斷っている如く、想像の範圍を脫しない憾みがある。詩や左傳などに見える祖神開闢傳說、たとえば玄鳥傳說の如きは、あるいはこの假說を肯定させるようであるが、それも祖神と動物との關聯性を認め得るに止まり、祖神・祖先を動物そのものと考えたか否かの判定は困難である。そこで結局、動物鬼の發生については、他界觀念よりの延長と見る冒頭の說明を以て滿足すべきであろう。

しかし、靈鬼觀念としての惡鬼とともに、死者と同一視される動物、即ち普通に靈魂動物といわれるものがあることを注意せねばならぬ。前者が一つの人格的な存在であるのに對して、後者は單に死者の變容に過ぎない點で、最もプリミティブなものである。靈魂動物は死屍や墓との關係から結合される蟲類や蛇や、そのトーテムであるために同一視される鳥獸のほか、生きた人間が動物に變形し、または復現 bi-presence をもつという觀念は、死者においては一層容易に現われ、更に死靈の權化や象徵としての動物とともに、鳥や蝶、殊に夜に現れる梟・蛾、その他の蟲が死者と見られるが、死者への憶念・追慕の情が直接に兩者を結びつけるのである。[13] さらに、この單なる死者の觀念から死靈觀念が生まれると、これが死屍や墓場に關係ある動物に認められるほか、トーテムである動物や憶想の機會に特に注意を引くような動物は、現に生きている人間の靈魂とも見做されるのであって、靈魂の自由な早い運動という觀念からは、種々の鳥が鳥靈魂 bird soul――マライ人などの靈魂鳥 burong semangat――等の飛翔靈 fliegende Psyche として、飛ぶ星や遊動する燐火などにも認められるが、靈魂が突然に來往するものという考え方から、靜寂の中に際立って聞える物音や風の音に認めたり、その捉え難いものという觀念からは煙の如きものと考えたりする。[14]

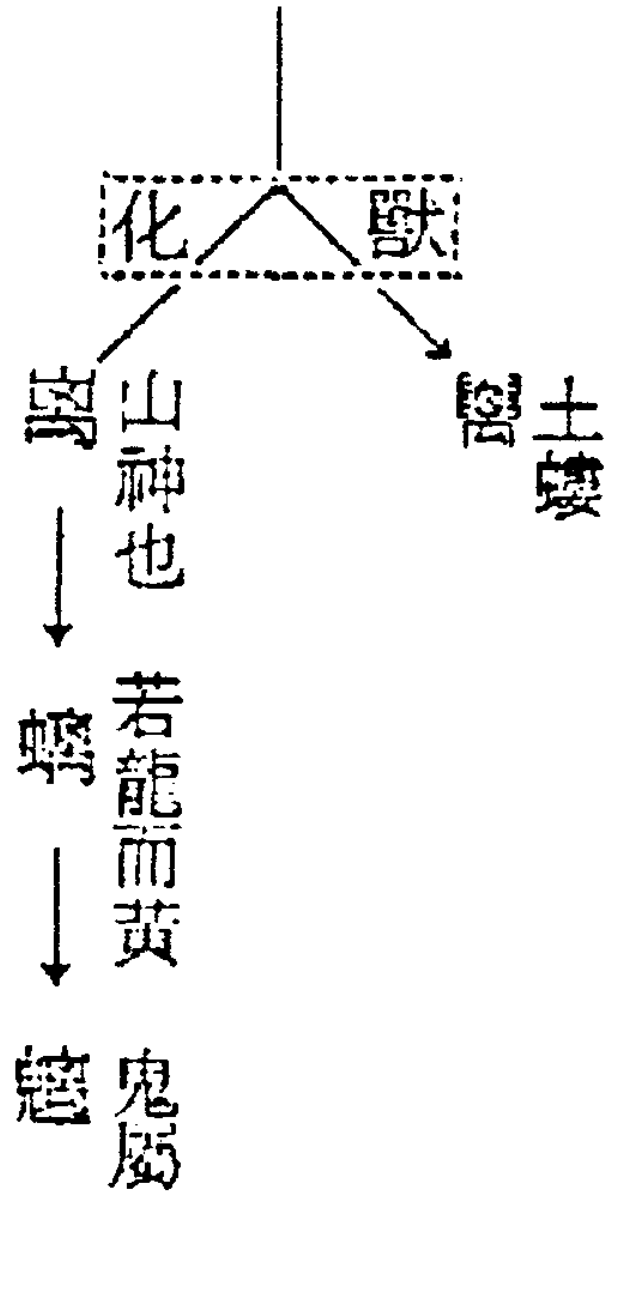
以上を要するに、動物鬼と總稱するものの中には、(1)單なる死者の變形に過ぎないもの――靈魂動物、(2)死靈觀念として表現されるもの――靈魂鳥など、(3)靈魂觀念としての異生・異形・機能神の三つがある。以下、これ等の惡鬼及び動物鬼が、中國古代において、如何なるものとして具體的に表現されているかを見ようとするのであるが、說文「鬼」部にこうした惡鬼が集められているので、まずその一一を檢討することとする。

二　各論

イ　魑・螭・离

惡鬼といえば、直ちに魑魅・罔兩を聯想する。そこで、まず魑をとりあげる。說文には魑の字は見えず、新附の字

で鬼屬とする。この本字は离であるが、离はまた螭にも作る。[15] 左傳宣公三年に螭魅・罔兩の語が見えるが、その正義引服虔注に螭を山神獸形としており、廣雅釋天や漢書司馬相如傳如淳注なども同樣で、文選東京賦薛綜注にも魑魅を山澤の神とするから、魏・晉以前には皆离を以って山神と解したことが判る。しかし、螭は說文に、若龍而黃、北方謂之地螻、从虫离聲、或云、無角曰螭とある。そこで、段注は「离」字下に、按山神之字、本不从虫、从虫者、乃許所謂若龍而黃者也、今左傳作螭魅、乃俗寫之譌、東京賦作魑、亦是俗字、徐鉉於鬼部增魑字、誤矣、薛綜二京解云、魑魅山澤之神也、與許・服說同、本是山神而形如獸、故其文字从厹、若今本作神獸、則大誤矣といっている。說文は荀子賦篇の螭龍爲蝘蜓と、その楊倞注に地螻とあるとに本づいたものと考えられるが、論衡訂鬼篇に、說螭者、謂之龍物也、而魅與龍相連、魅則龍之類矣というのによれば、魑・魅もまた龍の類となる。とすれば、これも鬼神の動物轉格の一例であろう。[16] 段注は螭と离とを全く別字と見て、左傳の螭魅を俗寫の譌としているが、离・螭無關係であるはずはない。說文が螭を地螻と解するのは、唐蘭も指摘する如く地螾の誤りと見るべきであろうが、[17] 音の上からいえば地螻は螭の延語に過ぎないから、[18] 全然根據ない誤謬ともいわれない。螭の本字が离であることは前に指摘したが、[19] 离の本義について、現行說文には离を山神獸とし、歐陽喬が孟獸とするのを引くものの、前引の如く、左傳服虔注・漢書司馬相如傳如淳注などが皆离を以て山神獸形と解していることから見て、山神也、獸形、从禽頭、从厹从屮に作るのが正しい。[20] 廣雅釋天・文選東京賦薛綜注がともに山神あるいは山澤の神と解するのもその證であろう。そこで、魏・晉以前において离を獸と解するのは、歐陽今文尙書說のみである。思うに、山神の解は頭部の屮が山と同形であるから、また獸形の解の如く、凶を禽頭とし、厹が獸足であるのによるものであろう。[21] しかし、屮を山と見ることには反對說もある。すなわち、徐鉉は、從屮、義無所取といい、王煦の五翼には屮を聲符と見て、屮、說文讀若徹、禮記檀弓貧徹、鄭讀徹爲池、實古音通轉之證、离當以屮爲聲、徐諧本尙有聲字、宜據補と論じており、王筠の句讀や苗夔の聲訂もこれに從っている。さらに、林義光の文源には㐫を象形とは見るが、頭上毛髮形と解する。そこで、「禽」字を見ると、說文に、走獸總名、从厹、象形、今聲、禽・离・兕、頭相似とある。もし、說文の解が正しいとすれば、禽・离ともに同構造であるから、离の山も王煦の指摘する如く聲符とするのが妥當である。しかし、苗夔が指摘する如く、說文内部の字が皆象形であることから見ると、屮は單に聲符だけでなく、やはり全體象形中の一要素としなければならぬ。よって、屮は形と聲とを兼ねたものと見るべきであろう。屮が既に象形であれば、これを山と見ても㐫が何故に山神であるか、了解に苦しむ。内が足であれば、㐫は單に頭部を示すものと考えるのが妥當と思われる。凶が頭部を示すことは囟の字からも推察できる。[22] して見れば、屮は山と解するよりは、林義光が頭髮と見る方が理に近い。とすると、离はその構成において、禺とほぼ同類の字となる。禺は元來人の頭體と頭・髮・足とを具えた文字で、粦と本質的に同字であり、これが後に動物の意義に轉化したものである。[23] 离が山神の義に解されるのも、元來神尸の形象である粦から轉化した禺が半人半獸のものになった如く、獸形の神となり、ついで螭・魑と孳乳するに及んで龍の義となり、惡鬼の義となったものであろう。鬼の龍變格、廣くいえば動物變格を示す一例である。如上の關係は、つぎの如くなる。



これを要するに、离は从屮从凶内、屮亦聲の字で元來鬼神の形象であり、螭は离の孳乳で鬼神が轉格して龍の義となったものであり、更に俗字として魑が孳乳し、惡鬼の義に用いられるようになったものと考えられる。

ロ　魅

魅は惡鬼として螭と連言しているが、螭と疊韻の字で、左傳に既に螭魅と罔兩と連言し、下文に莫能逢之とあるから惡鬼の義に用いられていたことが判る。しかし、說文や周禮ではそうではない。說文では鬽の別體として、老精物也、从鬼彡、彡鬼毛、魅或从未聲、𩲡籀文、从彖首、从尾省聲、𣏂古文といっている。[24] 彡は說文には鬼毛としているが、前注に掲げた鬽のそれと同樣である。超自然者が往々にして毛あるものとして表現されることは、R. Smith も超人間的存在と考えられるアラブ人のジンについて、そのことを指摘している。ジンは純粹な靈ではなく、人間よりも一層獸に似た有形的存在である。[25] しかし、彡は聲符とも考えられる。一切經音義卷六に魅の古文として鬽・𩲡を擧げているが、ともに神の義の「物」と通ずる。[26] 周禮春官の、凡以神仕者曰、……以夏日至致地示物鬽の注に、百物之神曰鬽とあるのがそれである。老精の物というのは、論衡訂鬼篇に、鬼者老物之精也、物之老者、其精爲人といい、抱朴子登涉篇に、萬物之老者、其精悉能假託人形、以眩惑人目云々といっているから、萬物老熟せるものの精氣といったものが人形を假託するという義で、一種の生靈觀念である。

以上の如く、鬽と魅とは全く同字で、周禮鄭注にも春秋傳を引いて螭鬽に作るが、今の左傳文公十八年には魅に、釋文には鬽に作るものの、左傳にいう如き惡鬼の義は元來なかったものと考えられる。しかるに、服虔注になると、魅を怪物として、或說に、魅、人面獸身而四足、好惑人、山林異氣所生、以爲人害というのを引くから、全く惡鬼の義に解したことが判るが、老精の物というのみでは、かかる意義は生じて來ない。服虔は左傳の本文に本づくものであろうが、左傳の當時既にかかる考えが行われていたことが判る。螭を彲に作る如く、魅はまた袜に作る。山海經海內北經の袜、其爲物、人身黑首從目の郭注に袜を魅とするのがそれである。郭注は單に魅の形狀を述べるので、服虔注にいうような積極的解釋は施していない。しかし、黑首從目という特殊な容姿の怪物に解されているところに、既に惡鬼となる契機が存している。すなわち、魅の意義の發展過程からいうと、周禮の神の義に用いられているのが最も古義で、これが說文の老精の物の義となっているが、ここに惡鬼への轉格の契機が潛んでいる。藝文類聚卷八二などに引く莊子逸文に魅を逐うことを述べて、游鳧問雄黃曰、今逐疫出魅、擊鼓呼噪、何也、曰、昔黔首多病、黃帝氏立巫咸、敎黔首、使之沐浴齋戒、以通九竅、鳴鼓振鐸、以動其心、勞形趨步、以發陰陽之氣、春月、毗巷飮酒茹葱、以通五藏、夫擊鼓噪、非以逐疫出魅、黔首不知、以爲魅祟也とある。[27] ここでは、魅は既に疫と同じく惡鬼の義に解されていたことが判る。

ハ　罔兩・罔象

前項に引用した左傳宣公三年に螭魅・罔兩を連言しているから、螭魅と罔兩とは同義語であることが判る。杜注には罔兩を水神と解しているが、國語魯語、木石之怪、夔蝄蜽、水之怪、龍罔象の韋昭注には蝄蜽を山精として、傚人聲而迷惑人也といっている。そこで、左氏會箋には杜預が水神とするのを罔象であるとする。しかし、段注に、杜注左氏、罔兩曰水神、蓋因上文螭訓山神、故訓罔兩爲水神、猶韋因國語木怪爲龍罔象、故謂蝄蜽爲山精也といっている。小林太市郎氏も、杜預は文公十八年の注に螭魅を山林異氣所生と解したので、罔兩を水神と解するに過ぎないとする[28]が、蓋し段注によるものであろう。說文は「蝄」字下に、蝄蜽、山川之精物也、淮南王說、蝄蜽、狀如三歲小兒、赤黑色、赤目長耳、美髮、从虫网聲といい、「蜽」字下に、蝄蜽也、从虫兩聲というから、この二字はもと疊韻連語であることが判る。左傳服虔注は國語によって罔兩を木石之怪で方良にも作るとしているが、段注が、許兼言山川爲長矣、又賈注國語曰、罔兩・罔象、言有夔龍之形而無實體、許言精物、殊亦與賈說異と許說を支持しているのは至言である。罔兩と罔象とがもと一物に過ぎないことは、朱駿聲もいう通りである。[29] 莊子達生篇の司馬彪注に罔象を形容し

て、狀如小兒赤黑色、赤爪大耳長臂、一云、水神名といい、千寶の搜神記に、夏鼎志曰、罔象如三歲兒、赤目黑色、大耳長臂赤爪、索縛則可得食とあるのは、何れも前掲淮南子に罔兩を形容した語と照應するもので、後者を本として、作爲された說明であろう。De Groot は蝄蜽が魍魎と書かれ、罔兩とも書かれることによって、これが表意文字でなく、また罔兩と罔象との類似から見ても、何れかが他の方言的な相違、あるいは轉訛であるとして、文獻において兩者が區別されていないこと、罔象なる語は少くとも表意文字でないことを指摘しているが[30]、蝄蜽と魍魎とが同源の語であるところに鬼の動物への轉格が認められる。罔兩の意義を更に推測すれば、毛鬒——長毛兒の義で[31]、淮南子に美髮とあるのは、卽ちその證とも考えられるが、聲韻上の互通關係が立證されない以上、あくまで臆測に過ぎない。罔兩には語轉が多い。罔象のほか、服虔のいう方良は周禮方相氏には方相の毆疫の對象となっているが、鄭注にも方良を罔兩とし、賈疏は國語の、水之怪龍罔象、土之怪夔罔兩[32]によって方良の罔兩なることが判るとしている。かくて、罔兩は方良と同源の語、罔象もまた罔兩と同義語であるが、小林氏は罔象は方相の語轉、もと疫癘の惡鬼たる罔兩が一轉して自ら同類を擊つ善神となったもので、これは宗教論理の法則より見て當然の現象であるとする。しかし、聲韻上の單なる類似關係で語轉をいうのは愼重を要する。もし、語轉をいうなら、象・兩同韻であることから見て、罔象が罔兩の轉音なる可能性も考えられる。さすれば、小林氏の說かれる惡鬼の善神への轉格說とは逆に、善神の惡鬼への轉格が考えられるが、これは前來說いた如く、宗教思想發展の順序からいって當然の現象である。そもそも、惡鬼そのものが鬼（善鬼に非ずとも少くとも惡鬼に非ざる）の存在を前提としなくては考えられない存在である。鬼の原始的觀念に善惡の價値觀念が存しないことはいうまでもない。なお、罔兩の轉語として魍魎（玉篇）蝄蜽（廣韻三六養）のほか、罔閬（史記孔子世家・漢書司馬相如傳）・彷徨（莊子達生篇）・方皇（同上釋文、後述）・罔浪（莊子齊物論司馬注及び崔本）があり、罔象の轉語として沐腫があることを指摘しておく[33]。

二　厲

惡鬼の一つに厲がある、左傳昭公七年に子產の語として、鬼有所歸、乃不爲厲とあるから、厲が惡鬼の義に用いられていたことは明かである。また、下に考察する䰡を說文は厲鬼とするから、䰡と厲と同義なることは推測に難くない[34]。しかるに、厲の說文には、旱石也、从厂蠆省聲とする。段注は、厲从蠆省聲、則字當作𠪚、而隸體蠆作蠆、𠪚作厲、皆从萬、非也といって、凡そ經傳中の惡・病・鬼とするのは癘の假借と見る。しかし、徐灝の段注箋は段氏說を字の變遷を知らないものと斥け、癘の假借と見る必要はないとの見地から、字音の轉假を詳說して、虫部之蠆、與内部之萬、本是一字、蠆象蠆蟲之形、假借爲千萬字、古文本作蠆、小篆變爲萬、後因萬爲數名所專、於是、反於萬下加虫、而以爲蠆蟲字、漢時通人作隸、則仍用蠆、故蠆得不廢、蠆之古音、蓋讀若曼、與萬同聲、聲轉爲邁、爲賴、爲利、故萬之無販切、邁之莫話切、糲之洛帶切、厲之力制切、皆从萬聲[35]、唐韵蠆音丑芥切、聲之變也、邁之或體作䢲、厲之或體作蠇、皆在小篆已變之後、故承用蠆作偏旁、鼎臣兄弟不解邁・蠇・噧・癘用萬爲聲之故、而改爲蠆省聲、已失其義、段氏則謂、蠆省聲、當由蠆省、遂書篆作𠪚、更不成字矣といい、更に厲の本義については、戴侗の說によって、旱者悍也、戴氏侗曰、石之廉悍者也、引之爲危厲、爲碫厲、爲厲聲・厲色之厲、厲疾危惡疾也、周禮曰、四時皆有厲疾、別作癘疾之惡者、莫甚於大風、故大風爲厲風、別作癘、惡鬼爲厲鬼、惡氣爲厲氣云々といっている。戴・徐氏の論ずるところ、洵に精細で、殊に萬・邁・賴・利・厲の聲轉を指摘するのは卓見というべきであるが、說文の旱石の解の生ずる所以を明かにしていない。思うに、旱石の字は礪の訓であろう。礪は說文新附の字で、䃯也、从石厲聲とあるが、經典では厲に通用する。「厲」字の段注に、凡砥厲字作礪といい、王筠の句讀に、旱石蓋礪之別名というのはそれである。そこで、厲の本義は萬、更には蠆にあろう。契文、前三・三〇・五　後下一九・八　金文　仲自父殷　歆鼎　姬鼎

などがそれで、正に虫の屈尾の形象である[36]。厲の危惡の義は蟲害の義に本づくものと考えられる。したがって、說文は蠆省聲とするが、从厂从萬、萬亦聲と見るべきである。厲の惡鬼の義も、一應その危惡の本義に本づくものである。

經傳には厲の別體として「癘」字が見えていて、玉篇には無後鬼也とあるが、䰡と鬼との關係と同じく、厲の孳乳である。玉篇の解も厲の惡鬼よりの轉義である。何となれば、無後鬼そのものは必ずしも惡鬼ではないが、祭る後嗣がなければ勢い惡鬼となるからである[37]。無後鬼とは、祭法にいう、王の七祠中の泰厲、諸侯の五祀中の公厲、大夫の三祀中の族厲の三厲などがそれに當るであろう。鄭注は厲を殺罰を主る（つかさど）とするが、殺罰を主る鬼を必ずしも惡鬼とはいい得ない。孔疏は泰厲は古帝王の後のない者で、この鬼は依歸するところがないために、好んで民に禍をなすからこれを祀る、公厲の公は諸侯でやはり後のない鬼、族厲の族は大夫の衆多の意、古えの大夫の後のない鬼と解しているが、鄭注・孔疏ともに春秋傳に本づくに過ぎない。溯って、左傳には昭七年の晉の平公が黃熊が寢門に入った夢について子產に問うた其何厲鬼也と、伯有の鬼についての子產の語、鬼有所歸、乃不爲厲……匹夫匹婦强死、其魂魄猶能憑依於人、以爲淫厲とのほか、成公十年の晉侯夢大厲、被髮及地、搏膺而踊、襄公十七年の重丘人が衞の孫蒯に告げた語、爾父爲厲、同二十六年の文子が孫蒯に告げた語、厲之不如などがあり、成公十年の杜注が厲を鬼也とするほかは、皆惡鬼と解されている。

ホ　䰡

䰡は說文に、厲鬼也、从鬼失聲とある。段注は月令仲秋鄭注の、昴有大陵積尸之氣、氣佚、則厲鬼隨而出行を引用して失に義を認めている。積尸は輿鬼五星の中央、死喪・祠祀を司る。玉篇には䰡を魑魃の類と解し、山海經西山經に、剛山是多神䰠、人面獸身、一足一手、其音如欽とあって、郭注に玉篇と同じく离魅の類としている[38]。これによれば、段注のように失に義を認めるべきでなく、聲符に過ぎず、字音の近い魑の類と見るべきであろう。禮緯斗威儀に、顓頊有三子、生而亡去、一爲䰡鬼の語が見えるが、䰡鬼はまた虐鬼に作る。段注に厲鬼を虐厲の鬼というのによれば、虐・䰡同義と見るべきである[39]。後に引く續漢書禮儀志注引漢舊儀には、顓頊氏有三子、生而亡去爲疫鬼、一居江水、是爲虎、一居若水、是爲罔兩蜮鬼云々に作り、虎といっているが、虐が惡鬼であることから見て、これを虐鬼に作るのは理由なしとしない。

ヘ　蜮・魊

前引漢舊儀に、顓頊氏有三子、生而亡去爲疫鬼、……一居若水、是爲罔兩蜮鬼云々とあるから、蜮もまた疫鬼などと同じく惡鬼の類であることが判る。廣韻には魊に作る。また、庾信の竹杖賦には鬼と魊とに作り、張衡の東京賦には蛖魊に作る。魊・蜮は古今の字とされているが、罔兩を蝄蜽に作るのと同軌である。蜮の文獻に見える最も古いものは詩何人斯の、爲鬼爲蜮、則不可得である。既に、爲鬼爲蜮とあれば、鬼と蜮と同類でなければならず、朱起鳳の辭通に、魊亦鬼也、蜮爲魊之假字、蟚亦爲蜮之通字、……凡一物而二名者、詩每並擧之というのはそれである。しかるに、毛傳には蜮を短狐として動物名に解しているが、鄭箋は、使女爲鬼爲蜮也、則女誠不可得見也というのみで、蜮の内容については何も觸れていない。そこで、鄭玄の他の解を見ると、周禮壺涿氏注に水蟲狐蜮之屬といって、蜮を水蟲と解している。さらに、劉向の洪範五行傳には、蜮如鼈三足、生於南越、婦人多淫、故其地多蜮、淫女惑亂之氣所生也といっている。

一方、春秋莊公十八年に、秋有蜮の語が見える。その三傳を見ると、公羊傳は、何以書、記異也というのみであるが、何休の解詁に、蜮之言猶惑也、其毒害傷人、形體不可見象と同音の惑を以て解している。穀梁傳は、蜮、射人者

也とする。さらに、左傳はこの二説を取らず、秋有蜮、爲災也というに過ぎない。漢書五行志に劉歆は、蜮、盛暑所生、非自越來也といって、蜮が南越に生ずるとする父の向の説と異り、京房易傳、忠臣進善、君不試、厥咎、國生蜮を引用している。かくて、蜮には、(1)何休の蜮卽ち惑と見る抽象的解釋[40]と、(2)短狐あるいは水蟲と解する具象的解釋とがある。劉向（毛詩何人斯疏引洪範五行傳）が如鼈三足としながらも、淫女惑亂之氣の生ずるところとする説、及び鄭玄が周禮の注では水蟲としながらも、詩箋ではその形體の見るべからざるをいうのは、ともにこの兩説を折衷したものと見るべきであろう。魏・晉以後では專ら(2)説が行われたが、[41]目に見えぬ蜮に形體を與えて短狐といい、また水蟲・射工・射影などというのは、後世の變化形態で蜮の原義ではあるまい。というのは、詩の爲鬼爲蜮から見れば、蜮が何等か鬼に類するものでなければならぬからである。そこで、蜮の原義は更に追求しなければならぬ。今、説文を見ると、蜮、短狐也、[42]似鼈三足、以气䠶害人、从虫或聲、蟈蜮、又从國とある。この解の前半は前に述べた諸説と全く同一であるが、蜮を蟈と同字と見るのは蜮の本質を知るのに參考となろう。というのは、蟈は蝦蟇の稱であるからである。尤も、蜮と蟈とを同一字と見るには異論がある。周禮秋官に蟈氏があり、序官鄭衆注に、蟈讀爲蜮也、月令曰、螻蟈鳴、故曰、掌去鼃黽、鼃黽蝦蟇屬、書或爲掌去蝦蟇といっているから、蟈・蜮同一物と見たことが判る。これに對して、鄭玄は、蟈、今御所食蛙也、字從虫國聲也、蜮乃短狐與といって、蟈と蜮とを判然區別している。徐灝の段注箋、王筠の句讀などは、後鄭に從って、兩字を區別して許説を誤りと見るが、王煦の五翼、王元穉の蟈氏讀蜮辨[43]はともに先鄭説に從っている。思うに、國と或とはもと同源の字であるから、蟈・蜮もまた同源の一字でなければならぬ。王煦が古え「國」「或」二字は同義同音で、[44]蜮名短狐、亦名蝦蟇、蟈與蜮、蓋二物而同名者也というのは至言である。蜮・蟈が同字で、その初義は蝦蟇であったが、その形狀の類するところから短狐の義に轉化したものと考えられる。というのは、蜮は説文にもいう如く从虫或聲の字で、全く或の音を借りたに過ぎないからであるが、その本字はその于逼切の音より推して古韻同部の䰧ではあるまいか。䰧はかつて論じた如く、[45]鬼の通用の字である。とすれば、詩の爲鬼爲蜮は爲鬼爲䰧となって同義語の別音による繰り返しに過ぎないこととなる。このことは、詩の重遍語が殆ど皆同義語または類語であることから推して、無稽な臆説ではないであろう。鬼が䰧に通假して䰧・蜮同音であるために爲鬼爲䰧が爲鬼爲蜮に轉假し、また鬼の形狀が蝦蟇に類するから蜮に蝦蟇の義が生じ、これが短狐に類することから更に短狐の義に變じ、詩の、爲鬼爲蜮、則不可得の語に附會して射影・射工の如き水蟲の名に轉化したものと思われる。そこで、少し武斷かも知れぬが、鬼――異――䰧――蜮――蝦蟇――短狐――水蟲（射影・射工）の變化が考えられる。[46]そして、射影・射工の目に見えないことと、偶〻蜮・惑ともに或に從い、通音であることのために、公羊傳、惑也、及び五行傳、淫女惑亂之氣所生也という抽象的解釋が行われるに到ったのであろう。東京賦、況鬾蜮與畢方の鬾蜮は二者別でなく、鬾鬼で小兒鬼を指していうものである。

ト　鬾

鬾は説文に、鬼服也、一曰、小兒鬼、从鬼支聲として、韓詩傳の鄭交甫逢二女鬾服を引いている。[47]これに據れば、鬾には、(1)鬼服、(2)小兒鬼の二義が存するわけである。鬼服とは何かというに、段注に衣部の褮――鬼衣也――を引いて周禮喪祝、大喪歛褮の注、歛與也、若詩之興、謂象似而作之、凡爲神之偶衣、物必沽而小耳を引用しているから、褮衣・歛褮と同じく死者に服せしめる冥衣の屬である。[48]しかし、鬼服と小兒鬼とは全く別義で、その間には聯關性がない[49]から、何れかが他の轉義でなければならぬ。

ここに注意すべきは、鬾が鬼服の義に用いられるのは、説文引の韓詩傳以外にないということである。すなわち、文選江賦李善注引韓詩内傳に、鄭交甫遵彼漢皐臺下、遇二女、與言曰、願請子之珮、二女與交甫、交甫受而懷之、超然而去十步、循探之、卽亡矣、迴顧二女、亦卽亡矣というのがそれであるが、この文にも鬾服の語は見えない。そこで、承培元の説文引經證例にも、蓋し珮服が卽ち鬼服であろうといっているが、珮と鬼服とを同一物と見るのは頗る無理である。よって、韓詩のこの語を引いた他の文を見ると、初學記に、鄭交甫過漢皐、遇二女妖服佩兩珠、交甫與之言曰、願請子之佩云々とあって、説文の鬾服は妖服となっている。妖は説文に巧と解するから、妖服とは美服の義であろう。妖と姣とは義相近い。説文には姣を好とするが、朱駿聲も、與𡝩（妖に同じ）略同、按此字實當爲佼之或體といっている。[50]さすれば、妖服は姣服と同じである。というのは、楚辭の九歌に、東皇太一靈、偃蹇兮姣服の語が見えるからで、王注にも姣を好とする。そこで、韓詩の姣服は楚辭の姣服と全く同一語である。説文が鬾服とするのは何によったか明かでないが、鬾と姣（または妖）と、その偏旁が類似するため、妖服が姣服と誤られ、そして韓詩のこの説話及び文選嵆叔夜の琴賦李善注引韓詩、韓有游女、不可求思の薛君章句に、遊女漢神也、言漢神時見、不可求而得之とあるのによって、姣服が鬾服と譌變したのではないか。女の偏旁の字が鬼の偏旁のそれと混同されることは、下項の魃が妭に作られる例から推測できる。そこで、鬾の原義は小兒鬼であると考えられる。というのは、支聲の字は「分離」また「小」の意義を有する字が多いからである。分離すれば小さくなるわけで、二義は相互に聯關する。すなわち、(1)跂、足多指也。(2)枝、木別生條也。(3)岐、周文王の封ぜられる所であるが、王筠の繫傳校錄に、案岐山兩岐、故从支、乃義兼聲といっている。(4)翄、翼也。鳥の兩翼であろう。(5)汥、説文に水都也とあるが、渚と同じで、詩毛傳に渚小洲也とある。(6)妓、婦人小弱也（原作小物也、依洪頤煊讀書叢錄正）。(7)蚑、多足蟲也（一切經音義卷十二）等がそれである。そこで、鬾も鬼の小なるもの、卽ち小兒鬼の義であり、鬾の支は聲符であるのみならず、義をも兼ねる。經傳に見えるこの義を探すと、急就篇に射鬾の語が見えて、顏注に、射鬾、神獸名也、鬾小兒鬼也、射鬾言能射去鬾鬼とあり、文選東京賦の鬾蜮もそれである。[51]さらに、易林の、旦生夕死、名曰嬰鬼、及び前引漢舊儀に顓頊の三子中の、一居人宮室區隅、善驚人、爲小兒鬼とあるのは、何れも小兒鬼である。

以上を要するに、鬾の原義は小兒鬼であって、元來は惡鬼ではないのであるが、後に惡鬼に轉格したものと思われる。漢舊儀に人を驚かすというところにその契機があるが、漢舊儀以外に惡鬼の義に用いたものはない。

チ　魃

文選東京賦に、囚耕父於清冷、溺女魃於神潢の語があるから、魃もまた惡鬼の一であることが判る。注には女魃は旱鬼としている。説文には、魃、旱鬼也、从鬼犮聲といって、周禮赤魃氏の除牆屋之物と詩雲漢の旱魃爲虐とを引いている。物とは段注にいうように精物・鬼物の物である。これによれば、魃は詩にある如く、旱鬼の義となるというのであろう。しかし、周禮赤魃氏は牆屋に潛める鬼物を除くというのであり、旱鬼とは關係ないから、許愼が漫然と兩者を並擧しているのは支離といわねばならぬ。赤魃氏は今本周禮には赤犮氏に作って、序官鄭注には赤犮を捇拔と解し、鼃や蝎の如き牆屋にかくれた蟲豸を除くことを掌るとする。この鄭説は許解と同じでない。そこで、段注はこれを賈逵の説と見做している。小林氏は、鄭説を原始的意義をつとめて隱蔽せんとして語義を轉化させたものと見、段注が賈逵説というのは周官の學が杜子春より鄭衆と賈逵とに分岐し、前者を承襲したのが鄭玄であるから、これと異なる説は、これを賈逵の解と見たのであろうという。[52]すなわち、同氏は魃の原義は旱鬼で、捇拔はその轉義とするのである。しかし、旱鬼と捇拔と無關係でないことは、以下の考察によって明瞭である。詩の毛傳は魃を旱神とするが、鄭箋には、旱旣害於山川矣、其氣生魃、而害益甚という漢代的解釋を施している。また、山海經大荒北經には、有係昆之山者……有人衣青衣、名曰黃帝女魃、蚩尤作兵伐黃帝、黃帝乃令應龍攻之冀州之野、應龍畜水、蚩尤請風伯・雨師、縱大風雨、黃帝乃下天女曰魃、雨止、遂殺蚩尤、魃不得復上、所居不雨云々とあり、郭注に魃の音を旱妭の妭の

如しとするが、郝懿行の箋疏は後漢書李賢注によって、經文は妭に作り、注文は魃に作るべしとする。しかるに、説文には妭は婦人の美の意義とし、玉篇も美婦とするから、魃とは全然意義が異る。53 そこで、段注や王筠の句讀などは山海經の女妭を魃の假借字とする。54 魃・妭ともに犮に從うから、その通借は當然である。55 神異經には、南方有人、長二三尺、袒身而目在頂上、56 走行如風、名曰魃、所見之國大旱、赤池千里、一名狢、遇者得之、投溷中、乃死、旱災消也とあるのが、山海經に説くところと結局一致する。魃が旱神であることと、周禮赤魃氏の除牆屋之物とは一應義を異にするが、57 何れがその原義であるか。

魃の犮は説文に從えば單なる聲符に過ぎぬが、犮に從う字には共通した意義が見出せるのであって、既にここに注意した人もいる。すなわち、沈濤の説文古本考には、犮有草義、艸舍曰废、艸行曰跋といい、楊樹達は犮聲の字には根本の義あることを注意し、その例として「髮」「茇」「跋」の三字を擧げる。58 しかし、草の意義を有する犮聲の字は「废」「跋」二字に過ぎず、また楊氏のいう根本の意義も「髮」「茇」「跋」の三字に止まり、しかも髮の説文の根也の解については、段注もいう如く異議が存するので、これを犮の通義と見るのは孤證の譏りを免れぬ。思うに、犮の共通義は「根本」と無關係ではないが、「出」「除」「發」と考えられる。これ等の意義の存する所以は犮が發と同音であるによるものである。葉德輝の説文讀若考にこのことを注意して、「祓」「軷」「茇」の三字を擧げている。説文の中からその例を示すと、(1)祓、除惡之祭也。(2)軷、出將有事於道、必先告其神、立壇四通、樹茅以依神爲軷、既祭犯軷、轢牲而行、爲範軷。儀禮聘禮記の釋軷を古文は祓に作るが、二字通假。59 (3)茇、艸根也、从艸、犮聲、春艸根枯、引之而發土爲撥、故謂之茇云々。春になって、枯れた根をとるために土を撥く義、废と通假する。(4)炦、火气也。玉篇には氣上也。火氣の上昇の義。(5)拔、擢也。爾雅釋詁に盡也、廣雅釋詁に出也、また除也とある。茇・废と通假。60 (6)泧、滭泧風寒也（依段校）とあるが、䨏と同字で、詩采菽傳に、觱沸、泉出貌とある。(7)坺、坺土也、一臿土、謂

之坺（依段校）とあるが、臿土とは木部に、梠、臿也とあって、一梠の土の意義である。集韻に、亦作撥、耕起土也とある。土を掘りあげる義である。(8)鮁、鱣鮪鮁々。毛詩には發々に作り、韓詩に鱍々に作る。毛傳に發々を盛貌とするが、朱駿聲は尾掉皃で字亦作鮊として、荀子榮辱篇の鯈（儵の誤り）鮊者、浮陽之魚也（注、鮊字蓋當爲鮁）を引いている。61 浮陽の魚とあれば、魚の水の表面に浮び出る義であろう。(9)髮、根也。嚴可均の校議に「毛」字を脫するとするが、段注にもいう如く、頭上毛也と改むべきである。楊樹達は犮聲に根の義ありとして、段氏の解を疏漏と斥けるが、その説くところは髮を茇あるいは跋の假借と見るに過ぎぬ。説文が髮を根と解するのは如何なる根據に本づくか明瞭を缺く。嚴章福の校議議に校議の説を非として、根疑拔之誤、髮・拔同聲というのに從うべきであろう。玉篇には、首上毛也、廣韻十月にも、頭毛也、釋名釋形體には、拔也、拔擢而出という。莊子逍遙遊、窮髮の釋文引地理書に山以草木爲髮とあるが、草木が山から抜き出している意味と考えられる。人の身體から抜き出ているのが髮である。

これ等によって、犮の「出」「除」「發」の義は明白である。そこで、魃の犮にそうした意義の存するところよりいえば、赤犮氏の犮の假借字と見るべきであろう。すなわち、蟲豸の自ら埋れるものを除去する義である。とすれば、赤魃はもと赤犮に作るべきで、これが捇拔に同音假借し、更に鬼神化して魃となったのであろう。魃に旱鬼の存するのは、元來は牆屋の害物を除く魃が、やはり「雨を除く」義に轉化したものと考えられる。詩に既に旱魃爲虐の語の見えることを思えば、魃が旱鬼の義に用いられたことの古いのが判る。魃が鬼と犮とから成ることは、それがもと牆屋の害物を除く善鬼であったのが、旱鬼に轉化して惡鬼となったものと考うべきであり、ここにも善鬼の惡鬼への轉格が窺われる。

リ　魖

張衡の東京賦に殘夔魖與罔象とあるから、魖も惡鬼の一である。説文には、魖、耗鬼也、从鬼虛聲（原作耗鬼、依段校正）とある。耗は玉篇・廣韻ともに減とするが、詩雲漢、耗斁下土の釋文引韓詩に惡とし、後漢書章德竇皇后紀、息耗の章賢注も同樣であるから、耗鬼は卽ち惡鬼となる。一方、魖は、また説文では夔の説解の字となって、夔卽魖也（原作神魖也、依繫傳韻會正）如龍一足、从夂、象有角手、人面之形とある。これによれば、魖と夔とは全く同義となるが、魯語、木石之怪夔罔兩の夔は夒と同源の字、鬼と同一物で必ずしも惡鬼ではないから、62 夔と魖とはもと別物でなければならぬ。しかるに、文選甘泉・東京兩賦にはともに夔・魖連文しているために、夔と魖とを同一物と見る説文の注解をとる者が多い。王筠の句讀が「夔」字下に、漢書揚雄傳、捎夔魖而抶獝狂、文選東京賦、殘夔魖、孟康・薛綜、皆以爲兩物、蓋自昔相傳之説、然夔魖與獝狂對擧、獝狂無異訓、則夔魖亦非兩物矣、許君知其誤也、故辨正之曰、卽魖、謂賦之言夔魖、猶秋官蟈氏之言蜮黽矣というのは卽ちそれである。章太炎が説文の夔卽魖也を説いて、魖爲耗鬼、亦是獸屬、非神靈也63 というのも、結局兩者を同一物と見做したのである。夔と虛とはともに喉紐の字であり、64 夔魖は玉篇に夔䰢に、65 古文苑や王延壽の夢賦に夔䰠に作るが、䰢・䰠ともに虛の轉音と考えられ、皆同紐に屬する。夔は既に指摘した如く鬼と全く同字で、一足の解も鬼の形を具象化したものにほかならぬが、66 後に國語に見る如く、木石之怪の義が附加せられたために惡鬼の義に解せられ、魖と併言されるに到ったものであろう。ここにも鬼の惡鬼への轉格が窺われる。説文に夔が如龍と解せられるのは、卽ち鬼の龍變格の一證である。

ヌ　䰩

䰩は今本説文には見えていないが、鄭珍の説文逸字によれば、元應の一切經音義卷十二・二十に、勦説文作䰩、卷

十三に、勦説文作䰩、健也、卷五十九にも、勦説文作䰩、捷健也とあるから、元應當時の説文にはあったはずで、勦と同字に用いられていたことが判る。しかるに、玉篇には、䰩、輕剽爲害之鬼也、説文當云鬼捷貌とある。段氏などによれば、元應音義引廣雅にも䰩を捷とし（今本に見えず）、聲類には䰩を疾とする。段氏は蓋し後人が勦を以て䰩に代えて、説文の「䰩」字が亡んだものといっている。䰩・勦聲相近く同用されるに到ったものと考えられるが、玉篇に輕剽爲害之鬼というのは見通せぬ解釋であり、聲轉によって勦に用いられ、捷・疾の義となったのであろう。ただし、玉篇は何に本づいてかく解するか不明である。朱駿聲は驍・獟に假借し、䰩は獟の轉注としているから、67 䰩・獟・驍、皆一連の字と見るべきで、何れも惡鬼の義である。

ル　魋

魋は説文新附の字で、神獸也、从鬼隹聲とする。しかし、爾雅釋獸には、魋如小熊、竊毛而黄とあり、字林にも魋獸如熊、黄而小とあって、徐鉉の解とは大いに異っている。68 左傳に卆魋（鄭）・鴻駵魋・石魋（以上衞）・桓魋（宋）の名が見えているが、その義は何れも明瞭でない。また、魁に通じ、69 朱駿聲も指摘する如く椎・頧に通假する。70 しかし、魋の本字は倠とすべきで、程際盛の新附通誼に、案、左傳有向魋、攷説文倠字、曰、仳倠醜面、義與魋同、知倠卽魋矣というのは極めて卓見である。というのは、仳倠は鬼の醜面をいう連語であるからで、71 倠が醜面であることから動物鬼に轉化し、如小熊とか神獸とかの解が生じたのであろう。仳倠はまた鬼とも通假の字であるから、72 鬼――倠――魋の聯關が考えられる。魋が魁に通じ、鬼・魁も通音であることから見ても、このことが判るであろう。漢書陸賈傳に魋結箕踞の語が見えるが、注に服虔を引いて、今兵士椎頭髻也という如く、頭髮を結った形狀が恰かも仳倠の箕踞した形象と同じであることをいったものである。結局、鬼の魋への變遷は鬼の動物への轉格を示すものといえる。

ヲ　魈――夔

魈は說文には見えず、廣韻三蕭に、山魈出汀州、獨足鬼とある。魯語の、木石之怪曰夔蝄蜽の韋昭解に、木石謂山也、或言、夔一足、越人謂之山繰、或作𤢊、富陽有之、人面猴身、能言、或言獨足というが、雷浚の說文外編には𤢊は獿の俗體、𤢊・獿皆假借として、魈はまた夔の假借といっている。山繰は神異經・南唐記・荆楚歲時記には山臊に、抱朴子登涉篇には蚑に、酉陽雜俎諾臯記下には山蕭に作る。[73] 繰と魈とは字音相近く、臊・繰字形相類して通假し、[74] 臊・𤢊ともに喿聲の同音通假と考えられる。すなわち、夔――魈――繰――𤢊――獿となって、蕭もまた音轉の字に過ぎず、これによって鬼（――夒――夔）の動物鬼への轉格を知ることができる。

さて、山怪としての夔が元來鬼の轉格であることは屢々述べた。山海經大荒東經には、東海中有流波山、入海七千里、其上有獸狀如牛、蒼身而無角、一足、出入水則必風雨、其光如日月、其聲如雷、其名曰夔、黃帝得之、以其皮爲鼓、橛以雷獸之骨、聲聞五百里、以威天下とある。この形狀は De Groot も指摘する如く、[75] 全く龍のそれであるから、夔の龍轉格の具體例で、說文が夔を如龍とするのは正にそれであるが、國語では山怪として、水怪の龍罔象と並立させていることを注意すべきである。罔兩と罔象とは前述の如く語轉に過ぎないが、夔が龍へ轉格して同一視されることから考えると、夔罔兩は卽ち龍罔象でなくてはならぬ。そこで、國語の山怪・水怪の對立はもと一源であって、これが二者に分化したに過ぎぬ。

つぎに、山怪として夔のほかに狒がある。狒は說文の𦥑字がそれで、[76] 爾雅釋獸には狒狒を、如人被髮、迅走食人と解する。山海經北山經にはさらに、獄法之山……有獸焉、其狀如犬而人面、善投、見人則笑、其名山𤟹、其行如風、見則天下大風とある。[77] 爾雅郭注に、山海經海內南經の、長脣黑身有毛、反踵、交廣及南康郡山中、亦有此物、大者長丈許、俗呼之曰山都を引く。[78] 說文（𦥑字下）や周書王會篇などに北方では土螻[79]というとするが、山都は山繰（𤢊）であろう。神異經や述異記に狒の狀を形容して若木客山𤢊之類というのはその證である。北山經に山𤟹とするが、郝氏箋疏によれば、文選吳都賦の李善注には引いて「山」字なく、かつその劉逵注に、𤟹子猿類、猿身人面、見人則嘯という。𤟹は、夔が夒と同字で前に考察した如く猴に類すること、𤟹・夔音相近いことより考えて、夔の假借と考えられる。[80] かくて、夔・狒は一物となるが、魯語に夔・蝄蜽が並稱されて、蝄蜽が毛髮で長毛鬼である如く、狒もまた爾雅に被髮とあり、長毛であったと推測される。

さらに、弗・犮の通音[81]から考えると狒は魃であろう。魃は旱鬼で狒は全く別物となっているが、鬼・魃・夔と狒の關係から推せば、原義的には魃は狒と見て誤りないであろう。文選東京賦の薛綜注に、夔、木石之怪、如龍有角、鱗甲光如日月、見則其邑大旱といっている。見則大旱とあるからには旱鬼を意味していたことが判る。さすれば、夔・狒・魃も同一物であったはずであるが、かく異なるに到ったのは、やはり鬼神の分化轉格に本づくものと考えられる。

以上、惡鬼あるいは動物鬼として魑（螭・离）・魅・罔兩（罔象）・厲・魃・蜮（魊）・蚑・鬾・魖・䰻・魋・魈（夔）についてその原義を考察したが、これから導かれる結論は、以上の諸鬼はほぼ鬼・夔と通借關係にあるか、あるいは同義語である。これはかかる惡鬼あるいは動物鬼が大筋において鬼神から分化轉格せるものであることを立證するものであり、冒頭に論じた如き靈鬼 daemon としての惡鬼・動物鬼の發生過程を、古代中國にあっては文字表現上からほぼ語源的に究明し得ることを示すものでもある。そして、惡鬼・動物鬼の根源をなす鬼はもと祖神であって、善惡の價値づけ以前のものである。しかるに、古代未開人の信仰として、不可見のものはそれ故に、と角人に危害を與えるもの、恐るべきものと見做され易い。このことは既に冒頭に詳說したが、ここに鬼の惡鬼への轉格契機が潛んでいる。未開人にとっては目に見えぬ鬼神の作用ほど恐怖の對象となるものはない。殊に自然の作用としての脅威・恩惠は屢々鬼神の作用と結びつくが、中國上代民族の活動領域であった黃河の領域を襲った自然の暴威が、鬼神の人間に對する意思表示と考えられたのであろうことは想像に難くない。

たとい、自然神が祖神――鬼神とは別個に要請されたとしても、かかる自然神は何等かの意味において祖神と關聯を有するものであったであろう。このことは天神即ち上帝の原始的意義に徵しても明かである。[82] かかる自然の脅威に對する人間の恐怖は結局、鬼神という、元來は人間界に幸福を齎し、子孫を庇護すべき神格をして逆に恐るべき對象たらしめ、人間をして務めてこれより遠ざからんとする態度をとらせるに到ったものと考えられる。そして、かかる鬼神に對する消極的・拒否的態度は、益々鬼神をして人間にとって不利な存在たらせることとなる。そこで、これに對する可及的な宥和的態度を助長させるのである。宗廟建設の動機は祖神に對する好意的態度に出るものであろうが、一面かかる恐怖に本づく鎭禳・宥和にあることも否定できないであろう。鬼神に對するかかる矛盾した態度と觀念とが矛盾のままに並存して、中國民族の精神生活を支配して來たのであって、詩・書に見える鬼神や上帝の思想が遺憾なくこの間の消息を示している。さらに、こうした恐怖の觀念は憎惡の觀念を導出する。恐るべきものは恐るべきが故に憎むべきものに轉化し易いが、ここにも鬼の惡鬼轉格の可能性が存するわけで、鬼に關係ある文字あるいは連語がかかる恐怖・憎惡の意義に用いられるのは、ここにその理由がある。[83]

三　文獻に見える惡鬼の綜合的敍述

上述と重複するものも多いが、惡鬼または動物鬼を綜合的に述べたものとして、(イ)國語魯語、(ロ)莊子達生篇、(ハ)漢舊儀、(ニ)張衡東京賦、(ホ)馬融廣成頌、(ヘ)續漢書禮儀志がある。その各々について考察を加えることとする。

イ　國語魯語

魯語に季桓子に對えた孔子の語として、丘聞之、木石之怪曰夔蝄蜽、水之怪曰龍罔象、土之怪曰墳羊の語が見えている。この文で注意すべきことは、第一に本來鬼神と同義である夔が既に山怪として蝄蜽などと同列に扱われていること、第二に同源・同一物であるはずの夔蝄蜽と龍罔象とが對立的に考えられていること、第三に怪力亂神を語らぬはずの孔子の語として「怪」が語られていることである。尤も、季桓子が井を掘って得た土缶の中の羊を狗と詐ったの對して、孔子は丘聞之――卽ち故事として對えたのではあるが、子不語怪力亂神の原則に乖違することに相違ない。これ等の點を綜合して考えると、これが孔子の言であるか怪しく、後人の僞託ではないかとの疑念を懷かせる。墳羊の語についてはホで考察する。

ロ　莊子達生篇

つぎに、莊子達生篇に齊の皇子告敖が桓公の問に對えた語が見える。桓公曰、然則有鬼乎、曰、有、沈有履、竈有髻、戶內之煩壤、雷霆處之、東北方之下者、倍阿・鮭蠪躍之、西北方之下者、則泆陽處之、水有罔象、丘有峷、山有夔、野有彷徨、澤有委蛇がそれである。すなわち、告敖に據れば、(イ)沈（[illegible]）[84]の鬼として履、(ロ)竈鬼としての髻、(ハ)厠所鬼として雷霆、(ニ)家の東北方の神として倍阿・鮭蠪、(ホ)西北方の泆陽、(ヘ)水神の罔象、(ト)丘神の峷、(チ)山神の夔、(リ)野神の彷徨、(ヌ)澤神の委蛇である。この中で(ヘ)と(チ)とだけが魯語に見える。(イ)の履は高亨は厲の假借字とするが、さらに司馬本に漏に作ることから考えて魍魎の魎と通じ、下文の髻と相應ずることは、既に考察したところである。[85] (ロ)の髻は釋文引司馬注に、竈神著赤衣、狀如美女といい、郭慶藩の集釋に史記孝武本紀索隱引司馬本も髻を浩に作って、

浩、竈神也、如美女衣赤というのを引く。馬敍倫の義證は玉燭寶典に髻に作るのを髺の譌字と見、說文は髺を髮貌とするが、浩と聲が近く、浩はまた涪の譌ならんと推定している。しかし、何れにしても竈神とは關係ない。そこで、馬氏は竈神が老婦と關係あることを證左として、髮との聯關を說明している。しかし、更に一步を進めた高亨に從って禼の假借と見るのが適解であろう。[86] 高氏は說文に本づいて禼を蟲と見ているが、その古文の禼が髮・頭・足の形象であることは王筠が指摘している。[87] そして、禼は爾雅釋文に、狒字又作𥝋、或作禼というから、狒と同字でもある。して見れば、前の考察からして禼はもと鬼と關聯あることが判る。(ハ)雷霆は門戶內の糞壤の中にいるもので、天にある雷霆とは別であるが、何故に同名となっているか、あるいは前者は後者の轉格であるか、不明である。成玄英の疏にも、門戶內糞壤之中、其間有鬼、名曰雷霆というのみである。馬敍倫は、山海經海內東經、雷澤中有雷神、龍身而人頭、鼓其腹、在吳西の雷神であろうとする。龍身而人頭というのは、前に述べた鬼の變化せる龍の形狀と見ることができる。しかし、馬氏のいう如く、これが果して告敖のいう雷霆であるかは遽かに斷定し難いが、もし馬氏說に從うならば、これも鬼の轉格と考えられる。雷が厲と音近く、雷・霆疊韻で、聲韻上の關聯なしとしない。(ニ)の倍阿・鮭蠪については、司馬注は單に神名とするのみでその狀を詳かにしないが、馬敍倫は倍阿を爾雅釋蟲、蛶螪何の螪何であるとしている。郭懿行の義疏に蟡を螪に改める。玉篇に蚵蠪を蚸易とし、集韻にも螪何を蚸易の類としているから、純然たる動物鬼であることが判る。鮭蠪については、釋文引司馬注には、鮭蠪、狀如小兒、長一尺四寸、黑衣赤幘大冠、帶劍持戟といっている。恐らく當時の俗說に本づくものであろうが、人の形相を具えた鬼神を彷彿させるものがある。しかし、馬敍倫は、鮭字見山海經、郭璞以爲鯸鮔、王念孫謂、卽河豚、非能躍者、當從一本作蛙、正字又當作鼃、鼃爾雅屬魚類、故字遂安魚、而與河豚混矣、蠪、說文曰、丁螘也、郝懿行謂、丁與朾同、頳・朾音近、此螘赤駁、故以爲名、而廣雅釋魚、苦蠪・胡猛、蝦蟆也、此鼃・蠪連類、疑當如廣雅說爲蝦蟆、古說蚸易能變化、蝦蟆能升天吐

雹、故以爲神耳といっている。馬氏は鮭と蠪とを別個に解釋して、後者が蝦蟆であるから一連の熟語として蝦蟆と解するのである。さらに、想像を逞しくすれば蠪は苦蠪、卽ち疴瘻ではないか。疴瘻の形狀は蝦蟆に類するからである。蚸易の倍阿はその形狀が蛇に似るが、龍蛇・蚸易がともに rain charm として、古代中國民族にとって最も必要であり、また生活の脅威でもあった雨の神とされていたことは白鳥淸氏が指摘するが、[88] 蝦蟆も同樣 rain charm である事例は未開社會に少くない。莊子のこの文でも、やはり雨に關係ある雷霆・倍阿・鮭霆が、下文に彷徨（龍）・委蛇と並列されていることは注意すべきである。(ホ)泆陽については、釋文に司馬注を引いて、豹頭馬尾、一作狗頭、一云神名也というが、馬敍倫は、山海經大荒南經、南海之外、赤水之西、流沙之東、有獸、左右有首、名曰跊踢、畢沅謂、莊子泆陽卽此、朱亦芹謂、國語周語夷羊在牧、韋注、夷羊神獸、夷乃泆之平聲、易說卦、兌爲羊、鄭作陽、則羊與陽通、夷羊卽泆陽也といっている。泆陽・跊踢・夷羊、皆音轉の字である。羊は元來惡鬼辟除の靈獸とされているが、[89] 次項に說く虎と同樣、また惡鬼としても用いられたものと思われる。(ヘ)罔象はすでに考察した。(ト)丘神の峷は釋文引司馬注に、狀如狗、有角、文身五采というが、高亨はもと禼に作ったのが形近いために譌變したものとする。禼は前に考察したが、水神の罔象と相對的な丘神が禼である。(ト)山神の夔 (チ)野神の彷徨については、馬敍倫は方相の毆つ方良（東京賦にも見える）で、卽ち罔兩とする[90]（罔兩の項、參照）。(リ)澤神の委蛇は勿論蛇神であるが、山海經海內經に、有神焉、人首蛇身、長如轅、左右有首、[91] 衣紫衣、冠旃冠、名曰延維、人主得而饗食之、伯天下とあって、郭注に延維を委蛇と音している。莊子の本文にも下文に皇子の語として、委蛇、其大如轂、其長如轅、紫衣而朱冠とある。委蛇には語轉の字が多い。馬敍倫は前揭の延維及び管子に見える登山の神の俞兒を擧げ、委・延・俞皆喉音、兒・蛇皆舌音、兒・維支・脂聲近也と、その通假の理を說明している。その他にも逶迤・威夷・逶夷・倭蛇・逶蛇・禕隋・逶隋・委佗・委它・隇陜・威遲などがあるが、[92] 旣に委蛇の本義から離れて道路の長さの形容となっている。[93] 委蛇の原義

は勿論蛇の長い義であろうが、蛇や蚸蜴などの爬蟲類が死靈の巢窟となった最初の動物とされる事例は少くない。[94] 以上、莊子達生篇に見える十の鬼類について考察したが、これ等の鬼類は概して鬼神と關聯を有するものが多い。このことを宗教學的見地より見れば、かかる惡鬼・動物鬼が鬼神より分化せることを示唆するものといえよう。[95]

八　漢舊儀

惡鬼を羅列した第三の文獻に漢舊儀がある。周知の如く、本書は既に亡んでいるが、諸書に引用されているものによってその內容を窺うことができる。すなわち、續漢書禮儀志注引に、顓頊氏有三子、生而亡去爲疫鬼(イ)、一居江水、是爲虎(ロ)、一居若水、是爲罔兩蜮鬼(ハ)、一居人宮室、區隅漚庾(ニ)、善驚人小兒（以上、謂之逐疫條下）とあり、また、方相帥百隸及童女、以桃弧・棘矢・土鼓、鼓且射之、以赤丸五穀播灑之（以上、執大儺條下）とあるのがそれである。前條は文選東京賦の李善注にも引用されているが、稍文を異にして、昔顓頊氏之有三子、已而爲疫鬼、一居江水爲瘧鬼、一居若水爲罔兩蜮鬼、一居人宮室區隅、善驚人、爲小鬼、於是以歲十二月、使方相氏蒙虎皮、黃金四目、玄衣丹裳、執戈持盾、帥百隸及童子、而時儺以索室中、而毆疫鬼也となっている。[96] 段玉裁も指摘する如く、この文には脫字がある。[97] 小林太市郎氏は、一居宮室隅、是爲臾區、善驚人、小兒鬼也と改める。[98] 臾區は容區と通借する。史記封禪書に、黃帝得寶鼎宛朐、問於鬼臾區、……鬼臾區號大鴻の語があり、漢書藝文志兵書略にも鬼容區三篇があるから、臾區と改めるのは正しい。禮儀志注引の虎は李善注では瘧鬼となっている。小林氏は李善の意識的改字と見るが、虎・虐字形類似し、そして上文に疫鬼の存するところから、虐を瘧と無意識的に誤ったのであろう。

さて。(イ)疫鬼はいうまでもなく疫病の鬼で、左傳昭公七年などにも見える如く、人に憑いて疫病の原因となる鬼である。醫術の發達を見ない古代社會において、疫病の原因を惡鬼の所業と見るのは當然の現象である。[99] 玉篇に疫を癘

鬼とし、釋名釋天に、疫役也、言有鬼行役とあるのは皆その意である。(ロ)虎はこのばあい、勿論動物鬼であるが、また惡鬼を斥ける善鬼として風俗通・山海經海外經などに見えるから、善惡兩鬼に用いられていたことが判るが、[100] 薛尙功、鐘鼎款識の虎方彝條下に博古圖を引いて虎方猶鬼方としている。說文が虤を、鬼兒、从鬼虎聲とするのも、虎と鬼との關聯性を示す一證となし得よう。すると、虎が惡鬼として扱われるのも、やはり鬼の惡鬼への轉格例と考えられる。(ハ)の罔兩・蜮鬼については既に述べた。(ニ)臾區を小林氏は莊子達生篇の鮭蠪がその狀小兒の如しとあるところから、恐らくその類であろうとするが、詳細は判らない。[101] 強いて臆測すれば、臾は鬼の譌字であろう。もしそうであれば、臾區は鬼區となるが、鬼區は卽ち鬼方である。鬼方の惡鬼が轉化して室內鬼となったものと考えられるが、想像に過ぎぬ。漢志に見える鬼容區は素問にも鬼臾區天元大紀論が見えるが、陰陽說に本づく兵家に屬する。臾區卽鬼區の示唆とも考えられる。

二　張衡東京賦

つぎに、張衡の東京賦には方相に逐われる十惡鬼の名が見えている。すなわち、爾乃卒歲大儺、毆除羣厲、方相秉鉞、巫覡操茢、侲子萬童、丹首玄製、桃弧棘矢……捎魑魅(イ)、斮獝狂(ロ)、斬蜲蛇(ハ)、腦方良(ニ)、囚耕父(ホ)、於淸冷、溺女魃(ヘ)、於神潢、殘夔魖(ト)與罔象(チ)、殪野仲(リ)、而殲游光(ヌ)、八靈爲之震慴、況鬾蜮與畢方がそれである。文意から推して、八靈（李善注に八方之神とする）と鬾蜮・畢方とは惡鬼の列には入っていないものと考えられる。(ロ)獝狂は薛綜注に惡戾之鬼名というのみであるが、[103] 續漢書禮儀志劉昭注引埤蒼や漢書揚雄傳蕭該音義引字林には無頭鬼としている。しかし、獝狂が何故に惡鬼であり、無頭鬼であるか、これだけでは判らない。獝狂は玉篇には蟜狂に作るが、蟜蟥の音假文字と考えられる。[104] 說文「蟥」字條に蟜蟥以翼鳴者といい、爾雅釋蟲にも蛂蟥蛢也とあり、更に考工記梓

人、以翼鳴者の注に發皇屬とあるから、蟜蟥・蛂蟥・發皇、皆一連の互通音である。狂・皇古韻同部であり、蟥を蝗に作る如く、黃・皇同音であるから、獝狂は蟜蟥に作るとともに遹皇・潏湟に、轉じて聿皇に、更に勃皇に作る。[105] さて、「蟜」「蟥」の二字について、說文は蛢とともにそれぞれ蛂蟥と解しているから、この二字は雙聲連語である。[106] さして見れば、蟜蟥は遹字の緩聲と見ることができ、蟜・蛂ともに入聲に屬して字音が近いことからは、蛂蟥は卽ち蛂と考えて誤りないであろう。しかして、蛂は魃の假字ではないかと思われる。[107] 虫部と鬼部との通用は、螭・魑と蜮・魊の同用がその例である。そこで、蛂蟥は蛂、また魃でなければならぬ。すなわち、

獝狂 ─→ 蟜蟥 ─→ 蛂蟥（發皇）─→ 蛂 ─→ 魃

となり、獝狂は魃と同源の連語と考えられる。ただし、東京賦下文の女魃の語から見ると、旱鬼の原義でないことは明かである。埤蒼・字林が無頭鬼とするのは、何か根據がありそうに思われるが、立證資料を缺く。强いて臆測すれば、獝は趫に通じ、趫は說文に驚走とある。また、獝狂は矞皇に通じ、太玄經、交の首辭、矞々皇々の注には、物長春風之聲貌也とある。狂走は鷩飛（雷浚前揭說）の義であるから、疾走して姿を見せない義と見れば、太玄の注とも全然無關係ではない。遹皇・潏湟・聿皇がほぼ鷩飛と類義であるのも當然である。そこで、かく聲あって姿を見せないことから、無頭鬼の說が起ったのではないかと考えられる。[108] (ホ)の耕父については、李善注にも引くように、山海經中山經に、又東南三百里曰豐山、……神耕父處之、常遊淸冷之淵、出入有光、見則其國爲敗と見えている。玉篇には畊に作り、神名とあるが、後漢書郡國志劉昭注引南都賦注に耕父を旱鬼とし、またその禮儀志注引東京賦注にやはり同樣の語が見えるが、今注にはない。[109] 耕父と女魃との並列から見ると、女魃の意義からの類推に過ぎず、旱鬼なる理由が判然しない。耕父が何等かの表音字であることは想像に難くないが、その原語は不明である。(リ)野仲及び(ヌ)游光については、また薛綜注に惡鬼とし、後漢書馬融傳注にも、神也、兄弟八人とあるのみで、その原義は判然しない。

廣雅釋天には游光は火神となっている。しかし、王念孫の疏證にも引用する如く、法苑珠林六道篇畜生部之餘には王子を引いて木精を遊光とするから、薛綜注・馬融傳注と併せて三說各々異なるが、何れがその原義であるか、これだけでは明かでない。しかし、この二語も何かの表音字であることだけは想像できる。惡鬼ではないが、魃蝁と畢方については前に述べた。[110]

ホ　馬融廣成頌

後漢書馬融傳所見の廣成頌にも方相逐疫のことが見える。詔靈保、召方相、驅厲疫(イ)、走蜮祥(ロ)、捎罔兩(ハ)、拂游光(ニ)、枷天狗(ホ)、緤墳羊(ヘ)がそれである。この六鬼のうち、前述に見えないのは天狗と墳羊とだけである。[111] (ホ)天狗については、小林氏も指摘する如く、山海經西山經に見えていて、又西三百里曰陰山、……有獸焉、其狀如貍而白首、名曰天狗　其音如榴榴、可以禦凶とあり、郭璞の圖讚に、乾麻不長、天狗不大、厥質雖小、攘災除害、氣之相王、在乎食帶といっているが、呂氏春秋季春紀・史記封禪書・十二諸侯年表・風俗通祀典篇などにも蠱を門に磔りつけて惡を禦ぐことが出ている。狗が鋭敏なる感覺を以て家人を保護するということは、古代一般の現象であるが、[112] 本文の天狗はそれとは異り、逆に惡鬼の義に用いられている。

墳羊は既述の如く、國語魯語下では土之怪となっており、韋解に唐固說を引いて雌雄不成者としている。史記孔子世家・淮南子氾論訓・馬融本傳・張衡傳などにも同樣の語が見えるが、注は皆魯語說を襲い、馬融傳注は其形似羊といっている。墳羊にはつぎの如き異字がある。羵羊――廣雅釋天・說苑辨物篇・僞孔子家語辨物篇、賁羊――搜神記十二。朱起鳳の辭通には、羵羊狀與羊類、故字从羊、以得之土中、故又从土作墳、賁乃羵之省といっている。唐固が牡とも牝ともつかぬ妖怪というのは何に本づくか判らないが、恐らく當時の俗說であろう。墳を羵に作るのは朱起鳳のいう

通りであろうが、說文には羵はなく、羒があって牡羊也（原作牂羊也、依段校正）となっているから、羵は下の「羊」字による後人の改易と思われる。そこで、土之怪が何故に羊であるかという疑問が起る。魯語の原文によると、魯の季桓子が井を穿って土缶の如きものを獲たところが、その中に羊がいた。このことについて、井を穿って狗を獲たと詐る季桓子の問に對して、孔子は「自分の聞くところでは羊である、土之怪を墳羊というから」といった。つまり、季桓子の詐りを許さなかったのである。[113] これによれば、孔子の當時、既に土之怪を墳羊と稱していたこととなる。De Groot はこれを grave-goat と見、羊に似た蝹が埋葬死體を食うという信仰と結びつけて述異記を證據とするが、[114] 說得力に乏しい。國語の說話は單なる諷示に過ぎず、[115] 羊は動物の羊でなくて、象徵的なものではないかと思われる。とすれば、墳羊の羊は本字でなく、祥の假字と見るべきではないか。徐灝の段注箋が「羊」字條下に、古無祥字、假羊爲之といっているのはそれである。この意味から、墳羊は墳祥と見るべきで、羊・祥偶々音の類似するところから、羊を文字通りに動物の羊に解したものと思われる。季桓子に對する孔子の言葉は祥の羊をもじった諷示の言と解すべきであろう。そして、唐固・馬融傳注などは皆これを知らず、實名の羊と解したものと考えられる。廣成頌の蜮祥の祥であり、これに對して、墳羊は墳の祥であろう。墳羊が實名の羊と解せられるに及んで、墳もまた羵と譌變したもので、墳が正字であることはいうまでもない。尤も、羊が狗とともに惡鬼を祓うために用いられていたことは、詩生民の取羝以軷の語によっても窺われるし、山海經や郭璞の玄中記などにも散見しているから、[116] 惡鬼と無關係ではない。ところで、墳羊の如上の意味から考えると、多少武斷ではあるが、天狗も實物の狗の義でなく、天鬼の假字ではないか。天鬼は必ずしも惡鬼ではないが、それが轉化して惡鬼となったものと考えられる。というのは、句の音は九に通假する。淮南子墬形訓に句嬰氏の語が見えるが、その高誘注に九嬰北方國とあるのは卽ちその證である。また、鬼が九と相通ずることは、王國維の指摘する如く、[117] 鬼侯が九侯に作られることによって明かである。して見れば、句

に從う狗を鬼の假借と見ることも不可能ではないであろう。そこで、墳羊を土怪とすれば、天狗は卽ち天妖であろう。

ヘ　續漢書禮儀志

最後に、續漢書禮儀志の大儺の條にも方相に倣って疫鬼を逐う十二神の名と、これに逐われる惡鬼十とが並錄されている。すなわち、先臘一日、大儺、謂之逐疫、其儀、選中黃門子弟、年十歲以上十二以下百二十人、爲侲子、皆赤幘皁製、執大鼗、方相氏黃金四目、蒙熊皮、玄衣朱裳、執戈揚盾、十二獸有衣毛角、中黃門行之、冗從僕射將之、以逐惡鬼于禁中、……於是中黃門倡、侲子和曰、甲作食殈(イ)、胇胃食虎(ロ)、雄伯食魅(ハ)、騰簡食不祥(ニ)、攬諸食咎(ホ)、伯奇食夢(ヘ)、强梁・祖明、共食磔死(ト)、寄生委隨食觀(チ)、錯斷食巨(リ)、窮奇・騰根、共食蠱、凡使十二神追惡凶、……因作方相與十二獸儛、嚾呼周徧、前後省三過、持炬火、送疫出端門というのがそれである。まず、(イ)殈は凶で、說文は惡とする。山海經北山經に、譙明之山有獸焉、名曰孟槐、可以禦凶とあり、郭注は辟凶邪氣也と全く抽象的に解しているが、論衡訂鬼篇に、故凶禍之家、或見蜚尸、或見走凶、或見人形、三者皆鬼也、或謂之鬼、或謂之凶、或謂之魅、或謂之魑、皆生存實有、非虛無象類之也、……凶魅有形、故執以食虎、案可食之物、無空虛者、云々というのによれば、單なる抽象概念でなく、具象的惡鬼の一に數えられていたことがわかる。この點は(ニ)不祥[118]についても同樣である。小林氏も指摘する如く、漢書藝文志雜占十八家中に執不祥劾鬼物八卷があるが、不祥が鬼物と同列に置かれていることは、如上の事實を立證するものである。その具象的な內容は窺知することができないが、これが後に抽象的概念に轉化したことだけは否定できない。(ホ)咎も同樣で、說文には、咎、災也、从人各、各者相違也というが、咎が抽象的な災の意に解釋される以前は、必ず災禍を齎す具象的存在であったであろう。(ヘ)夢については、周禮占夢の

歳末儺にも敺われることが見えて、季冬……乃舍萌于四方、以贈惡夢、遂令始難敺疫とある。惡夢のみならず、吉夢もまた一般に鬼神の作用と考えられたのであろう。[119] 説文には夢を不明也とし、詩正月の視天夢夢の夢は馬瑞辰の毛詩傳箋通釋には芒の假音字とするが、韓詩説は惡皃と解し、爾雅釋訓にも夢夢を亂とする等、皆、夢を不吉とする思想を前提とする訓詁である。さらに、説文新附の字に魘があって寱驚とするが、廣韻五十琰には睡中魘と解し、厭を魅とする。伯奇の食う夢は惡夢の鬼であろうが、夢そのものが鬼の作用と考えられていたのである。[120] (ト)磔死については、つぎに見える蠱の説文に、梟磔死之鬼、亦爲蠱（原作梟桀、依段校正）という。段注に、梟當作県、斷首倒縣磔辜也、殺人而申張之也、强死之鬼、其寃魄能馮依於人、以爲淫厲というのによれば、[121] 縣磔された非業の鬼である。(チ)觀は小林氏は太平御覽巻八八六引白澤圖、故井之精、名觀、狀如美女、好吹簫、以其名呼之、即去の觀とし、毒虫之蠸と關係のあるものとするが、古井の精ではあまりに特殊であり、寧ろ鸛に讀むべきであろう。説文に、鸛、鸛專、畐蹂如鵲、短尾、射之、銜矢射人とある。[122] 矢を以て射れば、逆に之を銜んで人を射るというから、明かに怪物である。[123] (リ)巨については、小林氏は史記封禪書に見える巨公の前身、あるいは日本の安倍晴明に僞託される簠簋內傳に見える疫鬼の王である巨旦であろうとするが、[124] 寧ろ距の假借と見るべきではないか。凡そ、「巨」に從う字は皆「曲」「止」「大」などの意義があるが、距も拒と通じて曲の義より轉じて「敵」の義が存することは、荀子仲尼篇楊倞注に見えている。また、釋名釋形體に、鐖曲頭曰距、距矩也、言曲似矩也の語が見え、後漢書馬援傳、旅距の注に不從也とするより見れば、やはり曲惡なる惡鬼の一種であろう。山海經南山經に、南次二經之首曰柜山、……有獸焉、其狀如豚、有距、其音如狗吠、其名曰貍力、見則其縣多土功……とあるが、この距は巨で、これが抽象的意義に轉じて、前掲の如き解が生じたのであろう。とすれば、巨は凶咎と同じく觀念的な鬼である。(ヌ)蠱は説文に腹中の蟲として、左傳昭公元年の文に本づき、春秋傳曰、皿蟲爲蠱、晦淫之所生也といって、从蟲从皿、皿物之用也とする。契文にも亞藏十二・三亞拾十三・十亞京都四五四Aなどに作って、正に皿に蟲を載せた形象である。[125] 林義光の文源に、按腹中蟲、由飲食而生、皿盛飲食者也、从皿中蟲というのはその意である。徐灝の段注箋に引申して、粗惡・不堅固から更に人を害し惑わす意となり、史記封禪書索隱引樂彥云、左傳皿蟲爲蠱、梟磔死之鬼、亦爲蠱、凡其明證、迷惑人曰蠱、蓋謂其如鬼如蜮也という如く、人を困惑せしめる惡鬼ともなる。左傳昭公元年に醫和が晉侯の疾を視た時の語として、是謂近女、生疾如蠱（依經義述聞正）、非鬼非食、惑以喪志、……天有六氣、……淫生六疾、……淫則生內熱惑蠱之疾、今君不節不時、能無及此乎、……（蠱）淫溺惑亂之所生也、於文皿蟲爲蠱、穀之飛、亦爲蠱、在周易、女惑男、風落山、謂之蠱、皆同物也といっている。醫和の蠱に對する見解は如鬼如蜮という徐灝などの見解に比較すれば頗る抽象的であるが、山海經南山經に、鹿吳之山……有獸焉、名曰蠱雕、其狀如雕而有角、其音如嬰兒之音、是食人というのは、蠱が惡獸であることを示す。發展的には、かかる蟲・獸の具象的な鬼から引申して淫亂の氣という抽象的な概念となったもので、恰も前に引用した劉向が蜮を以て淫女惑亂の氣の生ずるところとするのと同軌と考えられる。

四　結語

以上、文獻に見える惡鬼や動物鬼などの總合的敍述について、語源的考察の面から分析した。それ等を分類すると、

	人鬼の類	動物・鬼	觀念鬼
國語		夔罔兩・龍罔象・墳羊	
莊子	履・髻・雷霆	倍阿・鮭蠪・泆陽・罔象・峷・夔・彷徨・委蛇	
漢舊儀	疫鬼・臾區	虎・罔兩・蜮鬼	
東京賦	耕父・女魃・夔魖・野仲・游光（？）	螭魅・獝狂・魃蛇・方良・罔象	
廣成頌	厲疫・游光	蜮祥・罔兩・天狗・墳羊	
續漢書	磔死	虎・魅・觀・蠱	凶・不祥・咎夢・巨

これは極めて概略的な分類で、嚴密にいえば、夔・蜮の如きはもと鬼と同類であるから人鬼に屬すべきものであり、また疫鬼・野仲・游光・罔兩（罔象・方良）等は元來觀念鬼的傾向が濃厚であるが、續漢書に見えるようなのは、更に觀念化的傾向が强いものである。尤も、鬼もある意味では觀念的なものといえよう。王充の論衡訂鬼篇に、凡天地之間有鬼、非人死、精神爲之也、皆人思念存想之所致也というのは、漢代的記述としてそのことを傳えるものであるが、原始的な鬼はいうまでもなく、具象的・有形的なものである。その抽象化・觀念化が、かかる概念構成の可能な思惟能力の發展を前提とすることは勿論である。かくて、抽象化された觀念鬼も、結局は具象的な惡鬼・動物鬼と同様、人間界に疫疾を齎し、種々の不祥を及ぼすものとなる。前引醫和の言や劉向が蜮を淫女惑亂の氣と考えるが如きは、皆その類である。かかる鬼神の觀念化は漢・魏・六朝・隋・唐を經て宋代になると、鬼神論としてとり上げられるに到った。思想の發展過程からいうと、まず人鬼の無形的要素が、人間世界の害惡と自然の災害との原因をその作爲に歸せしめて、ここに惡鬼——厲によって代表される——の思想が生じ、人間生活に同じく外面的災害を與えるものとして動物が存するために、惡鬼が動物的性格をもつものとして動物鬼に轉格したのであるが、かかる思考が補正されるとともに、人間の內面的・精神的な災厄が觀念化して、ここに觀念鬼の構成を見るに到ったものである。そこで、觀念鬼はいわば無形的惡鬼と有形的動物鬼とが止揚されたものと考えることができる。

さらに、前掲表中の諸鬼について、表現上の轉化關係を總合的に考察して概括的にいうことが許されるならば、形・音・義の三要素を包有する中國文字の特異性を生かした相關的追求によって、惡鬼の多くが唯一の祖神「鬼」からの派生轉格であることが認められる。この事實はこれが一般宗教思想發展の論理とも符合することを示すものである。

註

1 本書「古代中國における靈鬼觀念の成立」。

2 以上、宇野圓空『宗教民族學』二七七―二八二頁に據る。同氏『宗教學』『宗教學通論』の所説もほぼ同じ。

3 宇野氏、前掲書、二三八―九頁。なお、この惡靈の起源を死者に對する恐怖から説明するものに J. G. Frazer : The Fear of the Dead in Primitive Religion, London, 1933, vol. I, Lect. I. がある。

4 Sir J. Lubbock : The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man, London, 1870, vol. V. p. 22. 殷・周代に周圍の民族を呼ぶのに鬼方あるいは獸類の稱を以てすることにもこの心理が認められる。なお、前論、參照。

5 Hastings : Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. I. pp. 425～467. "Ancestor worships and Cults of the dead" の

項の W. Crooke の序論にも指摘する通り、死者の生者に對する態度についての宗教學者の見解に二通りある。すなわち、(イ)友好的な態度を主張するもので、トーテム學派に屬する R. Smith や Jevons 等の力說するところである。(ロ)非友好的態度を主張するもので、Jevons が肉親の Ghost は友好的であるが、他人のそれは惡意的とする等がそれである。そして、Crooke 自身は死者に對する親近の態度を以て最も原始的と考えている。

6 『書』『詩』において、祖神が福善・禍淫の主體となるほか、『左傳』等においても、たとえば莊公三二年に、秋七月、有神降于莘、惠王問諸內史過曰、是何故也、對曰、國之將興、明神降之、監其德也、將亡、神又降之、觀其惡也、故有得神以興、亦有以亡、虞・夏・商・周皆有之云々というのは、神が利益と同時に害惡を齎す可能性を有することをいったもので、昭公七年に鄭の子產の語として、伯有猶能爲鬼乎とあるのは、evil spirit としての鬼を意味するものである。後引の如く、De Groot はかかる鬼神の二面の原因を陰陽觀念に歸するが、贊成し兼ねる。

7 本書「中國における祖神崇拜の原初形態——鬼の本義——」參照。

8 前に引用した J. Lubbock の所說がそれである。

9 このばあい、未開社會の封鎖性が考えられる。未開社會における自己部族の人間のみを人間と考え、異なる風習を有する他部族を巨人・惡鬼の如き怪物と見、あるいは神とも動物とも見る考え方は部族統一意識の象徵と考えられる（姬岡勤氏『未開社會の構造』八七頁）。山海經に見える思想は正にそれであり、もと人の舞う形象である「夏」が說文に、中國之人也と解されるのも、この原則に本づくものと考えられる。

10 E. B. Tylor.: Primitive Culture, 1913, vol. I, p. 469 にもこのことを指摘している。

11 De Groot: The Religious System of China, Leide, 1901, vol. IV, p. 251.

12 De Groot: ibid., p. 269.

13 宇野氏、前掲書、二三六頁。

14 宇野氏、前掲書、二四八頁。

15 「离」字について、沈濤の『說文古本考』に、此卽离魅之离、魑乃离之俗字、經典每假螭爲离というのがそれである。

16 『文選』「南都賦」、憚夔龍兮、怖蛟螭の李善注は魯語に本づいて、夔を一足獸と解するが、夔龍・蛟・螭をともに水獸と見るべきであり、夔龍は鬼龍で鬼の龍化を示す語と考えられる。本書「『龍』考——祖神の動物轉格の一例」、參照。

17 唐蘭は地螾を『史記』「封禪書」の、黃帝得土德、黃龍地螾見によって地螾の誤りで、契文𠃌の假借字が螾であるとし、『呂覽』「應同」篇に、黃帝之時、天先見大螾・大螻とある「大螻」の二字もまた注文を本文に誤入したものとし、𠃌の本義については螾の象形とする（『天壤閣甲骨文存幷考釋』四〇葉）。

18 傅雲龍『說文古語考補正』に、按地螻爲螭之聲轉、李善注南都賦引說文、蛟螭若龍而黃、蓋衍蛟字、字林螭若龍而黃、北方謂之地螻、正與許同、……呂覽擧難篇、螭食乎淸、而游乎濁、注、螭龍之別也という。螭は彲にも作る。『史記』「齊世家」、西伯龍彲の索隱に、餘本亦作螭字とある。中島竦氏『書契淵源』第四帙下、一九四葉に、离は魯語の木石之怪の類で、离・麗同讀、其物多毛、故或从彡作彲というのがそれである。なお、中島氏が、竊謂、古人於其智所不及、視以爲妖爲靈者、大抵歸之蟲・蛇異物所爲、製字多从虫从鬼……故罔兩或从虫作蝄蜽、又从鬼作魍魎、离亦从虫作螭、从鬼作魑魅、或由其長毛可畏觀之、並从彡作彲・彨、如是而已矣というのは、以下に考察する文字について妥當する原則である。さらに『玉篇』に、䖣今作螭とし、『廣雅』「釋魚」に、無角曰䖣龍というから、螭もまた䖣に作るのが判る。傅雲龍は䖣を古文とし、彲を或體としている。

19 朱駿聲も螭・离の通假を明かにしている（『說文通訓定聲』「隨部」）。

20 沈濤『說文古本考』に指摘するところである。

21 段注に、从屮、若禼字之首、像其冠耳、竊謂、當从山、从山者、謂其爲山神也と、その山に從うべきを說いているが、山神の解に拘促した說で、屮が山でなければならぬ理由は少しも說明されていない。

22・23 7引本書論文、參照。

24 『說文』原文の老精物を老物精の倒文するのは段注に始まり、說文注解者の多く從うところであるが、その理由は論衡訂鬼篇（下引）・蕪城賦・王莽傳顏注・玄應音義などである。しかし、段氏自身引くように『漢書』「藝文志」には神鬼精物の語があり、『左傳』釋文も老精物に作り、『說文』「虫部」には蝄蜽を山川之精物とする。精物とは王筠の『句讀』にいうように、精氣の作る怪物であって、老物の精が變化して物となるのではない。王氏に從って原文通りとすべきである。段注はまた㣇を籀文とし、彪を古文として、㣇を刪っている。㣇を籀文とするのは『說文』「彡部」「立部」の解字と符合するもので是とすべきであるが、商承祚も指摘する如く、契文に「𩲡」字が見えるから、㣇は刪るべきでなく、𩲡の或作か、寫誤とすべきであろう。（「說文中之古文考」『金陵學報』第一一卷第二期、八六頁）。

25 R. Smith: The Religion of the Semites, London, 1927, pp. 118 ff. なお、頭髮の呪力については、松村武雄『希臘神話の再檢討』三一頁及び三三五頁以下、參照。

26 7引本書論文、及び「四方百物考」參照。

27 もし、魅の義の變遷が前述の如くであるとすれば、莊子のこの逸文は『左傳』と並行すべきものであって、『周禮』『說文』の解よりは新しいものと考えてさし支えないであろう。

28 小林氏「方相氏疫考」『支那學』第一一卷第四號。以下同じ。同氏『漢唐古俗と明器土偶』第五章中の「方相毆疫考」は上記論文を基礎として、更に風俗史的に考察したもので、參考すべきところが少くない。

29 朱氏、前掲書「壯部」「𩴬」字下。

30 De Groot: op. cit., vol. V, pp. 498, 521.

31 本書「蜡臘考——古代中國の農耕祭祀——」、參照。

32 小林氏もいう如く、土之怪は羵羊であるから、木石之怪と改むべきである。

33 「魯語」韋昭注に、或曰、罔象食人、一名沐腫とある。なお、沈兼士「鬼字原始意義之試探」（『國學季刊』第五卷第三號）に、罔兩・罔象をマレー語の猩猩（Oransutan）、螭魅を南アフリカ州所產の狒狒（Chacma）のそれぞれの譯語とする郭沫若の書函を附載しているが、遽かに信じ難い。

34 嚴章福の『經典通用考』に兩字の通用を說明している。

35 吳其昌も來紐・明紐互通の例として、萬・厲を擧げている。（「來紐明紐古複輔音通轉考」『淸華學報』第七卷第一期）。厲にはまた烈音がある。吳樹聲の『詩小學』卷一四、二三葉に、厲淺字當作烈、……古音厲・烈一聲、厲有烈音といっているのがそれである。

36 孫海波『古文聲系』「祭部」二葉。羅振玉は蝎の形象としている（『增訂殷虛書契考釋』中、三葉）が、從うべきであろう。孫海波『甲骨文編』（新）一四、九葉、金祥恆『續甲骨文編』一四、一一葉、參照。

37 無後鬼とは多少異なるが、E. B. Tylor の指摘する非業の死を遂げた者の惡鬼化も、この部類に入れていいであろう。cf. E. B. Tylor: op. cit., vol. II, p. 27.

38 魖は說文には新附の字となっているが、前に述べたように、螭・离と同字と考えられる。

39 『文選』「東京賦」李善注に『漢舊儀』を引いて瘧鬼に作り、『搜神記』卷一六にも瘧鬼に作っているが、「瘧」「虐」一字である。

40 『詩』「何人斯」及び『左傳』莊公一八年孔疏引。

41 小林氏の引く陸璣『毛詩草木鳥獸蟲魚疏』、『廣雅』、張華『博物志』、『抱朴子』「登涉篇」等のほか、宋の洪興祖『楚辭補注』引孫眞人說にも見える。

42 『段注』は狐を弧に作るべしとするが、鈕樹玉の『段注訂』及び徐灝の『段注箋』はともにこれを斥ける。今、鈕・徐氏說に從う。

43 丁福保『說文解字詁林』所收。

44 田倩君「國字之演變」『中國文字』2も、ほぼ同じ。

45 7引本書論文、及び「魂魄考——思想の起源と發展」、參照。

46 小林氏の前掲論文と前掲書には、魊・蜮の概念の文獻による變遷を說くこと、最も詳かである。同氏は『詩』の魊と『楚辭』の水虫說（「大招」の魂虖、無南、蜮傷躬の語に據る）との南北二文學の對照を基調として、この二種の解釋が後世も相並んで行われたことを考察している（前掲書、一四一頁以下）が、前述の如く、鬼に從う文字と虫に從う文字との同義性に本づき、そして鬼の動物鬼への轉換作用として水虫說が起ったものと考えるべきであろう。

47 錢坫の『斠詮』にこの『韓詩傳』を後人の附加らしいといっている。

48 朱駿聲、前掲書「解部」「鬾」字下。また、『晉書』「阮修傳」所見の「無鬼論」に、今見鬼者云、着生時衣服、若人死有鬼衣服、亦有鬼邪というのは、鬾服のことをいうものと見做すべきである。

49 段注にはこの兩義を聯關せしめて前引の如くいっているが、別に根據があるわけではない。また、『廣韻』「五支」に小兒鬼を出し、五寘に鬼服を出して、聲音によってその意義を區別しているが、その非は既に段注に指摘するところである。原義的にかかる聲音上の區別があったのではなく、この兩義が並行して用いられるに及んで、かかる聲音上の區別が生じたものと考うべきであろう。

50 朱氏、前掲書「小」部「妓」字下。

51 薛綜注に鬾を小兒鬼として、畢方（父老神）と相對する（後述）。朱起鳳は鬾蜮が鬼蜮であることからか、鬾を鬼の增多としている（『辭通』巻二四、九九頁）が、このばあい、鬾の假音字と見るべきであろう。支の上古音に喉音のg－が存したことについては、高畑彦次郎氏『古紐研究』九〇頁、參照。

52 小林氏、前掲論文。

53 尤も、『廣韻』「十三末」には妭を鬼婦とし、『文字指歸』の、女妭禿無髮、所居之處、天不雨を引いている。『說文』段注には、此謂旱魃也、魃在鬼部、與此各字、而俗亂之といっている。後に說く犮の共通義より推せば、『文字指歸』の解が正しく、『說文』『玉篇』は妖と混同しているのではないかとの疑念を抱かしめる。

54 妭が女性とされることについて、陳夢家は求雨に多く女巫を用い、女巫を以て旱妭の狀をなさせたのによるといっている（「商代的神話與巫術」『燕京學報』第二〇期、五二五頁）。旱妭が女性となる理由はそうであっても、そのことと、妭が魃の假借であることとは別問題である。

55 『詩』「雲漢」正義、『藝文類聚』巻一〇〇等所引。『神異經』は何人かが東方朔に假託した書であるから、その說を悉く信ずるわけにはゆかないが、ここにいうのは當時所傳の說話であろう。郝懿行の『山海經箋疏』にも、『魏書』に、咸平五年、晉陽得死魃、長二尺、面頂各二目（面頂各二目ならば結局四目である、されば陳夢家も指摘する如く、方相氏の黃金四目と關係を有する、陳氏、前掲論文）とあり、『文獻通考』に、永隆元年、長安獲女魃、長尺有二寸とあるのを證として、『神異經』の言の誣に非ざることをいっている。

56 魃の目が頂上にある理由について、陳夢家は『左傳』『禮記』の巫尫と關聯的に說明している（前掲論文）が、旱神の形狀を具體的に述べたものに山海經がある。吳樹聲の『詩小學』巻二四、二九葉に山海經を例引して、案山海經載有狀如狐而有翼、音如鴻雁者、……有生石脊水中、似鱣而一目、音如歐者、……又有似人而目生頂上、行如飛、又有一首兩身似蛇……又有狀如鴞而赤足直喙、音如鵠、又有鳥似鴞、人面蜼身而犬尾、……又有狀如蛇而四翼、其音如磬……是皆魃之類、其物近于神、故字从鬼、見則必有旱災、故謂之旱魃として『神異經』だけでは十分でないといっている。なお、『後漢書』「張衡傳」にも女魃北而應龍翔とあるほか、『鄭志』『通鑑』『太平寰宇記』等にも魃・女魃のことが見える。陳夢家は應龍卽ち水神と旱神の女妭とが一神の分化であることを指摘している（前掲論文）が、龍が鬼の轉格したものであることを考えれば（本書「『龍』神考」、參照）、この推定は當然というべきであろう。

57 吳玉搢『說文引經考』に、赤犮猶捸拔也、義不與旱魃同、設官之名、亦不宜用魃也というのは卓見である。

58 楊氏「說髮」『積微居小學金石論叢』巻二、九葉。

59・60・61 朱氏、前掲書「泰部」。

62 本書「俳優起源考——上代中國における假面舞踏と祖神崇拜——」、參照。

63 章氏『小學略說』。

64 『漢書』「揚雄傳」の孟康注に魖通作虛といい、王延壽「夢賦」、枇豰毅斫魅虛の魅虛は卽ち魅魖である。

65 『玉篇』上「人部」「僑」字注。

66 本書「俳優起源考」、參照。

67 朱氏、前掲書「小部」。

68 段注は魋を隹部に入れるべきであるとして、各本無此象、據言部讁篆下曰、从言魋聲、必當有此篆、但大徐補入鬼部、未當、今依爾雅補入隹部、獸可言隹也といっているが、これは魋を全く獸と見る『爾雅』の說に本づくものであるから、『爾雅』說の是非を一應吟味しなければならぬ。

69 嚴可均『說文校議』に、史記西南夷傳、漢書陸賈傳魋結、後漢東夷傳作魋頭露紒、是魋通作魁といっている。

70 朱氏、前掲書「履部」。

71・72 7引本書論文、參照。

73 『抱朴子』「登涉」篇（『四部叢刊』本）には、山中山精之形、如小兒而獨足、走向後、喜來犯人、人入山、若夜聞人音聲大語、其名曰蚑、知而呼之、則不敢犯人也といい、別名として熱內（肉の譌?）、暉などを擧げ、或如龍而五色、赤角、名曰飛龍（一に飛飛に作る）といい、『酉陽雜俎』前集巻一五「諾臯記」下には、山蕭、一名山臊、神異經作㺐（一に操に作る）、永嘉郡記作山魅、一名山駱、一名蛟（一に蚑に作る）、一名濯肉、一名熱肉、一名暉、一名飛龍、如鳩青色、亦曰治鳥、……俗言山魈といっている。夔——鬼の關係から鬼の龍變格の一證とすることができるであろう。

74 朱起鳳『辭通』巻七、一一一頁。

75 De Groot : op. cit., 1907, vol. V, p. 497. なお、『太平御覽』巻八六六引『白澤圖』に、山之精名夔、狀如鼓、一足而行、以其名呼之、可使取虎豹とある。『山海經』の以其皮爲鼓と關聯あるものの如くである。

76 7引本書論文、參照。

77 「海內南經」及び「海內經」にも、ほぼ同樣の記述が見えている。

78 任昉の『述異記』にも、南康有神曰山都、形如人、長二丈餘、黑色、赤目黃髮、深山樹中作窠、……能變化、隱形罕覩、其狀若木客山魈之類也とあり、『酉陽雜俎』前集巻一六「毛篇」にも、狒狒、飲其血、可以見鬼、力負千斤、笑輒上吻掩額、狀如獼猴、作人言如鳥聲、能知生死、血可染緋、髮可爲髲、舊說反踵、獵者言無膝、睡常倚物云々といっている。

79 この吐嘍は、前に考察した螭を地螻と呼ぶことと無關係でない。吐・地音近く、嘍・螻同音である。また、螭が龍の義であり、吐嘍が狒の別稱とはいえ、狒——夔が龍とされるようになったことを考えると、また同義と見てさし支えないであろう。『說文』引『爾雅』には𩲡を梟羊とも讀んでいる（郭注に見ゆ）。『山海經』「西山經」に土螻狀如羊角とあるのがそれで、『段注』には說文の土螻と同一でないとしているが、それはつぎに說く如く、夔が狒であることを知らぬからである。とはいえ、王筠の『句讀』に𩲡の囟を四角の象形と見るのは當を得ていない。

80 狒は『說文』では「新附」の字となっている。

81 吳樹聲の『詩小學』巻二一、一葉に、鄭箋、茀之言祓也、……聲謂、茀卽祓之借字、國語周語、故祓除其心、注祓拂也、茀・祓同意、故叚借、祓・拂同音、故訓祓爲拂云々といっている。

82 本書「釋帝・天」、參照。

83 沈兼士「鬼字原始意義之試探」『國學季刊』第五巻第三號に、鬼聲に從う瘣・傀・魁・嵬が高大奇譎の義を有することを指摘して、亦猶醜之从鬼、皆由異類怪獸之概念、引申而來之形容語也といっている。また、威・畏がもと鬼と同義一音であって、畏懼の義から轉じて威壓の義となり、更にこれより轉化せる愧・媿が皆恥辱の意味となるのはこの理由によるとする。

84 沈は兪樾は煁（行竈）の假借とし、馬敍倫などもこれに從っている（『莊子義證』卷一九、一〇葉）が、遂では下文の竈と相類して適當でない。高亨の『莊子今箋』に從って、寖の假借と見るべきである。

85 本書「屋漏・中霤同源考——詩・禮所見の前宗廟形態」、參照。

86 高亨『莊子今箋』に、按髻疑借爲禼、説文、禼蟲也、从厹象形、讀與偰同、𥜃古文禼、呂氏春秋適威篇、周鼎有竊曲、狀甚長、上下皆曲、竊卽借爲禼、蓋此蟲時或見竈下、民以爲鬼怪、故曰竈有禼也、髻・禼古音近というのがそれである。

87 王氏『説文釋例』に、巛者所謂髮也、囟者頭也、……内者足也といっている。林義光の文源にも頭・足・尾の形に象るとする。

88 白鳥清氏「古代支那の民間信仰」岩波講座『東洋思潮』六二頁以下。

89 『詩』「生民」に取羝以軷の語が見えて、羊が犯軷の對象となっているのは、その一例である。

90 朱駿聲、前掲書「壯部」には方皇を『周禮』の方相氏に當てている。しかし、莊子のばあいは野の鬼神となっているので、たとい字音の上からは方相に通借し得るとしても、方良とした方が適切である。本書「俳優起源考」註31は朱氏説に從ったが、ここに訂正しておく。

91 この點は前述の泆陽に類する。

92 『管子』「水地」篇に或、世見、或世不見者、生蟡與慶忌、故涸澤數百歲、谷之不徙、水之不絶者、生慶忌、慶忌者、其狀若人、其長四寸、衣黄衣、冠黄冠、戴黄蓋、乘小馬、好疾馳、以其名呼之、可使千里外一日反報、此涸澤之精也、涸川之精者、生於蟡、蟡者一頭而兩身、其形若蛇、其長八尺、以其名呼之、可以取魚・鼈、此涸川水之神也とある。涸澤の精の慶忌は前掲『山海經』に見える延維の形狀と部分的には異っても、衣冠を纏っている點は類似しており、蟡は卽ち蛇の如しとあるから、後に擧げる蜲と同一で、蜲が蛇のようであるところから疊韻して蜲蛇となったのであろう。慶忌と委蛇との間には直接の音轉關係は認められないが、二字が何等かの表音文字であることは確實である。委蛇の類語は、逶迤——王粲「登樓賦」・『水經注』等、威夷——陶潛「扇上畫贊」・孫綽「遊天台山賦」、逶夷——陸雲「登臺賦」、蜲蛇——『抱朴子』「暢玄」篇、逶蛇——漢「費鳳碑」、禕隋——漢「衛尉衡方碑」、逶隋——漢「成陽令唐扶頌碑」、委佗——『後漢書』「任光」・「邳彤傳」贊、委它——『後漢書』「儒林傳」序、威陝——『廣雅』「釋丘」・『廣韻』「六脂」、威遲——『詩』「四牡」。吳樹聲の『詩小學』卷一一、七葉に委蛇・委佗・逶迤・逶遲・倭夷・威夷・委移・逶移・逶虵・蜲蛇・過迤・威遲の十二を擧げ、更に委迻・褎崔・靡迤・郁夷・遺蛇・逶迆・逶夷・夷靡・迤嫷に作ることを示している。また、呂錦文の『文選古字通補訓』卷三、一三葉に委蛇の類語として阿那・倚移・猗儺など十三を擧げている。姜亮夫は委蛇を以て歌詠による一音の永言と考える（「毛詩譎語釋例」『中山大學語言歷史學研究所週刊』第八集八八期）。

93 『詩』「羔羊」の毛傳に委蛇可從迹也というのはそれである。なお、威儀の字もまた委蛇の轉語である。（姜寅清「委蛇威儀説」『國學月報彙刊』第一集、五八九頁）。

94 Cf. E. B. Tylor : op. cit., vol. II. p. 233. R. Smith : op. cit., p. 168.

95 鬼の爬蟲類化を示す文字として「虺」字がある。『詩』「斯干」に維虺維蛇とある。王筠の『説文釋例』に（許）印林曰、虫・虺古同字、而有三義、一蝮蛇、一蜥易、一小蛇、蝮蛇之虫、或作螝、（筠案、衆經音義、虺古文虫・螝二形）見顏氏家訓引張揖字詁、省作鬼、詩爲鬼爲蜮、文選蕪城賦、壇羅虺蜮、李善注引詩爲證、今則專以虺爲蜥蜴、兩義不競矣、三義當分析觀之、不必糾合爲一というによって明瞭であるが、『尚書』の仲虺を石經『大戴禮』に仲傀に作り、『荀子』「堯問」篇に仲蘬に作るのは、またその一證といえよう。王氏も引くが、『顏氏家訓』「勉學」篇引の『古今字詁』にも螝を虺の古字とする。蝮蛇など三義はもと王氏のいうように別としても、虺は更に蚖・黿（ともに蜥蜴）に通ずる。吳樹聲の『詩』小學卷一三、二九葉に論ずるのがそれである。

96 禮緯『稽命徵』にもほぼ同様の文が見える。

97 『説文』「鬾」字段注下に、此條東京賦所引較完、亦尚有奪字、後漢書禮儀志注所引則不可讀といっている。

98 小林氏、前掲論文。

99 卜辭の祖靈が祟りをなすことについては、本書前論、參照。

100 『論衡』「亂龍」篇に、上古之人、有神荼・鬱壘者、昆弟二人、性能執鬼、居東海度朔山上、立桃樹下、簡閲百鬼、鬼無道理、妄爲人禍、荼與鬱壘、縛以蘆索、執以食虎、故今縣官斬桃爲人、立之戸側、畫虎之形、著之門闌とあり、同じく「訂鬼」篇引『山海經』（今本に無し、『史記』「五帝本紀」集解には裴駰引いて「海外經」に、劉昭「禮儀志」注には『山海經』に作る、文それぞれ小異）にもほぼ同様の文が見えている。虎が何故惡鬼の用をなすかについては、『風俗通義』「祀典」篇に、虎者陽物、百獸之長也、能執搏挫鋭、噬食鬼魅、今人卒得惡悟、燒虎皮飲之、擊其爪、亦能辟惡、此其驗也と説明している。陰陽説に本づく漢代的解釋に過ぎないであろうが、鬼を避ける原因を虎の威力に歸するは採るべきである。白鳥氏も虎の善惡兩面を山獸の君としての威力に歸している（白鳥氏、前掲論文）。

101 小林氏、前掲論文。

102 『後漢書』「章帝紀」注・『文選』班固「典引」李善注などに鬼區を鬼方としている。

103 「甘泉賦」にも扶獝狂の語が見え、孟康注に惡鬼としている。

104 『説文』には「獝」字は見えない。雷浚の『説文外篇』に、禮運鳳以爲畜、故鳥不獝、鄭注、獝、飛之貌、正義曰、驚飛也、説文無獝字、陸釋文作獝、案、鄭周體大司樂注、引此文作獝、此假借字、其正字當作趫、説文、趫狂走也、狂走與驚飛義近といっている。獝は趫の假借と考えられる（高畑氏『周秦三代の古紐研究』二一一頁）。

105 遹皇は張衡「思玄賦」に、察二紀・五緯之綢繆遹皇とあり、李善注に往來の貌とするが、既に轉義である。潏湟は郭璞「江賦」、潏湟忽泱の李善注に水流漂疾の貌とある。聿皇は『漢書』「揚雄傳」、武騎聿皇の顏注に疾貌と解し、また『後漢書』「馬融傳」の「廣成頌」に、騷擾聿皇、往來交舛の語が見える（以上、朱起鳳『辭通』卷九、四四頁に據る）。『詩』「文王有聲」、遹求厥寧、遹觀厥成の遹は三家詩に欥に作るが、『漢書』「班固傳」所見「幽通賦」顏注に欥を古えの「聿」字というから、遹・欥・聿もと一字であることが判る。なお、上記、蟜蟥・蛂蟥・發皇の通假の理を説明すると、犮聲・發聲の通假は既に指摘した。『廣韻』「六術」に蟜音聿とあり、『爾雅』釋文に蛂音茀とあるが、茀・聿一聲の轉である（沈濤『説文古本考』）。沈濤・王筠（『句讀』）などが指摘する如く、『爾雅』「釋蟲」、蛂蟥蛢を、郭注と邢疏とが黄蛢と讀んで蛂で斷句するのは是でない。勃皇は『山海經』「西山經」に見える。

106 朱駿聲、前掲書「履部」「蟜」字下。

107 臧琳『經義雜記』「論説文」。

108 獝狂のかかる意義は宗教學的に考えると、その原義はいわゆる飛翔靈 fliegende psyche の一種と考えられるであろう。

109 郝懿行『山海經箋疏』第五、四一葉。

110 『淮南子』「氾論訓」の高誘注には、畢方木之精也、狀如鳥、青色赤脚一足、不食五穀といい、『廣雅』に、木神謂之畢方、藝文類聚所引尸子にも木之精氣爲必方とあるが、必・畢同音である。これに對して、『山海經』「西山經」には、章莪之山……有鳥焉、其狀如鶴、一足、赤文青質而白喙、名曰畢方とあり、海外南經にも、畢方鳥、……其爲鳥、人面一脚とあるが、人面というのが目に著く。夔の契文の人面に類することを思い合すべきである。郝懿行の『箋疏』には『廣雅』『淮南子』高誘注を『山海經』に本づくと見ているが、木神とするのは、あるいは別に本づくところがあるかも知れぬ。なお、『匡謬正俗』所引の郭璞の『山海經圖讃』には、畢方、赤文離精是炳、旱則高翔鼓翼、陽景集乃災、流火不炎上とあり、『玉篇』『廣韻』には鷝鴋に作るから、これ等は山海經と同じく鳥と見るものである（郝氏は鷝鴋に作るを非としているが、必ずしも非とするに及ばぬであろう）。文選薛綜注に、銜火云々とすることから、畢方が火に關係あることは想像できるが、『太平御覧』卷八八六引『白澤圖』にも、火之精、名曰必方、狀如鳥一足、以其名呼之則去とある。しかるに、また同じ『白澤圖』に別に、上有山林、下有川泉、地理之間生精、名曰必方、狀如鳥、長尾といって、火之精と關係ない。要するに、畢方が鳥に類する形狀の鬼であるという點は共通しているが、これを老父神と見るもの、木の精と見るもの、火の精と見るものの三説に分れる。今、何れがその原義で、何れがその轉義であるか、今日からこれを決定することは困難である。

111 蜮祥の祥は今日、福祥の義に解しているが、『尚書』僞「咸乂」の序、亳有祥の僞孔傳に妖怪とあり、『莊子』「庚桑楚」、

孽狐爲之祥の李軌音に怪也とある如く、元來は怪祥の義である。

112　白鳥氏、前掲書、五二頁以下、小林氏、前掲論文、三二—三頁、參照。『史記』「天官書」にも、天狗、狀如大奔星、有聲、其下止地類狗、所墮及望之、如火光、炎々衝天、其下圜如數頃田處、上兌者則有黃色、千里破軍殺將とあり、更に吳楚七國の亂の際のことについて、吳楚七國叛逆、彗星數丈、天狗過梁野、及兵起、遂伏尸流血其下とあり、劉向の『洪範五行傳論』に、七國之兵戰於梁地、故天狗先降梁壘、見以其像也、狗者守禦之類也、所降以惑守禦といっている。結局、狗がその本性の勇猛なところから善鬼として用いられていたのが、逆に惡鬼に轉格したので、前述『漢舊儀』のばあいの虎と同軌である。

113　韋解に或說として、得土如瓦缶狀、中有土羊としている。なお、『漢書』「五行志」には地上の物であるのに、それが土中に幽（かく）れるというのは、定公が孔子を用いずして、暗昧不明なる季氏に聽く應であるとしている。

114　De Groot : op. cit., vol. V. 1907, p. 535.

115　上文註113の『漢書』「五行志」の說がそれである。

116　白鳥氏、前掲書、五四頁以下。『山海經』「西山經」に、華山之首曰錢來之山、……有獸焉、其狀如羊而馬尾、名曰羬羊とあり、郭璞の「玄中記」にも、千歲樹精爲青羊、萬歲樹精爲青牛、多出遊人間とある。これ等によって、羊が妖鬼の一と考えられていたことが認められる。

117　王氏「鬼方昆夷玁狁考」『觀堂集林』卷一三。

118　このほか、祥は前項(イ)の妖祥とは反對に福祥であることは勿論である。

119　本書、前論、參照。

120　『山海經』「西山經」に、西水行百里、至于翼望之山、……有鳥、……名曰鵸鵌、服之、使人不厭とあって、その郭注に不厭夢也というのは、一見鳥が人の夢に影響あり、夢が一種の超自然的な作用を有することを思わせるようであるが、この不厭は郝懿行の『箋疏』にもいう如く、不眯に作るべきである。

121　承培元の『說文引經證例』にも、県磔、斷首分屍也、其鬼謂之淫厲、亦能蠱人也といっている。

122　『爾雅』「釋鳥」には鸛・鷄・鴟・鷄に作り、郝懿行の『義疏』に按、俗說雅鳥一名大觜鳥、善避繒繳、人以物擲之、從空銜取、還以擲人と敷衍している。郭注には一名鵯鶋としている。

123　『山海經』に同じく雚に從う讙・灌が見えて、何れも獸あるいは鳥であるのが、このばあい參考となろう。すなわち、『西山經』に、西水行百里、至于翼望之山、……有獸焉、其狀如貍、一目而三尾、名曰讙讙（原作讙、依御覽引補）其音如奪百聲とあり、『南山經』に、又東三百里曰青丘之山、有鳥焉、其狀如鳩、其音若呵、名曰灌灌とある。灌灌はまた濩濩に作り（郭注）、獾獾に作る（『呂氏春秋』「本味」篇に見え、高誘注に一作獲といっている）。なお、卜辭の「雚」字については、諸說があるが、拙著『殷虛書契後編釋文稿』卷下、一一一頁以下、參照。

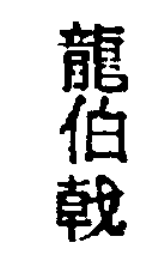
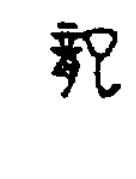
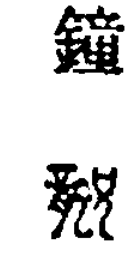
124　小林氏、前掲論文、三九—一四頁。

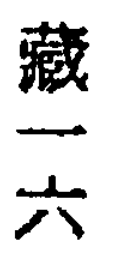
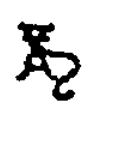
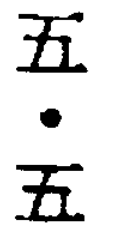
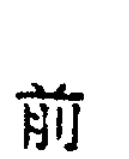
125　De Groot は蠱をガール・ドイツ・スカンヂナヴィアの魔女の用いる大釜と比較して、魔術使がかかる壺を所持する古代性を『周禮』「庶氏」の、掌除毒蠱、以攻、說禬之、以嘉草攻之、凡毆蠱、則令之比之、及び『史記』「諸侯年表」の、秦德公二年初伏、以狗禦蠱について說くのである（De Groot : op. cit., vol. V, p. 826.）が、蠱が De Groot の說く如き魔法師の所作と斷言するに足る證左なき限り、一種の具象的存在としての蟲鬼と見るべきであろう。なお、『左傳』宣公八年にも蠱疾の語が見えることを注意しておく。

「龍」考　——祖神の動物轉格の一例——

龍の起源・本質などについては、これまで屢々論述されているが、これらの論說はほぼ、(1)蛇崇拜說、(2)龍卷（Waterspouts）現象の動物化說、(3)雨神說の三類に分けることができる。[1] これ等は何れもよく龍の一面を捉えた傾聽すべき見解であって、一見說くところを異にしても、皆水に關係あるものをその本質と見る點に共通性を有している。[2] 無論、これ等がことごとく誤謬であるというのではないが、私は更に語源的に追求した結果、別の見解に到達したので、つぎにこれを開陳し、大方の叱正を仰ぐ次第である。

「龍」字について、まず說文を見ると、鱗蟲之長、能幽能明、能小能大、能長能短、春分而登天、秋分而入淵、从肉从飛、及童省[3]といっている。この解字が漢代一流の神秘說に本づくものであることはいうまでもないが、字形について見ても單に篆體を解するに止まり、何等の根據を有するものでないことは、契・金文に徵して明瞭である。すなわち、

金文　　龍伯戟　　郘鐘　　王孫鐘

契文　　藏一六三・四　　拾五・五　　前四・五三・四　　戩五・一五

等であって、說文が「立」を童の省形と見るの非がこれによって明瞭である。この字形が皆想像的動物の形象であることは勿論であろうが、共通の特色として、(1)▽・䒑あるいはその變形を有すること　(2)尾末を卷曲することが擧げられよう。(1)が何の形象であるかについては、契文學者の間に見解の相違があるが、[4] 肉冠の形象と見る葉玉森說が一應妥當といえるであろう。[5] なお、同樣の要素が「鳳」字にも認められることを指摘しておく。(2)は後述の如く、龍の字音と無關係でない。

さて、龍の字音は li̯ʷong＜li̯ung で來母東韻に屬するが、龍を聲符とする龏（龔）[6]が見母に屬することを見遁してならぬ。段玉裁はこの廾・共を聲符かと疑っているが、[7] これは龍の古紐に別に見母の存することを知らないからである。のみならず、契・金文では「共」字を龏に作るが、龏と龍とは通用されており、[8] 共・龍の古韻は同じく東部である。洪水傳說の共工は龏で、共工はその緩言に過ぎず、龏は卽ち龍であるから、その子が句龍となるのは當然であるが、このことは正に龍の古音を示すものである。[9] 一たい、喉音の見母と齒音の來母とは一見無關係のように思われるが、兩紐の互通は、各—洛　柬—闌（瀾）、兼—廉（濂）、監—籃（濫・藍）、京—涼（掠・諒）、檢—臉　鬲—隔　婁—屨、の諸聲によって知ることができる。

龍の古紐に見母の認めらるべきであることは、右によって明かであるが、[10] 更に推溯すれば、龍の二紐は kl— なる見・來二母の複子音の存在を想定させる。漢書張騫傳に見える樓蘭に相當する都市名は Kharosthi document では Kroraimna であって、Kro—を以て樓に當てていることから、[11] 同じく來母の龍にも複合子音を推定して、强ち附會とはいい得ないであろう。すると、ここで前に指摘した契・金文「龍」字の卷曲した尾末が想起せられねばならぬ。というのは k—l—（g—l—）の音は物の「圓轉」を形容する擬聲語であるからである。すなわち、果蓏—果實が圓い、蝸蠃—殼が圓い、痀瘻—脊が圓い、顆顱—頭が圓い、崑崙・丘隴—山頂が圓い、傀儡（魁礧・魁壘・磈磊・鄔郲・磈壘・磈磥）—動作の圓滑、などがそれである。[12]

以上、龍の古紐として見母、更に見・來の複合紐を推定したが、この見地から龍の原初形態を考えて見たい。龍の機能として最も注意すべきことは昇天であるが、このばあい、昇天するものを他に求むれば人間の靈魂がある。人死して魂氣は天に歸し、形魄は地に歸するのが、上代中國人の一般的信仰であり、既に卜辭・金文にかかる信仰の萠芽

を見出すことができるが、「魂」は「鬼」の孳乳字であるから[13]、魂の昇天は卽ち鬼の昇天と考えることができる。そこで、龍の原初形態は鬼であり、龍神は祖神の轉格したものではないかとの疑念を深くさせる。よって、右の豫測のもとに、更に龍の本源を推究して見よう。

左傳昭公七年に、鬼有所歸、乃不爲厲の語が見える。厲が鬼と相對しているから、惡鬼の義であることは明瞭である。[14] しかるに、說文には厲を、旱石也、从厂蠆省聲といっている。そこで、段玉裁は惡鬼の厲は癘の假借と考えている[15]が、その非は徐灝の指摘する通りである。徐氏は戴侗說に從って、厲惡の義を旱石の旱から悍、引申して危厲、更に疾惡の義に轉じたものと考えているが[16]、疾惡の義は厲の萬に求めるべきであろう。萬は契・金文にも散見する害蟲で、この蟲の危惡なことから厲に同樣の義が生じたものである。したがって、說文が萬を單に聲符とのみ見るのは當らず、同時に形符とも考えて、从厂从萬、萬亦聲とすべきである。ここで、萬の明母と厲の來母との關係が問題となるであろうが、このことについては後述する。しからば、旱石の解は何に本づくかというと、礪の假借であろう。礪は說文では新附の字で、䃯也、从石厲聲とあるが、經典においては厲に通用する。[17] かくて、厲の本義は危惡、引申して惡鬼となったのであるが[18]、鬼が厲となるのは、祖靈の evil spirits への轉格である。鬼は祖神であり[19]、それ自身に善・惡の價値は認められないが、子孫に對して福善とともに禍惡作用を有するものと考えられるところに惡鬼への轉格契機が存し、またそこには不可見のものは恐るべきもの、恐るべきものは惡いものとする價値轉換の未開心理が認められる。

如上の鬼の厲への轉格は單に宗教現象としてのみならず、厲が鬼の轉音であることによって、更に語源的に證明し得られる。一見無關係の如く思われる鬼の見母と厲の來母とが互通關係を有することは既に指摘したが、更にその證を經籍に求めよう。尚書西伯戡黎を史記殷本紀に戡飢に作り、周本紀に戡耆に作る。これによって、飢・耆と黎

との通音が知られる。しかして、鬼・飢[20]ともに見母・脂韻に屬し、厲・黎同じく來母・脂韻に屬する。されば、厲に危の訓詁の存するのは假借音によるものである。廣雅釋詁一に、厲危也、釋詁三に近也といい、宋玉の高唐賦、沬潼潼而高厲の李善注に起也と解するが如きは、皆聲訓と見てさし支えないであろう。かくて、鬼が厲となるのは萬の字形に鬼の轉音が附加したものである。

さて、厲は急言して履となり、更に漏となり、また㣇聲の冢となる。この間の消息は高亨が莊子達生篇の沈有履の語について明かにして、履・厲一聲之轉古通用、易坤爻辭、履霜堅冰至、亦以履爲厲、厲霜猶嚴霜也、可以互證、其作漏者、亦一聲之轉、更進而攷之、說文、鬽老精物也[21]、从鬼从彡、彡鬼毛、魅或从未聲、㣇古文、㣇籀文、从彖首、从尾省聲（古籀二篆原誤倒、今逐正）、按鬽古讀若彔與屚、說文之籀文、㣇與彔無別、必爲彔字、蓋史籀篇借彔爲鬽、許氏誤以彔爲鬽之籀文、並誤以㣇・㣇二字爲从鬽之籀文、倶當匡正、說文之古文冢从鬼省、彔省聲、此鬽古讀若彔之證、玉篇鬽・魅・冢・彔四體、悉本說文、而又有一重文作魖、魖从鬼屚聲無疑、此鬽古讀若屚之證、彔・屚古音同、二證相左、鬽讀益明、以形聲推之、莊子之漏卽玉篇之魖、亦卽說文之鬽、又卽左傳之厲、蓋鬽本山野精物、人死之鬼化爲鬽形、故亦得鬽名也、鬽音由來紐轉入明紐、猶里與埋、䜌與蠻、蠆與邁、吝與文、龍與駹、柳與昧之相轉耳というのが[22]それである。

高氏の論ずるところ、洵に碻實であって贅加すべきを覺えないが、更に推せば屚（魖）は詩抑篇に見える屋漏で、屋漏とは屋鬼である。[23] また留—霤も同系統の音で、中霤神は鬼神の轉格にほかならぬ。[24]

祖神としての鬼の厲轉格から、これと同系統の諸神に及んだが、龍の龐音も正にこの系統に屬する。すなわち、龍の複合子音のうち、見母は厲の危・近・起から鬼に溯る系統であり、來母は厲・履・屚・雷系統を示すものであるが、この兩系統が本來同源であることは前掲の說明によって明かであろう。この點からは龍の始原形態は祖神の鬼であり、前者は後者が轉格したものではないかと考えられる。堯典に夔龍を通稱するが、夔は鬼であるから[25]、夔龍は鬼龍で正

に兩者が同一であるのを示すものである。[26] かくて、龍の昇天は卽ち魂（鬼）の昇天の別表現であろう。また、龍と雷との關係は論衡龍虛篇などに見えているが、雷が天帝[27]の別表現であれば、兩者の密接な關聯は蓋し當然であろう。山海經海內東經に、雷澤中有雷神、龍身而人頭とあるのによれば、兩者一物とされていることが判る。龍が星名となるのも、帝・天との同性格から轉化したものであろうし、また龍が君主を意味するのは、右の理由から當然といえる。一たい、未開民族において靈鬼觀念が具象化されるばあいには、怪異な動物の形態をとる動物形態觀、あるいは人獸形態觀をとるばあいが多いが、中でも鳥類・鰐・蛇・龜などが神聖視される。[28] 龍が蛇あるいは鰐の形態をとるのは、かかる宗教的心理に本づくものであろうが、一般に爬蟲類は死者の靈魂の巢窟となった最初の動物であり[29]、したがって尊敬され、またトーテムの役割を演ずる最初のものである。

かく見て來ると、龍に關する從來の說は、何れもその一面を說明するものではあるが、本質に觸れたものではない。龍が空を飛ぶと考えられるのも[30]、所謂飛翔靈 fliegende psyche の具象化と見られ、この點から鳳との類似性が見出される。前に龍の諧聲字として龐を指摘したが、龐は脣音 b'ung であるから、龍には來母のほか見・端兩母とともに並母が考えられなければならぬ。春秋元命苞に、龍之爲言萠也とあり、また左傳襄公四年の尨圉を史記夏本紀正義に龍圉に作る。さらに、周禮巾車の、駹車雚蔽の注に、故書駹作龍、杜子春云、龍讀爲駹というのは卽ちその證で、尨・駹は明母、萠は並母に屬するが、兩紐の轉借は孟（明母）と勉（並母）との互通[31]によって知ることができる。しかして、萠・鳳同紐であり、來・明兩紐の互通は高亨の說く通りであるから、來・並も轉借の二紐と考えて、龍・鳳の互通を推定することができよう。字形においても、この兩字が前述の如き共通要素を有することは、右の消息を傍證するものである。

最後に、麟もまた龍と同じく來母に屬し、龍—靈—麟、皆聲轉の可能性が考えられる。かくて、龍・鳳・麟の想像

動物が互いに轉音關係を有するが、これ等は皆祖靈である鬼神の轉格せるものではないであろうか。かく、祖神の動物轉格という宗教上の原則が文字的に立證し得られることは、中國上代宗教史研究のうえに頗る興味ある現象である。

註

1 これ等の諸說は、出石誠彥氏の「龍の由來について」『支那神話傳說の研究』に詳しく紹介されているが、(1)は那波利貞氏「支那龍傳說考」『東亞考究會報』第三號。ただし、氏は鰐の要素の附加を認めている。(2)は出石氏、前揭論文。(3)は白鳥清氏「豢龍氏御龍氏に就ての憶說」『東洋學報』第二一卷第三號。しかして、これ等三說を綜合するものに、森三樹三郎氏の『支那古代神話』がある。

2 『左傳』昭公二九年に、龍、水物也の語が見える。龍と水との關係は一般的である。

3 通行本は……能幽能明、能細能巨、能短能長……从肉飛之形、童省聲に作るが、沈濤の『說文古本考』に從って改める。

4 契文には異形が多い。ここには代表的なものを一二擧げたに過ぎない。吳其昌は卜辭の龍を殷の先公の名とし、『山海經』「大荒東經」に見える帝俊の子の晏龍としている（「卜辭所見殷先公先王三續考」『燕京學報』第一四期、一七頁）。吳氏說はなお檢討の餘地があって、遽かに從い難い。

5 葉氏『殷虛書契前編集釋』卷二、三五葉。郭沫若「釋支干」『甲骨文字研究』もほぼ同じ。陳邦懷は龍・鳳の常見しないことを意味する業嶽の形象とする（『殷虛書契考釋小箋』一三葉）が、附會に近い。

6 說文は龏・龔を別字とするが、契・金文にはともに廾に從うから元來一字と見るべきである（孫海波『古文聲系』「東部」二葉、參照）。

7 段氏『說文解字注』卷三上、三七・三八葉、高畑彥次郎氏もまた段氏說に從っている（『周秦漢三代古紐研究』上、二〇一頁）。

8　王孫鐘に龏を龍に作り、廾に從わぬのはその證である。

9　吳其昌、前揭論文、三一頁。共工はまた鯀、句龍は禹であるから、共工―句龍と鯀―禹とは同一傳說の複寫に過ぎない。

10　現に、厦門音では龍の讀書音 liong 俗音 gieng である（後藤朝太郎氏『文字の研究』五四二頁）。

11　高畑氏、前揭書、一四六頁。

12　潘尊行「原始中國語試探」『國學季刊』第一卷第三號。姜亮夫「毛詩謰語釋例」『國立中山大學語言歷史學研究所週刊』第八集第八八期、張世祿『中國聲韻學概要』二五頁、魏建功「中國古音研究上些個先決問題」『國學季刊』第三卷第四號）等、參照。k-l- はまた l-l- に轉じて流離・陸離・磔々・歷々・果々となり、更に d-l- となって髑髏（頓顚・顯顙）となる。日本語の「くるくる」は前者に、「ず（づ）るずる」は後者に屬する。高畑氏は通行本說文が龍を童の省聲とするのを說明して dʻ-と l-との互通は考えられないから、地方音か、あるいは dl- の複合子音が存在したのであろうといっている（前揭書、二〇一頁）が、說文は童の省とすべきであり（前述）、龍の dl- は kl-l-dl- の關係から推定さるべきである。禮―體　賴―獺　隶―隷などの諧聲關係に徵すれば、d- と l- との互通も考えられなくはない。高畑氏は寵・龐を Karlgren に從って會意と見ているが、寵については、右の d- と l- との關係より見れば轉音とすべきで、會意と見るべきでない。龐の bʻung については後に觸れる。

13　これ等の點に關しては、本書「魂魄考」參照。

14　同じく『左傳』襄公一七年、爾父爲厲の杜注に惡鬼と解するのはそれである。また、成公一〇年、晉侯夢大厲被髮及地の大厲も同樣で、杜注は單に鬼としているが、惡鬼の義と見るべきである。

15　段氏『說文解字注』卷九下、一九葉。

16　徐氏『說文解字注箋』卷九下、三二葉。

17　『說文』「厲」字下の段氏注に凡砥厲字作礪、同じく王筠『說文句讀』に、旱石、蓋礪之別名というのはそれである。

18　經傳には厲の別體として「禲」字が見えて、『廣韻』には無後鬼と解するが、これは䰠が鬼の孳乳字であるのと同じく、厲より孳乳した後造字である。無後鬼の解も惡鬼の轉義である。何となれば、無後鬼が本質的に惡鬼ではないが、惡鬼と化する可能性を有するからである。思うに、無後鬼とは『禮記』「祭法」に見える泰厲・公厲・族厲の三厲などが、それに該當するであろう。鄭注に厲主殺罰といい、更に泰厲を解して、山卽厲也、民惡言厲、巫祀以厲山爲之、謬乎といっている。孔疏に敷衍して、泰厲者、謂古帝王無後者也、此鬼無所依歸、好爲民作禍、故祀之也と述べている。無後鬼が惡鬼となるのは、祀る者がないのによることが明かである。

19　本書「中國における祖神崇拜の原初形態――『鬼』の本義――」に詳說している。

20　飢は几聲であるが、几は示と元來一字で、鬼頭を置く臺几であるところから鬼と通用の字である。

21　『說文』の老精物は段注や沈濤の『說文古本考』等に老物精とするが、その非については本書、前論註24、參照。

22　高氏『莊子今箋』五四葉。前に注意した來母と明母との互通は高氏の例證によって十分であろう。吳其昌も兩紐通假の例として萬と厲とを擧げている（「來紐明紐古複輔音通轉考」『淸華學報』第七卷第一期）

23・24　本書「屋漏・中霤同源考」に詳說してゐる。

25　章炳麟が、古言鬼者、其初非死人神靈之偁、鬼宜卽夔、說文言鬼頭爲甶、禺頭與鬼頭同、禺是母猴、何由象鬼、且鬼頭何因可見、明鬼卽是夔、夔卽猴身、其字上象有角、下卽夒字、夒亦母猴、則夔特母猴有角者爾、樂緯言、昔歸典樂律、地理志歸子國、卽夔子國、釋訓云、鬼之爲言歸也、則夔・歸・鬼同聲（『小學答問』一三葉）というのがそれである。ただ、章氏が夔の動物から鬼を導くのは逆で、鬼の原義はあくまで祖神であり、これが後に動物の形態をとるに到ったものと考うべきである。

26　聞一多は「夔」字の巳に從うのを、龍の巳に從うと同意とし、夔を龍の類と見ている（「伏羲考」『全集』甲集、三九頁）が、龍・夔・𢀛（前六・一八・六など）とも、原始象形に巳の要素は認められないから、聞氏說には從い難い。ただ、夔・龍が同類であることを指摘するのは卓見である。『說文』に、夔、神魖也、如龍というのは正に兩者の同類を示すもので、『國語』

「魯語」に、木石之怪曰夔蝄蜽、水之怪曰龍罔象とあるが、蝄蜽は罔象であり、龍は卽ち夔である。4に引用した「大荒東經」に帝俊の子を晏龍とするのも、俊が夔龍であることを考えれば當然であろう。なお、夔については、本書「俳優起源考」に詳說している。

27　なお、龍と雷との關係については、石田幹一郎氏『河童駒引考』一六〇頁にも見える。雷と帝との關係についても本書「釋帝・天」、參照。

28　宇野圓空氏『宗教民族學』一九一、一九三頁、參照。

29　É. Durkheim : Les formes élémentaires de la vie religieuse, 4ᵉ éd., Paris, 1960, p. 243. また、Malinowski もニューギニアの東北、トロブリアンド珊瑚礁において、惡靈が爬蟲類に變身することを指摘している（Myth in Primitive Psychology, 1926. 國分敬治氏邦譯、一一三頁）。

30　『廣雅』「釋魚」に有翼曰應龍といっている。『法言』「問神」篇にも、或曰、龍必欲飛天乎、曰時飛則飛、時潛則潛とある。『說文』の从肉从飛の解は全く根據がない。

31　王引之『經義述聞』卷三。

追記

1　聞一多は卜辭の龍が尾を首に交えてその身を曲げているのを、天子の衣の袞龍――卷龍――と關係づけ、論衡龍虛篇の、龍之所以爲神者、以能屈伸其體存亡其形を、その遺象と見る。『全集』第二冊（乙集）四七頁等。一說である。

2　人間の靈魂の動物移入については、J. G. Frazer : The Belief in Immortality, pp. 245, 287 に指摘している。

二　儀禮の場所——聖所

屋漏・中霤同源考

——詩・禮所見の前宗廟形態——

序

周知の如く、封建治下における宗廟制度については、古來禮學者間に紛々たる議論が存するが、それ等の問題は別の機會に讓り、ここでは宗廟の起源的形態を文獻に求めんとするものである。未開社會の事實に徵するも、本來死者は家屋内に葬られたものと考えられるから[1]、概括的にいって屋廟不分離が原初形態であり、兩者の分離は家屋構造の發展に伴う後次形態である。かかる屋廟一致の事實的殘滓を文獻に求めることは必ずしも困難でない。今、その一例として詩の屋漏と禮の中霤とを擧げて檢討して見たい。

一

詩抑篇に、視爾友君子、輯柔爾顔、不遐有愆、相在爾室、尚不愧于屋漏、無曰不顯、莫予云覯、神之格思、不可度思、矧可射思の一章が見える。この屋漏の語を室の西北隅と解するのは毛傳以下異論ないとしても、その語源的解釋に到っては學者間に一致を見ていない。今、その主要なものを擧げると、まず毛傳は單に室の西北隅とするのみであるが、鄭箋は、屋小帳也、漏隱也、禮祭於奧、既畢、改設饌於西北隅、而庇隱之處、此祭之末也といって、儀禮の陽厭[2]を以て説明している。孔疏に、室内可以施小帳、而漏隱之處と敷衍しているから、幄帳を廻らして幽闇の場所を室の西北隅に作る義と見るべきである。馬瑞辰は更に文字的に考證して、屋・漏皆隱蔽之義、爾雅釋言、厞陋隱也、陋・漏古同音通用、屋漏卽厞陋耳、……蓋因設饌西北隅、以席蔽之如幄、爲厞隱之地、因名其地爲厞陋、又名屋漏、屋本覆帳之名、因凡覆於上者、通謂之屋、屋與隱雙聲、……詩言屋漏、書言側陋、爾雅言厞陋、楚詞言陫側、其義一也[3]と説明している。結局、馬氏によれば、屋漏は卽ち幄陋である。陳奐・郝懿行・王先謙・林義光[4]など、ほぼ同見解である。

これ等の漏陋隱説に對して漏を字の如く漏入と解する説がある。釋名釋宮室に、西北隅曰屋漏、禮毎有親死者、輒撤屋之西北隅薪、以爨竈煮沐、供諸喪用、時若値雨則漏、遂以名之也といって、喪大記により、雨漏を以て解しているが、これとは別に日光の漏入と見る説がある。爾雅釋宮、西北隅謂之屋漏の孫炎注に、屋漏者當室之白、日光所漏入也というのがそれである[5]。この説のよるところは禮記曾子問の、當室之白、尊于東房、是謂陽厭の語で、鄭注に室の白に當るとは西北隅であるから、戸より漏入する日光を受けて明るい義であると解している[6]。つぎに、劉熙の雨漏説、孫炎の日漏説を斥けながらも、結局は日漏説に屬入させるべきものに金鶚がある。金氏によれば、室の西北隅に「向」と名づける窓があって、そこから日光が漏入するのによって屋漏というのである。その文獻的證據として、金氏は詩豳風七月の塞向墐戸の毛傳に向北出牖也といい、士虞禮、祝從啓牖鄉、如初の鄭注に鄉牖一名也というのを擧げている[7]。

以上の諸説を綜合すると、

(1) 厞隱説—鄭玄・馬瑞辰・陳奐・王先謙・林義光・郝懿行など、

(2) 漏入説
- 雨漏説—劉熙など、
- 日漏説—孫炎・金鶚など、

となる[8]。

今、これ等の説を檢討するに、まず(1)が屋を幄の假字と見、室の西北隅に幄帳の庇隱を作るとするのは、㈠單に禮經に明文を見ないだけでなく、㈡金鶚も指摘する如く、詩の屋漏は爾室の下を受けて室と相對しているから文義上不都合であり、また㈢爾雅においても、屋漏の語は釋宮に屬しているから、小幄を張って神盦を設けるというような臨時的名稱と見ることはできない[9]。さらに、㈣不愧于屋漏の語義上からいっても、扞格の識りを免れない。詩の下文に、無曰不顯、莫予云覯ということから推せば[10]、屋漏は必ず何らか直接神明を指すものと考えなければならぬ。右の四理由から厞隱説は從い難い。

つぎに、(2)については既に陳奐が斥けて迂遠としている[11]。ただ、喪大記の廟厞徹（撤）薪の記事は頗る古俗を傳えるものとして注意すべきである。殊に孔疏が、正寢爲廟神之といって、この廟を正寢と解するのは、後述の寢・廟同源の原則から見て、まことに興味ある見解である。しかし、雨水の漏入を以て室の部分的名稱の起源とするのは不合理である上に附會の感が強い。如何なる素樸家屋構造にあっても、雨水の漏入を放任しておくが如きことは考えられないことである[12]。また、孫炎・金鶚などの日光漏入説も一見古義を得た解のようで、實は牽強の點において雨漏説と大同小異であり[13]、「漏」字が雨に從うことから見ても原義とは考えられない。金氏が北壁の向よりの日光とするのも、第一に七月の詩は農家の家屋構造を示すもので、これと禮經の宮室とを同視するのは困難である。胡培翬も毛傳によって北牖を庶人の室、士大夫は然らずと考える[14]。第二は士虞禮鄭注が鄉と牖とを一名とするのは誤りで「牖」字で句、鄉は嚮と解すべきことは、既に江筠・盛世佐・胡培翬・金榜[15]などの指摘するところである。かくて、金氏説もまた全面的に從い難いこととなる。

この漏入説の生ずる所以は、要するに漏を字義通りに解するによる。漏は説文に、以銅盛水、分時、晝夜百刻也、从水屚聲（依古本考）と解しているから、刻漏がその本義で、漏入はその轉義である。屋漏の漏を屚に作るべきことは、既に説文注釋家が指摘している[16]。そこで、更に屚を見ると、説文に、穿水入也、从雨在尸下、尸者屋也（依段法本）としているか

ら、正に漏入の字である。漏入説はこの扇を字義通りに解するのであるが、連綿字として屋が漏入の主格でないことは、この説の難點である。この意味からは、厞隱説が扇を陋の假字と見るのを、一歩進んだ説とすべきであろう。

かく見て來ると、從來の厞隱説・漏入説は、ともに屋漏の原義として承認し難いこととなる。詩の文義より推して、屋漏が直接神明を指すべきであることは前にも述べたが、この點から同じく日光漏入説をとるものでも、黄山が、説文雨部扇霤連文、義取同意、……鄭説月令中霤猶室中也、土主中央、而神在室、古者複穴、是以名室爲霤、孔疏、古者複穴、皆開其上取明、故雨霤之、因名室爲中霤、本取日光之明、因雨霤之名霤、故室中日光所入處、亦得名扇、不愧屋漏、即言不愧於神明、神不可知、以天明之、猶言不愧於天、天亦不可知、以日明之、板之詩曰、昊天曰旦、昊天曰明、是也、日循東南行、且明則光在西北、室之西北隅、正天神照察處、而在室內、有屋覆之、則仍不顯、又設帳爲厞、以棲神、則尤不顯というのは[17]、注目に値いする見解である。ここに扇・霤を同義とするのは、後述の中霤の解字に示唆を與えるもので塙説であるが、これによって雨漏と日漏とを妥結させた點には、如何ほどの新鮮味をも感じない。また、屋漏を端的に神明と解するのも、前述の見地からは瞽眼であるが、天明を以て神を知るとするのは舊態依然たる抽象論である。しかし、黄氏説は前來の諸説に比すれば、とも角も一歩を進めたものとすべきであろう。

そこで、改めて卑見を述べるが、その前に注意しておくべきことは、屋漏の語はただこの詩抑篇に一見するだけという點である。したがって、これを儀禮の陽厭との關聯において解釋する鄭説にはさほどの根據が認められない。鄭玄は抑篇のこの章を以て、諸侯・卿大夫、助祭在女宗廟之室、尙無肅敬之心と解し、祭祀における厲王の態度を刺ったものとしているが、抑篇の他の何れの章にも祭祀に關する記述を見出さないから、鄭説は單なる獨斷に過ぎない[18]。よって、鄭氏の助祭説を全然顧慮せずに考察を進めることが肝腎である。

まず、屋漏の字義について屋字を檢討すると、説文に、屋尻也、从尸、尸所主也、一曰、尸象屋形、从至、至所止也、

屋・室皆从至といっている。徐灝は古代宮室に屋の名無く、屋は卽ち古えの幄であり、周禮幕人鄭注に、帷・幕皆以布爲之、四合象宮室曰幄、王所居之帳也という如く、凡そ上を覆蓋するものを屋とすると考えている[19]。しかし、屋を幄の古字と見るのは、屋の形・義に幄の要素が認められぬ限り、孳乳字を以て原字と見る文字進化の原則背反の譏りを免れぬ。現に徐灝自身、从至者室之省、尸象屋形といっているが、これは屋に固有の形・義を認めたものであろう。しかし、これだけでは幄の義が考えられない。そこで、幄を以て屋を解するのは屋の後起の字義とすべきである。徐氏は蓋し屋を小帳とする鄭説に拘束されたものである。さて、説文の解であるが、尸を神尸と解するのは誤り[20]で、屋形とする一説が正しい。というのは、神主の尸は𡰣に作り、屋の尸は尸で全然字形を異にするからである。朱駿聲が前者を人の側形、後者を屋の重覆形として截然區別し、説文別に屋部を立つべきことを主張している[21]のは卓見である。これは屋と同義の室が宀に從うのを以て見ても明かである。また、説文が至を至止の義とするのは至の原義からいえば當然の解字であろうが、このばあい適解でなく、却って尸の主とするところというのが、至と主との間に形・音・義とも直接の關係は認められないとしても、至の解に示唆を與える。というのは、至は神尸の尸の同音假借と考えられるからである。鄭玄が屋と同義とする厞の非、室の至と尸とは古韻皆至部の字である。したがって、屋は本來尸に從う至聲で、この至は神尸の尸の假音假義である。かく見て來ると、屋の原義は厞とともに神尸を置く場所となる。尸は神尸であるが、起源的には屍であり、鬼である[22]。黄山は前引に續いて屋の本義を、尸卽神之尸、是屋之本義、以棲神爲主といっている。尸を神尸とするのは説文に從ったものであろうが、屋の本義を棲神と見るのは興味ある見解である。ただ、ここで問題となるのは屋の烏谷切の音である。説文に從って尸の主とする所と見れば至は主の假字であるから、屋の音は尸あるいは主であり、また一説の如く至を至止の義とすれば至（止）音でなくてはならぬ。また、私見の如く、至を尸の假字と見ても、また音尸でなくてはならぬ。この何れにしろ、烏谷切に讀むことは

できない。そこで、朱駿聲の如く、別に屋部を立つべしとの説も一應可能となるわけであるが、私は屋の烏谷切は卽ち「奥」字の假音と考える。釋名釋宮室に屋を奥と解するが、屋・奥雙聲の字である[23]。したがって、屋の本義はまた奥とも聯關がなくてはならぬ。よって、改めて奥を考察することとなる。

説文に、奥室也、室之西南隅、从宀𢍏聲といっている[24]。徐鉉は𢍏を聲に非ずとし、林義光もまた同樣である[25]。爾雅釋宮にも室の西南隅を奥とし、爾來この字の解に異説を見ない。しかし、奥が何故に西南隅の義を有するかに至っては、郭注などもただ室中深奥の處というだけで、字形上の本質的説明を加えていない。偶々林義光は奥を宷（審）と収との會意と見、探索の義から深也と解しているが[26]、牽强としか思えない。寧ろ、孔廣居が、奥者神所居也、从宀室也、从釆古辨字、从収、拱本字、辨其神而拱奉之[27]という方が一歩を進めたものといえよう。ただ、孔氏が篆體の下部を拱奉の形とするのは妥當としても、釆を辨と見るのは迂遠というべきである。宀は無論家屋の形象であるから問題はないが、釆の何物なるかは判斷に苦しむ。しかし、ここに示唆を與えるのは契文の尞及び寮である。周知の如く、尞は※（藏四三・一）形を以て常體とするが、また火焰を省略するもの（藏一七五・三、拾七・三、後上二二・四など）があり、後期卜辭においては、更に下部に火を附加するもの（前一・二一・一、後上二四・七）がある。これに宀を冠したものが寮（前四・三一・五）である。金文では更に呂を贅加している（毛公鼎）。尞祭はいうまでもなく燒柴の外祭であるが[28]、これが宀を冠するのは、その內祭への轉化を示すものである[29]。何故に外祭から內祭へ移行したか、吳其昌はその原因を不明としているが、私はこれを後述の如く、竈神の前形態と考える。この寮と類似構造を有するのが奥である。すなわち、寮は火焰を伴う系統に屬し、奥は火焰を伴わぬ系統に屬する[30]。奥は室中で兩手に火を拱奉する形象で、寮とその義を同じくする。禮器に臧文仲の非禮を譏った孔子の語として燔柴於奥の語が見えるが、この奥は正に右の火祭の殘滓を示すもので、風俗通祀典篇には竈に作るから、奥・竈同義であることが判

る。實は竈の置かれた場所が奥であったのである[31]。しかし、卜辭の尞祭が自然的祖神あるいは純祖神を對象とする如く、奥——竈の祭祀も遡源的には祖神を對象としたものと推定され、士喪禮・少牢禮に奥に神位を置くのは、卽ちその遺象と考えられる。しかして、曲禮・禮運などに奥が「主」の義に用いられているのは神位よりの轉義である。鬼神は常に幽闇の場所を好む。士虞禮鄭注に、鬼神尙居幽闇というのはそれであり、また檀弓に、葬於北方、北首、三代之達禮也、之幽之故也というのも同意である。室の西南隅こそは正に幽闇の條件を具備する。これが奥に西南隅の義の生ずる所以である。説文注釋家などが深奥あるいは溫奥を以て解するのは、更に右の轉義である。既に屋の原義が尸——屍を置くところの義とすれば、神尸あるいは神主（尸の主の義を思い合すべきである）を置く點において、屋と奥とは正に同義でなくてはならぬ。屋の烏谷切が奥の假音である所以がここに存する。

屋と室とが同構造の二字であり、奥がまた説文にいう如く室の義であるとすれば、室とは一體如何なる文字であるか一應考察しておかねばならぬ。説文に、室實也、从宀至聲、至所止也[32]といっている。釋名釋宮室・曲禮正義など皆同訓であるから、「實」の解は漢唐の通詁と思われるが、室・實同音の字を以てする抽象的解字に過ぎぬ。宀は勿論覆蓋の義であり、至は徐灝も指摘する如く（前引）屋の至であるから、室・屋の二字は全く同形・同義でなくてはならぬ。室は契金文ともに同形で（前一・三六・三・呂鼎）既に至に從っているが、この至もまた尸の假借と見るべきである。さすれば、室もまた鬼神の棲處を以てその本義とする。契・金文の太室の語が皆宗廟の宮室を意味するのは、卽ち室の本義を示すものである。朱駿聲は宗廟も宮室と稱することを指摘しており、王國維は殷商卜文に二見する太室を皆殷宗廟中の太室[33]としているが、かく分析的に見るべきでなく、原始形態においては室卽廟であったものと考うべきである。廣雅釋天に、輿鬼、謂之天廟とあり、國語周語上、日月底于天廟の韋昭注に、天廟、營室也というから、營室と輿鬼とは同義でなくてはならぬ。王念孫の廣雅疏證に開元占經引南官候を引いて、輿鬼を天廟主神祭祀之事と

敷衍しているが、營室もまた同義と考えてさし支えないであろう。固より、廣雅の右の語は星辰の名稱についていったものであるが、これによって室の原義が鬼神の祭祀にあることを推定し得るのである。馬敍倫は屋・室を祖廟の且に關聯せしめ、その本義を幄帳の義と見た後に、說文、廟尊先祖皃也、此訓廟者、本謂最初之屋字、從广朝聲、广者卽广爲屋云々[34]といっている。且は無論祖廟の字であるが、その原始形象については私はこれを神主を置く几と考える。この見地からすれば、且を直ちに屋と同源として廟と見るのは無理である。また、馬氏說に從えば、凡て广・宀・厂などは帳を以て原義とすることとなるが、これまた理解に苦しむ。何となれば、如何なる太古素樸の時代においても、既に家屋構築能力が具われば、永久的家屋と臨時的帳幄とは區別せられたであろうし、起源的には前者より古いものと考うべきであるからである。そこで、馬氏說は原則的には承認し難いが、屋・室一字で屋が廟の初文であるとの見解は極めて示唆的である。私は室が至の音であること、屋が契金文に見えぬことから、當初室の鬼神の棲處の原義から轉じて宮室の字となり、ついでこれと同義語として屋が用いられるに到ったものと考える。かくて、屋の覆蓋の義は全く後起の義であることが明瞭となる。しかして、屋・奧同音互通である點に、鬼神を置く幽闇の場所の義を見遁してならぬ。王國維が明堂・廟寢の構造を說明して、室を以て宮室の始めとするの[35]も、そこが鬼神の棲處であり、その祭所であること――この祭祀はいうまでもなく、凡ての儀禮中最も重要なものであった――に本づくことを注意すべきである。

以上、屋の原義及びこれと奧・室との關係を明かにした。つぎに、漏を考察しなければならぬ。屋漏の字が本來屚に作るべきこと、屝隱說においては屚・陋假借とすることは既に指摘したところである。この屚の解明に參考となるものは、莊子達生篇に見える齊桓公の然則有鬼乎の問に對する皇子告敖の返答、曰有、沈有履、竈有髻の語である。釋文引の司馬彪本には沈有漏に作り、沈水汙泥也、漏神名としているから、履・漏通假の字であることが判る。漏を

神名と解するのは、極めて注意に値いする見解であるが、これは後に讓って一應、漏に對する前人の說を見よう。まず、(1)朱駿聲は漏を霤の假借とし、司馬彪に從ってやはり神名とする[36]。前引の如く、黃山もこの二字を同義とは見ているが、その互通關係を指摘していない。朱氏說は司馬氏に文字的根據を與えたものとして傾聽すべきである。(2)馬敍倫は履・漏を以て牖の假借としている[37]。馬氏は兪樾に從って沈を煁の假借として竈の義と見るから、沈有履は結局、竈有牖となるが、これは文義上甚だ無理な解釋である。文の前後から見て、履は何等か鬼に類するものでなければならぬ。何となれば、この一語は桓公の「鬼有るか」との問に對する皇子の返事であるからである。この點、司馬彪・朱駿聲が漏を神名と解するのは一應正しいが、單に神名というのみでは、その理由及び內容が判然しない。朱氏が漏を霤の假借とするのは、中霤神と考えたのかも知れないが、それにしても沈を默の假借とし、司馬說に從って水汙泥と解する以上[38]、扞格の譏りを免れぬ。そこで、(3)高亨は一歩を進めて、沈は寢の假借、履は惡鬼の厲の假借で、沈有履は卽ち寢有厲[39]である。そして、履・厲はまた漏とも音通で、髟の古音が彔・屚であることからいって、漏はまた髟とも互通する。玉篇髟の重文⿰鬼麗はその證である。これを要するに、履・厲・漏・⿰鬼麗は皆一連の通假文字で同義であるとするのである[40]。高氏の見解は前二說に比較すると遙かに精緻であり、また加うべきを覺えないが、更に補えば、玉篇の⿰鬼麗は蛧魎の魎と音近く同義である。のみならず、屚（漏）はまた罔（蛧）とも互通する。すなわち、墨子非命上篇引太誓に無廖排漏の語が見えるが、非命中篇には毋僇其務に、天志中篇にもまた無廖其務に作る。よって、漏と務とは同音假借であることが判る。來母と明母との互通は高氏の示すところによって明かである。しかして、務・蒙一聲の轉、蒙・罔聲近く通用する[41]から、漏・罔また互通と考え得る。かく見れば、漏は卽ち左傳の蛧魎（兩）である。蛧魎は長毛神であるから、正に莊子下文の竈有髻の髻と相應ずる。一たい、未開社會において超越者が畏怖の理由から長毛を具えたものとして表現されることは、アラブ人の「ジン」の例に徵しても明かである。[42]

さて、屋漏の漏が鬼の義であり、屋の原義がまた尸――鬼の棲處であるとすれば、屋漏の本義はもはや明瞭である。屋漏とは卽ち室內に置かれた鬼神である。前に不愧于屋漏を不愧於神明と解する黃山の說を注意したのは、右の原義に照した結果にほかならぬ。このばあい、神明は起源的には鬼神卽ち祖神でなくてはならぬが、更に溯源的には死者の髑髏[43]である。この髑髏――鬼神の棲處は鬼神が幽闇を尙ぶ原則から見て、必ずや室內でも闇黑の場所であったに相違ない。右の理由から、屋漏が轉じて室の西北隅を意味することとなり[44]、屝と同義に解されるに到ったもので、鄭玄などの屝隱說はこの轉義を以て原義と解する誤謬を冒すものである。

二

屋漏と起源的意義を同じくするものに中霤がある。前者が室隅、後者が室中とされるところ、既に兩者の關聯が見出されるのであるが、これは後に讓り、一應先人の見解を聞こう。

中霤の語の禮經に見えるもの、禮記の左の五見である。

檀弓	掘中霤而浴、……殷道也、
月令	中央、其祀中霤、祭先心、
郊特牲	家主中霤、而國主社、示本也、
祭法	王爲羣姓立七祀、……曰中霤
坊記	喪禮、每加以遠、浴於中霤、飯於牖下、小斂於戶內、大斂於阼階、殯於客位、祖於庭、葬於墓、所以示民遠也、

いうまでもなく、中霤は五祀あるいは七祀（五祀に司命・泰厲を加える）の一であるが、これは中室神を祀るのであるから、元來中室が神格化されたものである。檀弓・坊記にいうところは卽ち神格化される以前の中室の義である。さて、中霤の語の起る所以について、月令鄭注に、中霤猶中室也、土主中央、而神在室、古者復穴、是以名室爲霤といい、更にその祀法に關して、祀中霤之禮、設主於牖下、乃制心及肺・肝爲俎、其祭肉心・肺・肝各一、其他皆如祀戶之禮といっている。しかし、郊特牲には土神、祭法には主堂室居處と注している。檀弓・坊記には注を缺くが、檀弓孔疏にいう如く、やはり室中あるいは中室の義と見るべきである。鄭注は一見矛盾の如く思われるが、秦蕙田も指摘する如く[45]、中室を五行に配當して土神としたものであるから、結局、中室を以て一應始義と見るべきである。

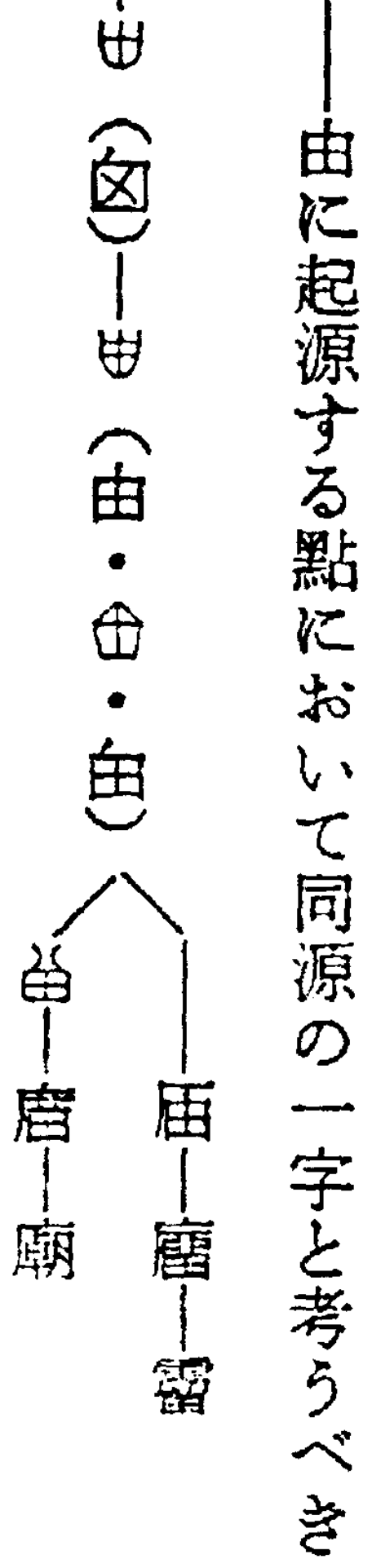
しからば、何故中霤に中室の義が生ずるかというのに、通訓として霤を雨水の漏流と解している。月令孔疏に鄭說を敷衍して、云古者復穴、……古者謂未有宮室之時也、複穴者謂窟居也、古者窟居隨地而造、若平地則不鑿、但累土爲之、謂之爲複、言於地上重複爲之也、若高地則鑿爲坎、謂之爲穴、其形皆如陶竈、故詩云、陶復陶穴、是也、故毛云、陶其土而復之、陶其壤而穴之、鄭云、復者復於土上、鑿地曰穴、皆如陶然、故庾蔚云、複謂地上累土爲之、穴則穿地也、復穴皆開其上取明、故雨霤之、是以後因名室爲中霤也といっている。すなわち、穴居時代において採光のための天井の穴から漏流する雨水により中霤と稱するというのである。この孔疏の解が傳統的說明であり、更に溯っても、說文の、霤、屋承水流下也[46]、あるいは釋名釋宮室の、中央曰中霤、古者寝穴、後室之霤、當今之棟下、直室之中、古者霤下之處也など、皆同樣である。降って、清朝學者の間にも卑見の及ぶ限り、殆ど異論を見ないが[47]、ただ程瑤田・王國維のみ若干見解を異にする。程氏は霤の本義を同音の廇に在りとし、これを宮室の廇然隆起の義と見るが、結局、雨霤の解を否定するものではないから[48]、原則的には傳統說を踏襲するものといえるであろう。また、王國維によれば、中霤とは東西南北の四霤に對して四屋相對の宮室の中心を指すものである。郊特牲の家主中霤の語がそれで

ある。しかして、檀弓、掘中霤而浴が示す如く、その場所は室內ではなく室外である。說文に廇を中庭と解するのは正にそれであるが、庭はこの意味から廷とすべきで中朝の義である。[49]かくて、中霤の本字を中廇とする點において王氏も程氏と同樣であるが、その原義に到っては全然說を異にする。

そこで、まず雨霤の傳統說を檢討しなければならぬが、一般的に考えて、採光のための天井の穴から雨水が漏流するというのみでは、何故にここが神格化されるか、了解に苦しむ。黃山は前引の如く霤・溜同義と見て、日光の漏入を以て神明の義の根據とするが、既に批判した屋漏の漏入說と軌を同じくするもので、迂遠といわねばならぬ。かつ、前述の如く、雨水の室中に漏流するのをそのままに放任しておくが如きは、如何なる未開時代とはいえ、既に住屋構築能力を具有する限り、想像し得られないことで、必ずやその漏入を防ぐべく何等かの手段が講ぜられたことであろう。一步を讓って、雨水漏入放任說を認めるとしても、もし霤が神格化されるならば雨神あるいは水神でなくてはならぬ。しかるに、鄭玄はこれを土神に充當しているが、これは雨霤說からは說明し難いことである。かく考えれば、この傳統說も結局、屋漏の漏入說同樣の缺陷を有するものである。また、程氏が廇然隆起を以て霤を解するのは、實は瘤然隆起でなくてはならぬ。說文に瘤を腫也と解する如く、肉の隆起が瘤の原義である。しかし、廇・瘤ともに留聲の同音假借と考えれば、廇然としても、一應さし支えないであろう。それにしても、この解の信じ難い點は、語源の根據を住居の內部構造に求めずして、單に外觀を捉えて名稱の起源とすることにある。一方、程氏が雨霤說に追隨するのは、不徹底の譏を免れない。そこで、程氏說は懇切を極めながらも傳統の範圍を出るものではないが、ただ霤を廇と解するのは、結果的にはとるべきである（後述）。つぎに、王氏說は一見合理的說明の如くであるが、結局、霤の轉義を以て原義と考えるもので、室の中霤を殿屋の中霤に及ぼす一種の擴張解釋であり、したがって本末顚倒の論でもある。このことは後述によって明瞭となるであろうが、四霤が天子のみに限られた制度である[50]點に鑑みても、決して起源的說明でないことが肯けるであろう。何となれば、封建的禮制において最高階級に所屬する制度は、該時代における進步的段階に位置するものであるからである。そして、かかる禮制度の始源あるいは早期形態は、逆に士・庶人という如き低位の身分に屬する規範中に殘存するのが常である。王氏說はかかる禮制進化の原則に逆行するものであるが、ただ霤の原字を廇と見る點のみは、程氏說とともに從うべきである。

廇は說文に、中庭也、从广留聲といっている。說文には別に溜があって水名としているが、蒼頡篇には水垂下也としており、左傳宣公二年、三進及溜の孔疏にも簷下水溜之處と解しているから、溜と廇とは通借の字である。[51]そこで、中室の字は中霤・中廇の何れを原字とすべきかが問題となるが、これは中霤の原初形態を如何に解するかによって決まる問題である。說文注釋家の右に對する見解は二つに分れる。まず、段玉裁は中霤を以て古字とし、月令・呂覽・鄭・劉皆作中霤、許則霤謂屋水流、廇謂中室、畫分二字、葢既有宮室以後、則霤在屋垂、而屋中謂之廇、以存古といっている。また、朱駿聲も廇を霤の轉注と考えている。[52]さらに、徐灝は霤・廇・溜の三字について識別を加え、簷霤の霤は霤を本字、溜を音近の假借字、廇を或體とするが[53]、結局、中霤の原義を雨霤と見るから、中霤を本字、中廇を或字とするわけである。ところが、徐鍇・桂馥・錢坫・朱珔・王筠・薛傳均[54]などは、逆に中廇を原字、霤はその假借あるいは通用と見ている。しかし、この廇原字說も、たとえば王筠が、據屋言之、謂之廇、據雨言之、謂之霤[55]という如く、雨霤說に本づくもので、ただそれが屋室の部分的名稱となれるによって廇を本字とするに過ぎない。私も中廇を本字と考えるが、その原義については、雨霤說の認め難いところから全然別箇の見解を持する。一たい、中廇の字は劉向の九歎にも、讒賊於中廇兮の語が見える[56]から、中霤とともに古いものと考えてさし支えない。

中霤あるいは中廇が神明の稱謂となった理由は、前述の如く雨霤說からは說明困難であるが、廇の字を文字構造的に追求することによって理解できるであろう。說文は廇を从广留聲として、留を單に聲符と見ているが、同時に義符と考うべきである。というのは、留は由の別體で、廇にもと庙に作るべきであるからである。その證として𢹎の或體を抽に作り、𥜥を玉篇に古文作䄂とするを擧げることができる。[57]しからば、由は何かというに、說文には由に從う字は多いが由字そのものが見えないところから、古來小學者間に聚訟の的となっている。私は本來由と鬼頭の甶と同字であり、更に遡れば、その原字は頭體を示す「古」と考える。このことについては別に考察しているので[58]省略するが、もし右の結論に誤なければ、庙は卽ち庴と同義同字でなければならぬ、否、寧ろ庴が庙に、更に廇に變譌したものと考うべきである。この庴は卽ち庿（廟）字であって、その原義は鬼頭を置く場所である。[59]しからば庙――廇もまた同樣に鬼頭の場所、換言すれば鬼神の棲處を以てその溯源義としなければならぬ。かくて、廇・庿（廟）の二字はともに鬼頭の甶――由に起源する點において同源の一字と考うべきである。すなわち、兩字の關係は



となる。廇・廟ともに古韻宵部に屬することも二字の同源を示唆するものと見得るであろう。[60]

かく見て來ると、中霤の本字は中廇であり、中廇は卽ち中廟である。しかして、それは元來死者の頭體卽ち鬼神が置かれた場所であるが、後には轉じて鬼神の棲處となったのである。すなわち、死者の頭體を安置する習俗が止んでも、ここを神聖な場所として祭祀の對象としたのである。廇それ自身には中室の義は存しないが、鬼頭が室の中央に常置されて同族人の崇拜の對象とされるに及び、中室の解が生じたものである。しかして、この場所が偶々複穴住居の中央に位するところから、經學者の想像に過ぎない雨霤說[61]と結合し、よって同音假借である霤を以て廇に換え、遂に雨霤を以て中廇の本義であるかの如くに解するに到ったものである。中霤の本義、既に右の如しとすれば、黃山がその漏入說は別としても、文字の上から屚・霤同義と見、また朱駿聲が霤を神名の漏の假借とするのは、漏が既述の如く彪ないし鬼であることに鑑みて、正に右の結論と符合するもので、ともに示唆に富む見解である。

中霤のこの本義から前掲禮記の諸文を檢討して見ると、その殘滓を見出すに困難を感じない。まず、月令鄭注に中霤の祭祀に神主を牖下に置くことを指摘している。蔡邕の獨斷にも同樣の記事が見えるが、恐らく逸中霤禮であろう。一たい、五祀の場所がどこであったか、禮經に明文がないが、鄭玄はあるいは廟とし、あるいは宮中としている。しかし、馬端臨もいう如く、五祀が竈・門・戸・行など、日用起居に關係深いことを考えれば、居室に祀ったものとすべきで[62]、これは前述中霤の原初形態に徵しても、正に然るべきことである。さて、鄭注が主を牖下に置くとする理由について、孔疏は、開牖象霤、故設主於牖下也と敷衍しているが、牖明の霤明との類比に本づくとの見解は頗る牽强といわねばならぬ。蓋し、牖下が奧に近く、幽闇なるが故に主をここに置いたものと考えられる。奧と屋漏とが同源・同義であることに徵すれば、思い半ばに過ぎるであろう。中霤の神主が牖下の幽闇處に置かれるのは、元來それが鬼神の祭祀であったことを示すものであって、士喪禮の尸を牖下に遷す[63]のと正に軌を同じくするものである。鄭注は固より漢代說であるが、偶々以て中霤の前掲原義を傍證するものであり、また中霤・屋漏の同源を、間接ながら有力に示唆するものとも見得るであろう。第二に、檀弓と坊記との文であるが、この兩文の相違は掘ると掘らないとにあるとされている。檀弓鄭注に、周人浴、不掘中霤というのはそれである。しかし、これは鄭說にありがちな禮の時代的整理を目的とする一種の合理的解釋に過ぎぬ。ただし、喪禮に、甸人掘坎于階間少西、爲垼于西牖下、東鄉[64]とあり、掘坎の場所が室外となっていることから推して、最初――それが殷代であるか否かは別問題として――中霤に掘り、後に階間に遷されたものと想定される。さて、掘中霤而浴の意義について、鄭注は明不復有事於此といい、孔疏に更に敷衍して二義を認め、一則言此室於死者無用、二則以牀架坎上、尸於牀上浴、令浴汁入坎、故云掘中霤而浴也といってい

るが、前に引用した喪大記の徹薪もこれとほぼ同義と思われる。蓋し、死者を出した住居を放棄した習俗の殘滓と考えれば、鄭說も一應肯けるが、これだけでは、何故わざわざ中霤を掘るかについての積極的說明が與えられない。恐らく、かつて死者を室の中央卽ち中霤に葬った[65]習俗の殘存であろう。坊記に類似の記事は檀弓にも見える。喪禮を簡約したこれ等の文が漢代的色彩を多分に有するものとはいえ、浴於中霤を中心として葬喪の方法が展開していることは、右の見地から興味あることといわねばならぬ。かく見れば、飯於牖下の一事もまた尸を牖下に遷すと同じく、喪禮の原始的意義を傳えるものと考うべきで、月令孔疏[66]の如く、單なる家屋構造の上からだけの說明では不十分といわねばならぬ。[67]

第三に郊特牲の中霤を鄭注が土神と解するのが五行思想に本づくことは既に指摘したが、これは社との對言から見れば蓋し當然であろう。しかし、社の始源形態が祖神崇拜にあることを考えれば[68]、これに相當する中霤もまた何等か、祖神崇拜的要素を有するものでなくてはならぬ。前述の中霤の本義は正にこれと符合するものである。かくて、郊特牲、家主中霤而國主社の語は、正に祖社同源の一傍證とすることができるであろう。祭義に、衆生必死、死必歸土、此之謂鬼、骨肉斃于下、陰爲野土、其氣發揚于上爲昭明云々とある。これは勿論陰陽說の影響下に立つ記述であるが、鬼の土神への移行を示すもので、鬼神の神格擴張の一例である。[69] これを要するに、中霤の鬼神の棲處の義が後に中室の神に、更に人死して土に歸するとの觀念と、土を中央とする五行思想とが結合して土神の義に轉じたものと考えられる。

結語

以上、中霤の原義を考察して、それが頭體安置の場所、ひいては鬼神の棲處であることを考察した。右の結論に誤りなければ、中霤は正に屋漏と同源・同義でなければならぬ。屋漏と中霤との關係について一言すれば、頭體——鬼頭は元來幽闇なる室の西北隅に定置されたものと推定される。[70] 蓋し、前述の如く鬼神は幽闇を貴び、かつ西方に赴くものと考えられたからであるが、これは最も原始的な宗教精神に本づくものである。それが後には室の中央に移置されるに到ったのであるが、これは同族統合のための崇拜の中心對象とするに便ならしめるによるもので、これこそ正に祖廟の原初形態に該當する。しかし、後には一般文化の進展に伴う住居の複雜化につれて、常住屋室と祖廟との分離の必要が生じ、別個に廟を構築することになったのである。すなわち、屋・廟一體から屋・廟分離と變化したのである。前に喪大記の廟厞徹薪を孔疏が正寢と解するのを古義を傳えるものと見たのは、右の理由にほかならぬ。屋・室同字、屚・廇・宙（廟）同義であることが、右の推論の無稽でないことを示しているものと考えられる。

註

1 クーランジュもギリシア・ローマの古代史に造詣の深かった文法學者セルヴィウスの語として、家屋の中に遺骸を埋葬することが、極めて遠い古代からの風習であり、この風習によって、家屋の中に氏神や守護神を祀ったことを述べている。F. de Coulanges : La Cité Antique, 8e éd, Paris, 1880, p. 30. J. G. Frazer : The Fear of the Dead in primitive Religion, London, 1933, p. 17.

2 厭祭に陰厭と陽厭とがある。士虞禮（東面）・特牲禮（東面）・少牢禮（陽厭—有司徹、南面）に見えるが、その特色は尸を置かぬに在る。

3 馬氏『毛詩傳箋通釋』巻二六、一八—九葉。

4 陳氏說は『詩毛氏傳疏』巻二五、一〇葉。郝氏說は『爾雅義疏』中之一、二葉。王氏說（陳氏說を是とす）は『詩三家義集疏』巻二三、一〇葉。林氏說は『詩經通解』巻二五、六葉。

5 舍人注には、古者徹屋西北厞、以炊浴、汲者訖而復之、故謂之屋漏といっている。これが喪大記に本づくことは勿論であるが、郝懿行『爾雅義疏』、臧鏞堂『爾雅漢注』巻中、一葉（『問經堂叢書』本）ともにこれを鄭箋と同じく厞隱說と見ている。しかし、舍人注のこの語だけでは、厞隱說か漏入說か判斷し難い。寧ろ、汲者訖而復之というのは、撤去した所を修復する義であろうから、『釋名』と同樣、雨漏說に屬するものと見るべきである。

6 『儀禮』厭祭の前揭三條中、有司徹陽厭の鄭注にも當室之白といっている。これ等に據って胡承珙は、然則屋漏本有二義、一以當室之白、日光所入、一以施幄之處、隱蔽不明、其實一地也、鄭以詩言不愧、故從隱義耳（『毛詩後箋』巻二五、一七葉）といっている。しかし、室の白に當ればこそ厞蔽するのであるから、鄭說の本領はやはり厞隱說にあるものと見るべきである。現に、有司徹鄭注の下文にも厞隱也と附加している。

7 金氏「屋漏解」『求古錄禮說』巻三、一二—三葉。

8 ここには主として詩學者中の代表的なもののみを擧げたが、禮學者も多く厞隱說をとっている（たとえば、黃以周『禮書通故』「喪祭通故」巻二、六葉）。6によっても明かな通り、(1)說と(2)說とは全然無關係とはいえないが、屋漏の語源的說明としては截然區別せられねばならぬ。

9 金鶚、前揭書仝巻、一〇葉。

10 鄭箋に、女無謂是幽昧不明、無見我者、神見女矣といっている。厞隱を神の棲處の義から神それ自身の義とするのは迂遠を免れぬ。

11 前揭書仝巻、仝葉に、但喪大記謂、新死者、撤正寢西北厞隱之處、非卽廟中之西北隅、不混而爲一、且劉以雨漏作解、尤爲迂遠といっている。陳氏の雨漏の解に對する非難は尤もである。ただ、寢・廟同源の原則（王國維「明堂廟寢通考」『觀堂集林』巻三、七葉、參照）から見て、兩者を同一視する『釋名』の說は、この點に關する限り斥けらるべきではないであろう。

12 つぎに述べる喪大記孔疏が廟を正寢と解するのに對する金鶚の非難（前揭書仝巻、一三葉）も陳氏同樣、俗見に過ぎぬ。5の舍人注が汲者訖而復之というのは、何に本づくか明かでない（あるいは當時の習俗によるものかも知れない）が、當然の措置と考えられる。なお、「喪大記」の徹薪を、金鶚は不合理と考えている（仝上）が、一應（というのは Frazer の指摘する deceiving the ghost とも說明されるからである）孔疏の、示主人已死、此堂無復用、故取之也というに從えば、元來は死者を室に葬れば、これを遺棄して他に移った習俗の殘滓と推定される。この意味から、金氏の見解には贊し難い。J. G. Frazer : ibid., 1936, vol. III, p. 6.

13 金鶚は『釋名』・孫炎說を批判して、且凶喪非常之事、而因此爲室之常名、其名亦不正也、孫炎注爾雅云、……其說視諸家爲優、然日光所由入者、尙未曉也（仝上）といっている。金氏の『釋名』に對する非難は當っているとしても、孫炎說を以て日光の入口を不明とするのは當らない。前引「曾子問」鄭注の如く、戶明を得るとも、また牖光を得るとも考え得る（任啓運『朝廟宮室考』三葉『經解續篇』本）。金氏は西北隅が戶・牖と相値らざるがために、北壁に向を穿って明を採るものとするが、室の奧行きがよほど長くない限り、西北隅も戶牖の斜光線を受けるはずである。凡そ、寢廟における室の廣狹に關しては文獻の明證を缺くが、考工記記載の明堂の例より類推すれば一丈八尺を出ない（林喬蔭『三禮陳數求義』巻二九、一五葉）。されば、西北隅に達する戶・牖の明は否定さるべきでない。

14 胡氏『儀禮正義』巻二六、二葉。室に北牖が存するか否かは禮學者間の問題である。このことについては、67參照。

15 江氏說は胡氏『儀禮正義』引。盛氏說は『儀禮集編』巻一四、三八葉。胡氏說は『儀禮正義』巻三三、一一—二葉（『經解』本）。

16 朱駿聲『說文通訓定聲』「需部」「屚」字下。邵瑛『說文解字羣經正字』巻一六、一六葉。

17 王先謙、前揭書仝巻、仝葉所引。

18 黃山（17の下文）も、詩以爾室言、自指近地、鄭中庸注言、君子雖隱居、不失其君子之德容、在室獨居、猶不愧於屋漏、明

非就廟言、葢本齊詩、箋毛改爲助祭、反覺其窒といって傳・箋を斥け、併せて陳奐が鄭箋に從って爾室を廟室とするのを非難している。

19　徐灝は屋漏を、葢於室中爲板屋、施帷帳、以依神、今之神龕卽其遺制と解する（本文所引とともに『說文解字段注箋』第八上、一三三葉）。屋漏を鄭箋の如く解すれば、如何にも神龕の如きものとなるであろうが、これまた文獻の證左を缺く。なお屋を幄とするのは『說文』注釋家の通說である。

20　段玉裁（『說文解字注』第八篇上、七二葉）王筠（『說文解字句讀』卷一五、五〇葉）ともにこの尸を人と見ている。これは尸を尸と解するからで、尸の本義を人と解することには異論ないが、屋の尸は神主と關係ない。

21　朱氏、前揭書、仝部「屋」字下。

22　尸については本書「立尸考」、參照。

23　王先謙『釋名疏證補』卷五、一二葉。詩淇奥の『釋文』に、奥一音於六切、一音烏報切といっているから、奥に二音の存することが判る。

24　通行本には奥宛也に作るが、『爾雅』「釋宮」『釋文』引に從って室也とすべきである。鈕樹玉『說文解字校錄』は釋文引を以て說文の語でないとするが、その根據を明示しない以上、從い難い。なお、堯典、厥民隩の僞孔傳にも隩室也としているが、この隩は奥の假字である（37、參照）。

25　林氏說は『文源』「奥」字下。『說文』注釋家は皆、奥宛也の解に從い、奥・宛雙聲あるいは聲轉の温・隩などを以て說明する。段玉裁も、宛・奥雙聲、宛・者委曲也、室之西南隅、宛然深藏、室之尊處也（前揭書第七篇下、七葉）といっているが、全く「宛」字に拘泥した抽象論である。

26　林氏、前揭書、仝字下。

27　孔氏『說文疑々』（『說文解字詁林』引）。

28　賓祭の詳細は本書「卜辭賓祭考」、參照。

29　吳其昌が、此種賓事、既爲祡祭于天、欲其火氣上騰、自當于曠野行之、其後不知何因、乃擧行于屋下、……其後又擧行于宮中、……（「殷虛書契解詁」二五五頁『文哲季刊』第三卷、第二號）といって、その宀及び呂に從う理由を說明しているのがそれである。

30　ここで、釆の上一畫が問題となるであろうが、これは米の中畫上頭が歪曲し、さらに釆と變譌したものと考えてさし支えないものと信ずる。前揭林・孔二氏說は卽ちこの譌形に本づいて立論せるものである。

31　「奥」の考察、ひいて竈神の原初形態については、本書「中國における竈神の本質」に詳說しているので、ここでは概述に止める。

32　小徐本に從う。大徐本は从宀从至に作る。『說文』注釋家も多く小徐本をとる。

33　朱氏說は前揭書「履部」「室」字下。王氏說は前揭書仝卷、七葉。

34　馬氏「說文解字六書疏證摘記」『說文月刊』第一卷第四期、三二頁。

35　王氏、前揭書仝卷、一葉。

36　朱氏、前揭書仝部「漏」字下。

37　馬氏『莊子義證』卷一九、一〇葉に、屋・漏音同來紐、並借爲屚、幽・侯・脂聲近相通、呂氏春秋分職篇、陬隅有竈、淮南作隩隅、隩借爲奥、說文曰、奥、室之西南隅、是古設竈西南隅、詩采蘋、宗室屚下、王肅曰、奥卽屚下、則竈上卽屚、故曰、沈有屚、說文曰、屚、穿壁以木爲交窗也といっている。馬氏說は全面的に從い難いが、『呂氏春秋』に從って竈の場所を奥卽ち西南隅とするのは、前述の奥の原義からいって卓見である。

38　朱氏、前揭書「臨部」「沈」字下。

39　屚については、本書「中國における竈鬼觀念の展開」、參照。

40　高氏『莊子今箋』五四葉。莊子の前揭原文は沈有履と竈有髻と對文しているから、履が既に鬼の類であるとすれば、髻もほぼ同類の鬼でなければならぬ。このことも「中國における竈神の本質」に述べている。

41　罔は卽ち『說文』网の或體であり、籀文は网に作る。徐諧によれば、冂・冃ともに聲符である。冃の音は蒙である（苗夔の『說文聲訂』卷一四、五六葉）が、『荀子』「非十二子」篇、偷儒而罔の楊倞注に罔謂罔冒不畏人之言也といっているから、罔・冒同義である。そして、務と冒とはともに明紐に屬し、古韻また同じく幽部である。

42　R. Smith : Lectures on the Religions of the Semtes 3 ed., London, 1927, p. 120.

43　祖神崇拜としての鬼神が古くは死者崇拜に、更に溯源すれば髑髏崇拜に本づくことについては、これまで機會ある每に觸れたが、その詳細は本書「中國における祖神崇拜の原初形態」に考察している。

44　室の幽闇所は必ずしも西北隅に限らず、西南隅（奥）東北隅（宧）東南隅（窔）皆その條件に適する。これ等のうち、奥は既述の如く竈所であるから問題外として、必ず西北隅が擇ばれたことには、東方の朝日に對する死者儀禮の入日的意義が認められていいであろう。「喪大記」の徹薪の如き、また死者の衣服の陳列が西領とされる（襲衣及び斂衣。ただ、斂衣については「士喪禮」に南領西上となっている。鄭玄は「喪大記」を以て天子の士の禮とし、「士喪禮」との矛盾を彌縫する。また、胡培翬『儀禮正義』卷二七、一葉引の或說は西を南の誤と見ているが、私は寧ろ西領を以て死者儀禮の本來であり、南領は敎繼公とともに襲衣に對する趣向の變換にほかならぬと考える。王士讓─胡氏『正義』引─が、案冠禮、陳服于房中、東領北上。此西領南上、吉凶相變というのは深く喪禮の古義を得たものと信ずる）如き、皆その例である。一般未開社會においても、死者の辿る方向が西方とされることは、E. B. Tylor 等の指摘するところである（Primitive Culture, 4 th ed., 1903, vol. II, pp. 62 ff.）。なお、屋漏と奥との場所的關係については、未開住居にその類型を見出すのであるが、このことも「中國における竈神の本質」に述べているから、ここでは省略する。

45　秦氏『五禮通考』卷五三、一二葉。

46　通行本は屋水流也に作るが、沈濤『說文古本考』（『說文解字詁林』引）によって改める。『左傳』宣公二年、三進及溜の『左氏會箋』に『說文』を引いて屋水溜也に作る。霤・屚の通假からいって前揭に勝るが、遺憾ながら『會箋』引本の典據が明かでない。

47　林喬蔭『三禮陳數求義』卷二九、二八─二九葉にいうところの如き、その一例である。

48　程氏『釋宮小記』一七葉『經解』本。かくて、程氏は霤と梁との通假を指摘し（仝上、七葉）、楣の靡然たるものを梁とする（仝上、二葉）。

49　王氏「明堂廟寢通考」『觀堂集林』卷三、一一葉。

50　任啓運の『朝廟宮室考』一一葉（『經解續編』本）に、天子之屋、四注四霤、諸侯之屋、四注三霤、大夫之屋、二注二霤、士、二注一霤というのがそれである。因みに、堂屋四霤の禮經に見えるもの、「燕禮」の、設洗篚于阼階東南、當東霤の東霤及び「鄉飲酒禮」の磬階閒縮霤（南霤）の二條のみである。「燕禮」「公食大夫禮」「檀弓」「雜記」「大學」等の門內霤（北霤）は門屋の霤に過ぎない（程瑤田、前揭書、一八─九葉）。

51　朱駿聲『說文通訓定聲』「孚部」「溜」字下。『左氏會箋』にも溜を霤としている。秦蕙田はこの『左傳』の溜、前注の「鄉飲酒禮」「燕禮」「雜記」の門內霤、「檀弓」の池視重霤を以て、皆後世の屋檐の霤を指すものとして、中霤の霤と無關係に見ている（『五禮通考』卷五三、一三葉）。場所的には無論秦氏のいう通りであるが、文字の上からは霤と溜とが無關係とはいい得ないであろう。中霤を從來通り雨霤を以て解する程瑤田は、これが檐霤へ轉化する過程を屋室構造の上から、古者屋覆至地、必開上納明、故霤恆入於室、後世制度大備、屋宇軒敞、四旁皆得納明、其霤不入於室、而惟外垂、故天子・諸侯、屋皆四注、則有東西南北之霤云々（前揭書、一八葉）と說明している。

52　段氏說は『說文解字注』第九篇下、一三葉。朱氏說は前揭書仝部「霤」字下。

53　徐氏『讀書雜釋』卷一三、「霤・屚・溜」。

54 徐氏說は『說文繫傳』、桂氏說は『說文解字義證』卷二八、二八葉。錢氏說は『說文解字斠詮』卷一一、四三葉。朱氏說は『說文假借義證』卷一八、一〇葉。王氏說は『說文解字句讀』卷一八、九葉。薛氏說は『說文答問疏證』「廇」字下（『說文解字詁林』引）。

55 王氏、前揭書、卷二二、一三葉。『爾雅』「釋宮」の宋廇謂之梁の廇は直接雨霤と關係ないようであるが、郝懿行は依然として、前揭『釋名』、中央曰中霤、古者寝穴云々を引用して雨霤と關係させている（『爾雅義疏』中之一、七葉）。徐灝（前揭書、全項）も『爾雅』のこの語を廇が霤の或體なる理由の一としているが、雨霤說の先入觀に拘束された見解に過ぎぬ。

56 王逸注には廇、堂中央也というだけである。また、『楚辭』「大招」の觀絕霤只の王逸注にも霤、屋宇也といっている。

57 元來、畱の下部は由に作るべきである。于鬯が、案此篆疑當作畱、上从丣省、丣則有畱義矣、下从由不从田、畱由聲也、說文由聲字甚多、不得因無由字而疑云々（『說文職墨』卷三、一七葉『南菁書院叢書』本）といっているが、丣は贅繁に過ぎぬ。『素問』、黄帝曰、古之治病、可祝由而已の祝由は卽ち祝𥛐である（段玉裁、前揭書第一篇上、一二葉）。したがって、畱卽由字と考えてさし支えない。

58 43引本書論文に詳說している。

59 庿は廟の古文であるが、その字義については、本論の附篇「釋廟」、參照。

60 庿と同構造の字に宙がある。『說文』に、宙、舟輿所接、覆也といっているが、段玉裁（前揭書第七篇下、一五葉）徐灝（『說文解字注箋』第七下、二七葉）等の說く如く引申義であって、その本義は棟梁あるいは宮室である。『淮南子』「覽冥訓」高誘注に、宇屋簷也、宙棟梁也といい、『廣雅釋詁』二に宙凥也とあるのはそれである。しからば、宙もまた室と同義でなくてはならぬし、更に溯れば、庿・宙同形、同義のはずである。宙は古韻幽部、廇・庿の宵部と旁轉關係にある。

61 復穴の語については先人も引用する如く、『詩』緜に陶復陶穴の語が見えるが、雨霤のことは經傳に記述を見ない。鄭玄も詩箋・禮注では、單に復穴の字面を解するだけで、雨霤のことに及ばない。雨霤の說は「月令」孔疏引の庾蔚之に始まる。庾氏は何に本づくか明かでないが、王國維も指摘する如く（前揭書、全葉）、非合理的な解釋である。

62 馬氏『文獻通考』卷八六、四葉（『九通』本）。馬氏が五祀を廟祭と峻別して、日常生活に必須のものなるが故に居室に祀るとするのは固より正しいが、室廟不分離の時代においては當然、凡ての祭祀が居室において行われたはずである。なお、王份もまた馬氏とほぼ同樣の見解である（秦蕙田、前揭書全卷、一五葉引。）

63 「士喪禮」冒頭の死于適室の鄭注に、疾時處北墉下、死而遷之、當牖下といっている。一本が北牖に、また當牖を南牖とするのには從わぬ。

64 「士喪禮記」に更に、掘坎、南順、廣尺、輪二尺、深三尺、南其壤、垼用塊とある。

65 1、參照。また、別所梅之助氏も指摘する如く（『聖書民俗考』二〇九頁）、家の內に人を葬るのは廣く行われた習俗である。

66 「月令」孔疏に、鄭意言、中霤猶中室、乃是開牖象中霤之取明、則其地不當棟、而在室之中央、故喪禮云、浴於中霤、飯於牖下、明中霤不關牖下也といっている。開牖象霤が牽强の說であることは前にも指摘した。孔疏は全く儀禮の宗教的意義を認めない僻論である。

67 「坊記」の飯於牖下は卽ち「士喪禮」の、商祝執巾從入、當牖北面、徹枕、設巾、徹楔、受貝、奠于尸西云々を指す。洪頤煊はこの牖を北牖としている（『禮經宮室答問』）が、胡培翬は北牖の存在を認めない立場からこれを斥けている（『儀禮正義』卷二六、四二葉）。周知の如く、室に北牖が存したか否かは禮學者間の問題である。焦循（『群經宮室圖』三六葉『經解續編』本）任啓運（『朝廟宮室考』三葉『經解續編』本）林喬蔭（前揭書卷一九、二〇葉）金鶚（『求古錄禮說』卷三、一〇葉）等はこれを認め、段玉裁（胡氏『儀禮正義』引）黄以周（『禮書通故』附錄「宮室圖」）淩廷堪（『禮經釋例』卷八、一葉）陳寶泉（『禮書』「附錄」卷四、二九葉）等はこれを認めない。阮元は原則的には認めないが、孔疏の北牖・南牖の通言を理由に認むるも可と考えている（『儀禮校勘記』卷三五、一葉『經解』本）。胡培翬は前述の如くこれを認めないが、ただ私室にのみ北に小牖ありとし、「豳風」「七月」の詩の向をこれにあてる。胡氏の指摘する如く、『禮記』に牖下と單言するのを以て見ても、牖は南牖に限るべきであろう（前揭書全卷、二葉）。「喪大記」、寝東首於北牖下の北墉の誤は既に先人の正すところである。

68 本書「社の起源とその變遷」、參照。

69 「仲尼燕居」に、子曰、郊社之義、所以仁鬼神也とある鬼神は、既に人鬼の領域を超えて天神・地示にまでその神格を伸擴したものである。

70 髑髏崇拜の行われる南方未開族においても、髑髏が室の片隅に置かれる（棚瀬襄爾氏の示教による）のは、正にこれと同一原理によるものである。

追記

1 顧頡剛に「中霤」（『史林雜識』初編）の一論があり、參考すべき點が多い。顧氏によれば、霤が雨が漏入するままにしておいたのでは几案など盡く濕って仕事もできなくなるので、必ずこれを防ぐ方法がとられたはずとして、內蒙、百靈廟で見た室の中央の竈上に煙口が設けられ、紐で煙口を開閉できるようになっているのを、中霤と考えたとの見聞を示している。また、月令や詩緜についての鄭の復穴（復は地上の土室、穴は地下の土室）說については、河南・陝西一帶の窰洞の實狀より推して、中霤と穴居とは關係ないこと、四川省の人家で堂上に祖先の位があり、几下の左端に「中霤の神」と書いた一牌がある、郊特牲に、家主中霤、而國主社、示本也とあるから、中霤は家の土神であること等を說いている。顧氏の說は參考に値するが、更に一歩を進めて、中霤と祖神との關係を追求すべきである。

2 北メソポタミアにおいても、埋葬は床下か、古い家の壁が利用される（『世界考古學大系』第一〇卷、六七頁）。また、中央セレベスのバタ村でも住家の床下埋葬が行われる（グルーバウエル『セレベス民族誌』清野謙次氏邦譯、三四四頁）。

さらに、古くスメル人の葬法は自分の家の縁の下または庭園などに埋められ、トルキスタンのアナウでも同樣である（井上芳郎氏『原始時代の宗教と其藝術』九一頁）。

3 死者の辿る方向が北方、または西北方であるのは、屢〻指摘されるところであるが、小屯の西北方に殷陵があり、また鄭州發現の墓葬でも頭は皆北を向いており（胡厚宣『殷墟發掘』一四〇頁）、殷墓では安陽の西北崗にあるものが最大である（王仲殊「墓葬略說」『考古通訊』創刊號、五七頁）、

附　釋廟

一　寑・廟一源

宗廟の制度については、古來禮學者の間に聚訟の的となっているが、これ等の問題は別に譲り、ここでは專ら「廟」字を通じてその始源的形態を考察してみたい。

宗廟が祖神祭祀の場所であることはいうまでもないが、古くはこれ等の祭祀も居室內において行われたもので、別個に獨立の宗廟を造るようになったのは後起の現象と見なければならぬ。今、その證左を文獻に求めると、(1)儀禮士虞禮に、側享于廟門之右の語が見え、鄭注に、鬼神所在則曰廟、尊言之といっているが、虞祭は殯宮のある寑で行われるものである。しかるに、これを廟と稱するのは、卽ち寑・廟同源である事實の殘滓にほかならぬ。鄭玄が鬼神の在る所を廟と解するのは原始義を傳えた正しい解釋であるが、これを尊言したと見るのは、やはり漢代的解釋の範圍を脫しないものである。[1] (2)禮記喪大記に、甸人取所徹廟之西北厞、薪用爨之の語が見える。この廟は孔疏に從って寑を指したものと解すべきで、喪禮を行う寑を以て廟と稱したものである。金鶚が孔疏を斥けて廟後の西北の厞と見るのは當らない。[2] (3)公羊傳文公十三年に、世室者何、魯公之廟也、周公稱大廟、魯公稱世室、羣公稱宮とあるのは、廟・室・宮の本來同一であることを示すものであって、朱駿聲もこれによって宗廟はまた宮室と稱することを指摘している。[3] (4)荀子禮論篇に、疏房檖須、越席・牀第・几筵、所以養體也の語が見え、楊倞注に須古貌字、檖須未詳、或曰、檖讀爲邃、貌廟也、廟者宮室尊嚴之名といっているが、この貌は卽ち廟で、房に對する室の義に解すべきである。猪飼玄博の荀子補遺に虞箴を引いて、民有寑廟、人之所居、亦曰廟というのは正解である。(5)五經正義引孝經說に、明堂文王之廟、夏后氏曰世室、殷人曰重屋、周人曰明堂の語が見えるが、[4] (3)と同樣、廟・室・屋がもと同一であることを示すものと見得るであろう。

以上の文獻的證據のほか、寑・廟ともに構造を同じくすることは、既に鄭玄以下の禮學者が指摘しているが、[5] 王國維は更に廟・寑の制度上の區別が古代においては嚴格でなかったことを詳說している。[6] 王氏によれば、金文の望毀・寰盤・頌鼎の太室は、何れも王在某宮の語の下にあり、廟中の室を指すものである。その證として、左傳昭公二十二年の、單子逆悼王于莊宮以歸、王子還、夜取王以如莊宮、及び二十三年の、王子朝入于王城……鄩羅納諸莊宮の莊宮を擧げることができる。この莊宮は莊公の廟を指すものである。王國維は單に廟・寑の制度について論じているに過ぎないが、かく制度の區別の嚴格でないことはこれを起源的に見れば、兩者が元來同一であったことを示すものと解すべきである。何となれば、兩者がもし異起源のものであるなら、必ずやその制度や目的の上にも差別が存するはずであるからである。

今、金文について「宮」「廟」の字を檢するに、周銅器中、宮・室・廟・寑（寢）・宗などの稱謂が見えるが、宮は勿論、室も大てい廟の義に用いられている。まず、宮については、某宮とあって下に「太室」の字が見えるが、これは皆その宮と室とを區別したものであり、室は宮卽ち廟中の部分的名稱として用いられていることを示すものである。たとえば、王氏も擧げる如く、伊毀に、王在周康宮、旦、王各穆太室とあり、寰盤に、王在周康穆宮、旦、王各太室とある（頌・鼎も同文）が如き、その例である。[7] しかし、室が宮の部分的名稱として用いられているのは、廟・宮・室の分化を示すもので、原始形態とは考えられない。つぎに、廟と稱するものに、周廟（小盂鼎など）、大廟（免毀など）等があるが、大廟は大室と同義である。[8] 第三に寑と稱するものには、康寑（師遽方彝）の一語のみであるが、[9] この康寑はやはり康宮の義と解してさし支えないから、寑もまた廟・宮と同義である。[10] 第四に宗というものに、京宗（罕鼎）新宗（作册豐鼎）などがある。これ等もまた京宮・新宮と解すべきである。[11] 後に考察する如く、宗と廟とは本來一源の字であるが、かく見て來ると、金文所見の宮・室・寑・廟・宗は皆同義に用いられていることが判る。のみならず、卜辭に南室・血室・祠宮・公宮・皿宮・東寑などの語が見えるが、何れも廟室の義と見てさし支えなく、[12] また大室の語が見えるが、やはり宗廟中の大室[13]である。

かく、これ等諸字が同義に用いられていることから逆算すれば、本質的には同一物であって、別個に宗廟を營むことはなかったのであるが、家屋構造の複雜化に伴い、居室とは別に宗廟を設けて祖先の祭祀を行うに到ったものと考えられる。よって、如上の見地から「廟」字の原始義を檢討して、その原初形態を遡源することにしよう。[14]

二　廟の原義

「廟」字について、まず說文を見ると、尊先祖皃也、从广朝聲、庿古文としている。しかし、王筠の句讀は、宗廟、尊先祖皃也に作るべきで、尊を以て宗を、皃を以て廟を、それぞれ解したものと見ている。朱駿聲の通訓定聲も全く同見解で、宗・尊の雙聲を指摘しているが、廟を皃と訓ずるのは通詁であり、二字互通であることから見て、王・朱氏說は尤もと思われる。

さて、廟が宗廟で、その義が先祖の皃にあるというのは鄭玄も說く如く、[15] 死者の精神が見えないから生時の居を以て宮室を立て、皃を象ったとするのである。廟・皃同音の字であるが、說文の如く、廟を朝聲とすれば、朝・皃異紐であるから、同音というを得ない。そこで、皃の解の由って起る廟は、その古文「庿」でなくてはならぬ。何となれば、苗と皃とは雙聲疊韻の字であるからである。[16] したがって、廟は元來古文によって庿に作るべきで、从广从苗、苗亦聲の字でなくてはならぬ。儀禮の古文に庿に作るのは周知の事實である。今契・金文に廟を求めると、契文には見出されないが、金文では、

廟（克鼎）　廟（免毀）　廟（虢季子白盤）　廟（師酉毀）

等、既に朝に從っており、中には广に從わぬものもある（芣伯毀）。そこで、「朝」字であるが、これはその字形より推して判るように「潮」の本字である。羅振玉も巛・巜象百川之接於海、乃潮汐之專字、引申爲朝廟字といって、朝暮の朝と區別している。[17] して見れば、先祖の皃の廟が朝に從うのは、形・義上に關係ないものと考えなければならぬ。同時にまた廟が後起の字であることも判る。

今、廟が何故に朝に從うかは別に譲り、[18] まず庿につき考察を進める。庿の广は勿論宮屋の形象であるから問題ないとして、苗は說文には艸田の會意とし、草の田中に生ずる義と見ている。そして、段注にはその茅に假借することを指摘している。艸田と祖庿とは關係ない。一方、茅は神主の束茅でもあることから庿＝序と解して、庿の原義を束茅の神主を置く所の義とする說[19]もある。しかし、私は依然として士喪禮鄭注、宮有鬼神曰廟というのを、庿の原始形態を最も端的に述べたものと信じ、說文が先祖の皃と解するのは無根據でないと考える。このことは以下の考察によって自明となろうが、まず繫傳に古今注を引いて、廟皃也、所以彷彿先人之容皃[20]というのは、見遁せない解字である。というのは、彷彿の字と苗・皃とは同紐で音相近いからである。「佛」または「髴」字は鬼頭の甶と音義を同じくし、轉じて鬼神の義に用いられるが、[21] 皃もまた髣の轉音に過ぎぬ。卽ち、甶（鬼頭）—髴—髣—皃—庿と轉じたものと考える。しかして、皃と庿との間には字音上だけではなく、[22] 形・義上の聯關が存する。すなわち、「皃」字は說文には、

頌義也、从白下儿也、象人面形（依古本考）といっている。この人面の形というのは、その字形より推して正解と考える。奚世幹の說文校案に、案象人面形、當專指⊖形、〇象人面、中畫則指其眉目也（當本作・爲指事字）而又增一小直於⊖上者、則當象冠形、葢卽委貌と敷衍しているが、皃の頭部は皇の頭部と一致する。「皇」字は冠冕の原始形態で頭體を臺架上に置いた形象である。[23] よって考えるのに、奚世幹が皃を人面の形と見るのは誤りとはいえないが、上部の丨を以て冠形とするのは「皃」字に拘泥した說である。說文に皃の或體としている「須」字は齊匋に[illegible]に作り、[24] 林義光の文源にも「[illegible]」字を擧げている。これ等から察すると、⊖はやはり人の頭體を示したものと思われるが、更に前述の如く鬼頭の由と皃とが音轉の關係にあるところから推して、白を由の變體あるいは別體と見るのも誤りではないであろう。[25] 頭體の「古」を[illegible]・[illegible]に作る（契文）ことを見れば、思い半ばに過ぎるであろう。[26] 皃が鬼頭の由に?を加えたに過ぎぬとすれば、皃と解される廇もまた、何等か鬼頭と關係が存しなくてはならぬ。

右の見地から更に「畄」字を檢討するに、說文の艸生於田者の解は鬼頭と何等の關係もない。そこで、廇の苗は畄に作るべきで、契文の[illegible]・[illegible]などがそれである。[27] これ等の字は鬼頭の頭飾ある形象で、葉玉森のいう如く異族の稱謂とはなっていても、「苗」字に比定すべきではない。[28] この畄が畄—畄—苗と譌變して艸に從うものと誤解され、說文草田の苗と混同されるに到ったものである。苗が苗に誤られるのは、恰かも夢が夢に誤られるのと同軌である。とすれば、廇は畱に作るべきであり、說文古文の畱は廇とすべきである。そこで、廇の原義は鬼頭の由を置くところとなる。[29] 思うに、廇は元來具體的な祖先の頭骸を置いて崇拜の對象としたのであるが、後に頭體が置かれなくなると、抽象的に無形の鬼神、卽ち精靈のあるところとされるに到ったものと考えられる。前引淸廟鄭箋の解は正にこの抽象的な鬼神を指したものである。[30] かく、廟の意義が抽象化するにつれて皃の解が生じ、一見具體的な說字が施されるに到ったのであろう。また、廟を束茅の神位の場所の義とするのも、鬼頭の代りに束茅を用いた後世の習俗に本づく解釋であって、原始的意義とは考えられない。

以上、廟の本義について考察したが、これに關聯して明かにしておかねばならぬものに明堂がある。明堂についても古來紛々たる議論が存するが、明堂卽廟堂と解すべきではないか。なお、書顧命の、延入翼室、恤宅宗の翼室を僞孔傳は明堂路寢と解している。段玉裁は翼を翌に作るべしとし、翌、今本作翼、傳訓翌爲明、疏引釋言翌明也、則字必本作翌、明室卽明堂也、明堂卽路寢也といっている。[31] 後漢書袁紹傳注に引いて翌室に作るが、同書班固傳注には引いて翼室に作る。翼・翌假借、翌・明同義であることによって明室卽明堂とするのであるが、迂遠な說明で、翼室は前述の如く鬼室であり、また廟室であり、廟・貌・明一聲の轉に過ぎないから、廟室は明室である。そこで、明堂＝貌堂＝廟堂となる。このことはまた明器の語を檢討して見れば判る。明器は通常神明の器と解されるが、[32] 禮記檀弓に曾子の語として明器鬼器也というのによれば、明器は卽ち鬼神を祭る器であるが、「明」に直接鬼の義が存しないことから見れば、明は假字でなくてはならぬ。そこで、明は貌の假字音であろう。明が芒・甍・孟と互通することは既に王引之の論ずるところであるが、これ等三字は貌とは同音であるから、明・貌も通假の字と見て一向さし支えない。[33] かくて、明器は卽ち貌器であり、明堂は卽ち廟堂である。さらに、神明とは神の明智というような抽象的な意味でなく、具體的な神貌である。明堂の原義はそれ故に祖廟であるが、[34] 後に祖神に告朔行政する義から轉じて一般行政の場所をも稱するに到ったのである。恰も廇が廟に轉じて、段注にいうような朝廷の義が附加されたのと同軌である。

廟の本義が右の如く、鬼頭を置く居室とすれば、當初において一般屋室と何ら異なるところはない。[35] すなわち、最初に指摘した如く、寢・廟一源である。禮記王制に廟制を階級的に說明して、諸侯五廟、二昭二穆、與大祖之廟而五、大夫三廟、一昭一穆、與大祖之廟而三、士一廟、庶人祭於寢とある。庶人は寢に祭るというのは、別に廟を設けなかったことが判る。封建階級的禮制において、該禮現象の原初形態は常に時代の後端を步む最低階級の禮內容中に殘存するのが一般的である。この意味から、庶人の寢に祭って別に廟を設けぬ寢・廟同用は宗廟の始源形態を如實に示すものと考えられる。

しかし、寢・廟一源とはいっても、殷末王朝において既に壯大なる宗廟が設けられていたことは、輓近における發掘の證明するところであり、[36] 禮書にいうような劃一的なものではなくても、かなり制度化していたものと考えられるので、これ等の時代を遡る相當以前の社會的事實であることを注意しなければならぬ。

註

1 同樣のことは『儀禮』の他の篇にも散見する。すなわち、「士喪禮」の、巫止于廇門外、祝代之の廇門に關して、李如圭の『儀禮集釋』に、此殯宮而云廇門外、神之と解し、『書』「顧命」に成王が翼室に崩じて諸侯出廟門俟とあるのも、翼室を神聖視して廇と稱したと見ているが、ともに室・廟同源の事實を知らないことによる注解である。翼室は卽ち鬼室であり、廟室である（本書「中國とおける祖神崇拜の原初形態」に詳說している）。つぎに、「士昏禮」に、祖廟未毀、敎于公宮三月の語が見える。陳晉の『龜甲文字概論』にこの公宮を祖廟を指すとしているのは、一見奇妙な解のように思われるが、經文に徵するに誤解とはいえない。また、「公食大夫禮」記に司宮具几の語が見える。鄭注に司宮は大宰の屬で宮廟を掌る者としているが、「公食禮」のばあい（「燕禮」にも見えるが）は廇を掌る者であるから、この宮は廟の義に解すべきである。

2 金氏「屋漏解」『求古錄禮說』卷三。「喪大記」のこの文は、未開社會における死者家屋の破壞または放棄の殘滓を示す（J. G. Frazer : The Fear of the Dead in Primitive Religion, 1936. chap. I.）ものとして興味深いことを附記しておく。

3 朱氏『說文通訓定聲』「宮」「室」字條下。

4 『禮記』「明堂位」正義引。また『尙書帝命驗』蔡邕の『明堂月令論』等に見える。

5 鄭說は『詩』「斯干」箋・『禮記』「玉藻」注・『周禮』「匠人」注。金鶚も、竊謂、古者廟與寢同制、廟後又有寢、故廟亦寢廟、寢廟卽廟也、宮本與廟別、而喪服傳有築宮廟之文、是廟亦曰宮廟、寢廟猶宮廟也といっている（『求古錄禮說』卷一一、一〇葉）。宗廟と明堂との異制を說く孫詒讓も路寢と宗廟との同制なることは認めている（『周禮正義』卷八四、一三葉）。

6 王氏「明堂廟寢通考」『觀堂集林』卷三、五葉。

7 莫非斯も、大室乃祖廟之通稱、或先王宮廟之通稱也（「西周銅器中之宮廟及由之而考訂其年代」『考古社刊』第六期、九五頁）といっている。

8 莫非斯の、大廟疑與大室同、指今王之祖廟耳（前揭論文、九六頁）というのはそれである。『爾雅』「釋宮」に、室有東西廂曰廟、無東西廂有室曰寢といい、また宮謂之室、室謂之宮というのも、構造が本質的には同一であることを意味するものと解し得るであろう。

9 尤も、小臣𠈍卣に「寑」字が見えるが、某寑と稱していない。

10 「士虞禮」側享于廇門外之右の賈疏が、神還在寢、故以寢爲廟、虞於中祭之也と鄭注を敷衍するのを思い合すべきである。

11 莫非斯、前揭論文、參照。

12 朱芳圃『甲骨學商史篇』卷六、三四葉、參照。

13 王國維、前揭論文。『殷虛書契』前編七・三八・一に、我其祀宂乍帝降若の語が見える。この宂を羅振玉は賓に釋するが、葉玉森は、家卽廟也、卜辭有云「母辛家」前一・三〇・七「上甲家」拾一・七、卽言母辛廟・上甲廟也、……葢言我其祀廟作禘則降若、……降者乃指其廟之祖、非指上帝（『殷虛書契前編集釋』卷七、二七葉）と述べている。上述の寢・廟一源論より推せば、葉氏が家を以て廟と解するのは極めて興味深い解釋というべきである。ただ字解そのものについてはなお問題である。

14 陳夢家が、卜辭凡从宀之字 皆謂宗廟 如家・室・寢・宗・宮諸字皆是、如牢・宰皆宗廟之牲、故家・宗並室・宀、皆宗廟

云々（『令彝新釋』『考古社刊』第四期、三八頁）といっているのは、如上の見地から卓見といい得る。

15 『詩』「清廟」鄭箋。

16 段玉裁は『説文』の从广朝聲の聲を衍文とし、广朝の會意で、朝は朝廷の義と見ている。しかし、朝の本義は契文に徴しても潮であり、朝暮・朝廷の朝はともにその假借に過ぎない。しからば、その本字はというに、『詩』に見える輖と考えられる。

17 羅氏『増訂殷虚書契考釋』中、六葉。しかし、孫海波は朝暮の字と潮汐の字とを同一と見、从草、草日始出光倝倝也、从川象朝日潮水之遽至也といっている（『古文聲系』「宵部」四葉）。羅・孫両氏とも朝が潮汐の字であることには異論ない。

18 本書「廟制續考」に明かにしている。

19 加藤常賢氏「釋宗」『漢學會雜誌』第五卷、第三號、參照。

20 『三輔黃圖』にも、宗廟、宗尊也、廟貌也、所以髣髴先人尊貌也といっている。

21 1引本書論文、參照。

22 王煦も、説文無貓字、竊以貌从豸皃聲、卽古貓字也、系部貓子注引書、惟貓有稽、今書作貌、楊倞荀子注、貌像也、今謂畫物爲貌、是貌本有苗音といって（『説文五翼』卷四、二葉）、貌と苗との同音を明かにしている。皃は貌の籀文に過ぎない。

23 本書「俳優起源考」に詳説している。

24 丁佛言の『説文古籀補々』第八、七葉に、齊匋正須吉須字、或从馬といっている。

25 「皃」の『説文』に籀文䫉を擧げているが、この⊗は正に鬼頭の竹籠の形象（1引本書論文に詳説）と一致するもので、皃の籀文とすべきである。

26 「古」が頭體の原始形象であることについても、「俳優起源考」に考察している。

27 孫海波の『甲骨文編』坿錄、三〇葉所載の甾 拾五・六 凷 前六・五四・一 凷 仝上二などがそれであるが、つぎの諸文もその變體あるいは孳乳體と見得るであろう。

凷 前四・五三・一 凷 仝上二 𢆶 前六・六五・三 甶 前六・五九・二 宇 後下・三七・二 𦣻 林・一・三〇・三 𠀠（辟字偏旁） 後下・一九・三

28 葉氏説は『殷虚書契前編集釋』卷六、四九葉。周禮に見える「皇」字の別體「翌」の羽は、卽ちこの頭飾の變形である。

29 鄀季乍孟妣寞中後鬲（『小校經閣金文拓本』卷三、七七葉）に鼑が見える。この字は寞と解されているが、屋内に田卽ち鬼頭を置いた形象であるから、𠩺と本質的に同字である（「異」字については、1引本書論文、參照）。

30 『廣雅』「釋天」に輿鬼謂之天廟の語が見える。これは星の名稱を述べたものであるが、廟と鬼との文字上の關係を示したものと見なし得るであろう。

31 段氏『古文尚書撰異』卷二七、六葉『經解』本。

32 『儀禮』「既夕禮」鄭注に、明器藏器也、檀弓曰、其曰明器、神明之也、言神明者異於生器といい、『釋名』「釋喪制」に、送死之器曰明器、神明之器、異於人也というが如きそれである。

33 王氏説は『經義述聞』卷三、「明聽朕言」條下。『荀子』「禮論」篇に、明器貌而不用の語が見える。揚倞注に明器を鬼器と解するのは、「檀弓」に本づくものであろう。また、貌については、形也、言但有形貌、不加功精好也と注している。「貌」一字であるから、明器を貌を以て説くのは、以て明・貌通假の一證となし得るであろう。

34 『淮南子』「詮言訓」に、萬乘之主卒、葬其骸於廣野之中、祀其鬼神於明堂之上とある。また、前引の『孝經説』に、明堂文王之廟とあり、蔡邕の『明堂月令論』にも、明堂者天子之大廟也といっている。そのほか、『左傳』文公二年孔疏引賈逵・服虔説及び杜注、『詩』「靈臺」孔疏引盧植の禮記注なども、皆祖廟と明堂とを同一としている。金鶚は明堂に祖廟の義を認めながらも、淸廟卽ち明堂と宗廟とを區別せんとし（『求古錄禮説』卷七、二〇—二一葉）、また孫詒讓は鄭玄以下の明堂・祖廟同一説を駁して、夫宗廟鬼神之居、祭天而於人鬼之室、非其處也、夫明堂法天之宮、非鬼神常處、故可以祭天、而以其祖配之、配其父於天位可也、事天而就人鬼、則非義也云々といって（『周禮正義』卷八四・一八葉）、その別體なることを强調している

が、何れも後次形態による説明で、起源的形態を明かにしたものではない。明堂が宗廟と別個に設けられたのは祭・政の分離に本づくものと考えられる。したがって、明堂の創設もさほど古いものとは考えられない。董作賓は「亞」字から推して、殷代既に明堂大室の制があったことを指摘している（『大陸雜誌』第三卷第十二期、二五頁）が、「亞」字については、學者間に異論があり、遽かに從い難い。少くとも、卜辭・金文・『書』・『詩』等の信憑すべきものの中には、明堂の直接記載は見出されない。孫詒讓が、明堂周公所制、武王時未有也というのも（前掲書仝卷、一四葉）、無論經學的イデーにほかならない。

35 屋・室の本義もまた鬼頭奠置の場所に過ぎない。本書「屋漏・中霤同源考」、參照。

36 董作賓「殷代的宮室及陵墓」『大陸雜誌』第一卷第九期、參照。

廟制考

——制限廟數の問題——

序

古代中國における祖先崇拜の解明に當って、その場所としての宗廟の問題が重要視さるべきは言を俟たぬところである。私はかつて「廟」の原始意義を通してその原初形態を明かにするとともに、[1] 本來死者・祖神は住居内に葬られ、そこに祀られた、寢廟一源なる事實の殘滓を文獻に求めた。[2] これ等は何れも文字の形・義を溯源することによって宗教現象の始源形態を理解せんとするもので、臆測の範圍を脱しないものであるが、その主旨は今日においても變っていない。

廟制の發展史的考察のためには順序として、まず卜辭、ついで金文などの地下資料を取扱わねばならぬ。しかし、結論的にいえば、卜辭研究及び殷代遺址發掘の現段階はまだ廟の構造について組織的考察を試み得るまでに到っていない。周知の如く、殷墟からは宗廟の遺址らしい版築基址が既に夥しく發現してその壯麗さを偲ばせるに足るものがあるが、[3] これ等が果して周以後の宗廟に該當するものであるか問題であろうし、たとい廟屋であるとしても散在せる基址のみでは綜合的解明は望むべくもない。また屢々指摘される如く、卜辭には廿示・十示・八示・六示・二示あるいは「上甲より多后に至る」等、多數祖神の合祀を卜問した辭例が數多く見えるが、これも結局は祭祀卜辭の一部分を形成するに止まり、これによって統一廟制を窺うことは、今日のところ困難といわねばならぬ。かつて王國維が卜

辭の先公・先王・先妣の間には周代に見る如き親疎・遠邇の別や毀廟の制度はなかったと斷じたが、[4] 先公と先王・先妣間は別として、卜辭資料の遙かに豐富な今日においても、右の斷定は遺憾ながら承認せざるを得ない。學者によっては殷代既に六廟制が行われていたことを、卜辭によって立證せんとする人もあるが、[5] かくの如きは文獻の記述を過信するもので、今日においては一顧に値いしない所論である。また、古く吳其昌は田・匚などの口・匚を以て郊宗石室の遺象とし、[6] 陳夢家は更に且・宜・俎・宗・祏・祊・示・主などの文字的解明を通して、古代の宗廟が住居である山巖下の洞屋石室に起源すると說いている。[7] これ等は何れも廟の起源的考察としてほぼ妥當であり、宗が廟の意味を有することは、夙に加藤常賢氏も指摘しているが、[8] 私もかつて宗と廟との起源形態を聯關的に說いたことがあった。[9] 陳氏や加藤氏のいう如く、死者生前の住居がそのまま廟屋となったことは疑いないとしても、卜辭を通して殷代の組織的な廟制を窺うことは、前述の如く依然として困難である。

金文に降ると、廟の構造に關する稱謂が比較的多く散見し、その構造についての研究も見えるが、[10] これとても具體的な廟數の問題となると、的確な資料の捜集に苦しむ。かくて、卜辭・金文などの信憑し得べき地下資料から廟制、特に廟數に關する纒った結論を導くことの困難な現在において、その體系的考察は依然として文獻を中心に檢討を加える以外に方法はない。われわれは近來目覺しい成果を擧げつつある地下發掘が更に進んで、かかる問題についても、綜合的な考察を可能ならせる日の一日も早からんことを祈求してやまないものである。

一

禮文獻を中心とする制限廟制について聚訟の論があることは周知の通りである。これ等論叢の問題點は廣範圍に亙っているが、ほぼ、(1)封建階級における制限廟數、特に天子のそれを七廟とするか、五廟とするかの問題、(2)これに關聯して廟と祧あるいは世室との關係、(3)更に隨伴的な毀廟・追王の問題、(4)昭・穆の意義とその位置、並びに構造の問題などに集約できるであろう。(1)と(2)とは問題の性質上、關聯的に取扱うべきであるが、紙數や印刷の制約上、ここでは(1)を主とし、(2)はこれと直接關係する最小範圍に止めて詳細は本論の續考に讓り、[11] (3)以下は更に他日を期することとする。

廟數に關する從來の論議の基礎資料は、大たい禮記の王制・喪服小記・祭法などの極く限られた範圍であるが、これ等の記事の相互矛盾が論爭の根本原因となっているようである。天子の廟制については、四親廟・二祧と始祖廟とを合せた七廟說が一應とり上げられるわけであるが、別に四廟說や五廟說が存する。紛々たる經說を一々檢核するのはまことに煩に堪えないことであるが、これ等諸經說に對する一應の批判を經ずしては、空疎な抽象論に終始することとなる。よって、まず先人の所說を瞥見するが、斷っておかねばならないのは、これ等諸說が何れも漢代儒教イデーの影響下に形成された封建的禮秩序觀念論の所產で、決して實證的な基盤の上に立つものでないということである。これは何も廟制に限ったことではなく、禮制一般がそうであるが、廟の制度が家族制度に關聯する最も基本的な問題であるだけに、右の感を一層深くするものである。

さて、周・漢經籍の天子廟制に及ぶものとしては、禮記のほかにつぎの如きものがある。

(イ) 呂氏春秋諭大篇引商書、五世之廟、可以觀怪、[12]
(ロ) 穀梁傳僖公十五年、天子七廟、諸侯五、大夫三、士二、
(ハ) 荀子禮論篇、故有天下者事七世、有一國者事五世、有五乘之地者事三世、有三乘之地者事二世、持手而食者、不得立宗廟（大戴禮、禮三本篇略同）、
(ニ) 禮緯稽命徵・孝經鉤命訣（祭法孔疏引）、唐虞五廟、夏四廟、至子孫五、殷五廟、至子孫六、周六廟、至子孫七、
(ホ) 春秋元命苞（通典禮引）、天子五廟、二昭二穆、與始祖而五、唐虞五廟、殷六廟、周七廟、
(ヘ) 石渠禮論・白虎通（祭法孔疏引）、周以後文武特七廟

虞・夏・殷の廟制を云々するのは固より取るに足りぬが故に暫らく除外して周廟について見るに、(ロ)(ハ)(ニ)皆七廟であり、(ホ)のみが五廟である。(ヘ)は一應七廟說であるが、周を特に七廟といえば、後述の如く五廟原則論とも見得る。しかし、これ等諸書の成立年代は勿論問題であるが、概括的にいって周末より漢に及ぶとするのに、ほぼ異論はあるまい。したがって、廟制の基礎資料である禮記諸文との間に、さほどの時間的距離を有するものとも考えられない。禮記においても、天子の廟制について七廟・四（五）廟の二說が並存することは周知の通りである。すなわち、(1)王制・禮器・祭法は七廟說、喪服小記は五廟說に近い四廟說である。[13] しかして、均しく七廟說でも、(2)王制と祭法とは內容を異にする。[14] それは、(イ)王制が七廟を大祖廟及び三昭三穆とするのに對し、祭法は五廟・二祧とする點、(ロ)王制が廟組織において大祖廟を重要視するのに對し、祭法は大祖廟を意味する祖考廟[15]を顯考廟（高祖）・皇考廟（曾祖）・王考廟（祖父）・考廟（父）の四親廟と並列してこれを餘り重視しない點、以上の二點である。そして、これ等經文間の矛盾を如何に見るかについても、また古來禮學者間に議論が存する。

まず、(1)については、古く喪服小記の文を錯簡とする說があるが、同時にまたこれを疏通せんとする說も見える。前說に劉敞・吳澄・秦蕙田などがあり、喪服小記の「而立四廟」は專ら諸侯についていったものと見る。[16] 後說に古く受命の王の故に四廟制とする韋玄成・王肅があり、淸朝では林喬蔭・金鶚・許宗彥・黃以周などがそれに屬する。林氏は、喪服小記獨云四廟者、蓋卽爲崛起有天下者言之、四廟以祀其四親、而禘其祖所自出、卽在其祖之廟、二祧無主、故不之及、至六世以下、始得以其親廟之主遞而入於祧、是創業之君、必五世之後、太祖之位始定、七世之後、七廟之制始全、是以其文特異於諸經也[17]といっている。すなわち、成周と異り、崛起して天下を領有するに到った王者が始祖后稷の如き者なく、直ちに四親廟を立つるのみで未だ二祧に及ばぬもの、換言すれば七廟建立の未完成の段階を指すと見るのであって、韋玄成などの受命王廟說と相通ずるものである。林氏の主旨はよく判るが、崛起せる創業の王も必ず數世祖先の子孫である以上、七廟を立て得るはずである。それを喪服小記のみ四廟とすることには依然として問題が殘る。のみならず、禮制の一般原則を規定する經文が未完成の過程をいうものとするのは、窮餘の說としか考えられない。寧ろ、方愨が月祭の親廟によっていうものとし、[18] あるいは金鶚が二祧は尊親でないから省略したもので、七廟制を否定するものでないとするのが[19]――この考え方が金氏自身の立說と矛盾することは後述の通りであるが――均しく彌縫論としても幾分妥當であろう。さらに、許宗彥は廟制を以て宗法を說くのであるから二祧に及ばぬとし、[20] 黃以周も經の前文を承けた廟制の喪服起源說であるとの理由から、劉敞の改經說を非難している。[21] これ等經學家の所說にも一應の理がないではないが、その基本態度が、何れも經文間の矛盾を彌縫せんとする傳統的尊經主義ないし一種の合理主義的立場である。廟制が宗法・喪服などの親疏差を基礎とすることは一般にその通りであるが、經文に明白に「立四廟」という以上、劉敞などの錯簡說に從わぬ限り、[22] 王制・祭法との矛盾は解消し得ないであろう。しかして、この矛盾が後世に五廟說・七廟說の紛爭を醸した原因でもある。[23]

思うに、王制・祭法・喪服小記ともに四親廟を認める點は同樣であって、實質的相違點は更に遠二祖廟を加えるか否か、大祖廟を認めるか否かの二點に存する。ここで一應、喪服小記四廟の內容に言及しておかねばならぬ。鄭玄はこの四廟について、高祖以下と始祖とを合して五廟と解してこれを五廟と見る。しかし、經文には、王者禘其祖之所自出、以其祖配之といっているのみである。孔疏に敷衍する如く、鄭玄は天に對する始祖の配祭は始祖廟の存在を前提と考えるのであろうが、祭天の配祖のみで立廟をいわぬ以上、四廟說と見るべきである。金鶚は禘は大祖を以て天

に配するのであるが、このばあい大祖は四廟に比べて尊いが故に廟といわないで祖というとする。そして、韋玄成が親近關係の消盡を理由に、王者の始祖廟を認めないのを非難しているが[24]、祖の原始意義は廟であるとしても[25]、喪服小記の祖を直ちに祖廟と解するのは無理であろう。今、これ等に關する立入った檢討は後に譲り、一應問題の輪廓を明かにするに止めておく。

つぎに、(2)王制と祭法との矛盾を見るに、この矛盾の解決のために取られた態度も二つある。一は祭法篇の經書的價値に疑念を挿み、これを無視して王制を守らんとする立場であり、一は(1)における如く、合理的方法による彌縫を圖らんとする立場である。前説の根據は祭法所見の立社・七祀などの記事が、禮記の他の篇及び他經と相違すること、またその廟制中に、日祭・月祀など國語に見える展禽の語に本づくと考えられる點が存すること等にあり[26]、かくて祭法一篇を不經と斷ずるのである。秦蕙田がその廟制を宗廟の正禮に非ずとするのを始め[27]、金鶚・皮錫瑞[28]など清朝學者にしてかかる態度を取るものはかなり多い。しかし、王制と合わないとの理由から、直ちに不經とするのは早計というべきで、秦氏がこれを孔子家語に本づくとするのは、逆に家語が祭法に取るとの推斷も可能であろう。王制・祭法ともに封建的禮制の雜錄である點において、これ等を本質的に輕重することは妥當でない。さらに、一歩を進めていえば、禮記そのものが禮經に對する注記の雜纂で、一定の體系的意圖のもとに編纂されたものでないことは、四十九篇の内容を一見すれば、直ちに了解し得ることである[29]。したがって、その間に系統を異にする種々の記述が見出されるのは當然であり[30]、そこに矛盾が存するばあい、一を取って一を去るが如きは、たといそれが後代禮制に對する合否を理由としても、取捨の理論的根據とはなし得ない以上、決して公平なる態度ではない。況んや、祭法が前述の如く國語に見える展禽系統の禮制を多分に包有する傳統的事實を無視するのは、經學的に不當といわねばならぬ。もし、かかる偏頗な態度が許されるならば、寧ろ王制こそ中央集權意識の頗る強い一篇であり、篇中の極めて整然とした官僚組織の如きは、同じ王制でも、荀子のそれとは全く趣きを異にするもので、强力な王權の背景がなくしては考えられない性格のものである[31]。勿論、祭法には、たとえば七祀の段階的構造など、多分に封建意識に本づくものもあるが、一方では泰壇の燔柴、泰折の瘞埋、あるいは坎壇の相近（禳祈）、王宮の祭日、夜明の祭月など、一見頗る素朴な宗敎儀禮が見える。この素朴さを、秦蕙田など祭法否認論者は一般禮制との事實的背馳に歸するのであるが、かくの如きは全く經學的イデーに捉われた陋見以外の何ものでもない。かくて、王制も、祭法も、それぞれ傳統を異にする禮事實の集錄である點において、その間に資料的價値を甲乙すべきでない。これ等記述の批判は、そこに表われた禮事實内容の個別的檢討に俟つべきであって、文獻の形式的・概括的判斷に任さるべきではない。

このことは、經文間の矛盾を合理的に處置せんとする後説についてもいえることである。すなわち、(イ)鄭玄は祭法を周制、王制を夏・殷の制を雜えるものと推定し、以て兩者を統一せんとしている[32]。矛盾する禮事實を時代の前後に配當することによって解決せんとする方法は鄭玄に限らず、經學家の好んで用いるところである。經書の神聖を信奉する心理としては無理もないが、それがいささかの科學性も有しない、全く恣意的な態度であるのはいうまでもない[33]。前述の如き異系統の禮事實であれば、相互間に矛盾を見ないのが寧ろ不思議であろう。また、(ロ)黃以周は鄭氏のように異代の禮とはせず、同時代の前後の差とする。すなわち、記言廟制、有據一代之禮者、有參合古制者、有從太祖已正位言者、有溯其未正位之前言者、……王制所云、從太祖已正位後言之、祭法所云、溯太祖未正位前言之、義不相悖、而實相足[34]というのである。換言すれば、太祖の正位を標準として兩者の矛盾を統一せんとするものである。一應の見解ではあるが、結局は喪服小記の四廟を創國者の廟とする前揭林喬蔭などの見解とその軌を一にするものである。というのは、祭法の記述を大祖正位以前のこととする根據は何ら示さぬ、單なる彌縫論に過ぎないからである。寧ろ、王制を今文説、祭法を古文説と區別する皮錫瑞の説[35]が――その故に鄭玄の殷・周分期説を支持するのはとも角――よ興味深い[36]。

以上、廟制に關する――一般禮制についても同樣であるが――經文間の相互矛盾はあくまで矛盾として取扱い、一を取って一を去るが如き偏頗な態度は嚴に戒むべきこと、したがって、かかる矛盾を無根據な合理論のみによって安易に彌縫すべきでないことを指摘した。禮記所見の七廟・四（五）廟説は天子廟制に關する同次元の異説であって、喪服小記が必ずしも斥けらるべきでなく、また七廟の内容に關する王制・祭法の記述も、各々時間的・空間的に系統を異にするもので、祭法が必ずしも不經とさるべきではない。問題はかかる矛盾の現象面にあるのではなく、矛盾を齎した本質的素因は何であるかにある。この根本原因の究明によって、自ら矛盾も解決し得られるはずである。そして、その根本原因とは卽ち廟制の基本構造でなくてはならぬ。そこで、つぎに廟組織の基礎を明かにし、ついでその變遷に及ぶこととする。

二

廟制について、七廟説・五廟説及び喪服小記の四廟説が存するわけであるが、五廟説と四廟説とは大祖廟を加えると否との差、五廟説と七廟説とは四親廟の上に、更に二廟あるいは二祧を定制として認めるか否かの相違である。しかして、これ等三説に共通することは、何れも四親廟は否定しないということ、卽ち廟制の最小限あるいは基礎として四親廟はこれを認めるということである。そこで、四親廟の存在根據は何であるか、がまず考えられなければならぬ。

前に喪服小記の廟組織を宗法との關聯において說くものに許宗彥があることを指摘した。宗法において五世なれば小宗移るとされることは理由なしとしない。九族の稱謂について異論の存するのは周知の通りであるが、自己を中心とした前後四世に及ぶことは、右の宗法の原理と無關係ではないであろうし、また喪服の制度が斬衰以下五段階であることも、やはり同一心理に本づくものと推定し得るであろう。すなわち、親屬關係の限度は自己を含めた五段階が原則と考えられる。しからば、かかる五段階制の根據は何處に求むべきであろうか。凡そ、死者に對する記憶の限度が通常祖父の祖父卽ち高祖に止まることは、諸戸素純氏も指摘する通り[37]であるが、これは通常の家族生活において、同居の世代的距離が祖父と孫とを以て限界とし、曾祖あるいは曾孫に及ぶことがあってもそれは稀であるか、あるいは短期間に終ることによるものであろう。しかして、該祖父と同居範圍の上限もまたその祖父に止まるとすれば、結局祖父の二乘卽ち己を中心とする四世が親緣關係の一應の限度となる。宗法・喪服あるいは九族などがほぼ自己を起點とした前後四世を標準とするのは、右の原理に本づくものと考えられる[38]。四親廟の心理的根據を、右の如く見ることが許されるならば、それは極めて自然にして普遍的な現象であるが、古代中國にあってはこのほかになお二次的素因として、惠棟の指摘する五行説の影響も考えられないことはないであろう。春秋元命苞や石渠論・白虎通などの后稷・文武の故に周は特に七廟といった五廟原則論はこの間の消息を示すものとも考え得る。かく見て來ると、喪服小記の四廟説は廟制の最小範圍を示した普遍的原則とすべきである。殊にそれが先人のいう如く宗法――しかして間接的には喪服とも――關聯的に說かれていることは、廟制の起源が那邊に在るかを示すものとして、頗る興味深い記述といわねばならぬ。

以上の見地から、漢の韋玄成が喪服小記を始受命王の制とは見ながらも、言始受命而王、祭天以其祖配、而不爲立廟、親盡也、立親廟四、親親也、親盡而迭毀、親疏之殺、示有終也、周之所以七廟者、以后稷始封、文王・武王受命而王、是以三廟不毀、與親廟四而七、非后稷始封、文武受命之功者、皆當親盡而毀[39]といって、四廟制を原則、七廟制

を特例とするのは、その文・武不毀廟説は暫らく措き（後述）、基本的には正論というべきである。鄭玄は始祖廟を加えて五廟説をとるが、四親廟を廟制の基礎とするものと見得るので、この點から韋氏を襲うものともいえる。また、魏の博士王延業が立廟の正、四親に過ぎざることを説き、更に晉の馬昭が文・武二祧の鄭玄説を擁護しながら廟制の基本形態を四親廟とし[40]、あるいは黄以周が喪服小記を以て廟の通制と見る等、何れも確説とすべきである。[41]これに反して、鄭玄の親廟四説を非難して、君臣同制、尊卑不別といい、親盡の上なお二廟を存するとして七廟制を固守する王肅[42]の如き、韋氏の誤謬として五條を擧げる秦蕙田[43]の如き、また天子四廟に非ざるを辨ずる金鶚[44]の如きは、何れも廟制の發展形態と見るべき七廟制を以て基本形態とする傳統的經説に牽引されたものである。

かく、四廟制は廟の基本形態とすべきであるが、それは宗教現象として、古代ないし未開社會の事實に合するというに過ぎないのであり、社會の進化、古代中國にあっては特に所謂封建制の確立に伴って、次第に複雑化するのは當然といわねばならぬ。さらに、遡源的にいえば、冒頭に述べたように私は禮記などに見える庶人無廟（祭法）、庶人祭於寢（王制）、即ち寢・廟一致を以て廟の最原始形態と考える。既に論じたように、死者はその住居下に葬られ、その住屋において祀られたのであるが、家屋構造の複雑化に伴い、住居とは別個に廟屋が設立せられるに到ったものである。[45]それも最初は死者その人だけの廟であったであろうが、次第に增加して前述の如く、死者に對する記憶の限界としての四廟にまで發展したものと推定される。ここまでは古代社會に一般的な現象と見得るが、封建禮制の整備に伴って、更に五廟——七廟と膨脹するに到ったのである。以下、このことについて考えて見よう。

廟組織發展の第一段階は始祖廟の加設である。七廟説・五廟説ともに始祖廟を前提とした六世廟あるいは四世廟であるが、始祖廟を明言したものは基礎文獻中でも王制と春秋元命苞のみで、他は單に七世・五世または七廟・五廟と稱するに止まる。喪服小記を五廟と見る鄭説は既に始祖觀念を前提とするものであるが、今文學的色彩の強い王制あるいは元命苞などの緯書説が、かかる觀念の基盤をなしていることを見逭してならぬ。[46]しかし、喪服小記の文を平心に讀めば、そこから始祖廟を演繹することは無理である。また、祭法の祖考廟は鄭玄は依然として祖を始と解するが、清朝學者間に異論の存することは前に指摘した通りである。解釋としては結局、陳立の始祖説が妥當とは考えられるが、それは經文の前後から推して、實質的に始祖廟を指すと見るのが適當というのみで、純形式論からすれば王引之説も全然不當とするわけにはゆかない。そもそも、かかる異論の生ずる原因が、即ち經文に始祖廟を明言しないからで、始祖廟の非重要視という意味からは——王制とともに喪服小記の四廟説に對立するとはいえ——寧ろ喪服小記に近いとも見得るであろう。

しからば、何故に廟組織の中に始祖廟が取入れられ、しかもそれが組織の基本的存在となったかというに、理由は極めて簡單である。すなわち、周末から秦漢にかけての國家意識の昂揚と、これに伴う支配者權力の擴大ということである。春秋から戰國にかけての周王朝の衰微に乘ずる列國間の爭奪が激甚となるにつれて、國家意識が増大するのは極めて當然であろう。[47]さらに、秦漢の强力な統一國家の實現とともに、絶對主義的な帝王權力思想が發展するのもまた極めて自然のことである。荀子に見える君主思想の如きは、この間の消息を示すものであろうし、更に春秋學の興起もその具體的顯現と考えられる。かくの如く、國家意識が擴大し、王權が伸張するにつれて、國家の創業者、王朝の始祖の地位が尊重せられるに到るのは、これまた明白であって、ここに四親廟の上に始祖廟が追設され、しかもそれが從前の四廟以上に重要視されることとなったのである。鄭玄を始め絶對主義を奉ずる漢代經學家が、廟制の解明に始祖廟を必須とするのは、正に廟制史上のこの發展形態を前提とするものである。したがって、それは廟組織の原初形態とは凡そ縁遠いものといわねばならぬ。この點から、始祖のために立廟しないのを定制とする韋玄成の見解は、廟制の本質を衝いたものとして高く評價さるべきである。[48]

かくて、四親廟制は五廟制へと發展したのであるが、更に廟組織發展の第二段階としての封建禮制の整理という事實を見逭してはならぬ。一般に文化現象の原初面を傳える素朴な古代社會事實が、社會の進步や複雑化に伴い、かかる始源形態を多分に喪失し、新時代に適應した制度の改革が起ることは、言を俟たないところである。殊に中國においては、周以後所謂封建制度が整備されるにつれて、凡ての禮事實が天子・諸侯・卿大夫・士・庶民[49]と階級的に、多分に觀念的にではあるが整備され、所謂「降殺以兩」[50]の原理が段階的禮制の基準と考えられるに到ったのである。かかる差別はほぼ等差級數的に構成せられるが、間々等比級數的あるいは二者の混合形式的形態を取るばあいもある。[51]廟制もその例外ではなく、五廟制はある身分階級に固定した制度と見做され、これを基點として增減する階級廟制が新たに考慮されるに到ったのである。これ等は何れも事實上の制度というよりは寧ろ觀念的に構成された、いわば机上プランであり、一種の經學的所產である。したがって、かかる段階的廟制が、どの程度まで實行されたかは全然別箇の問題であるが、今日これを實證する的確な資料、特に地下資料は冒頭に述べた如く見出し得ないから、依然として文獻の上において追迹するほかはないのであるが、基礎資料に徵すれば、五廟はまず諸侯の廟制と考えられたものの如くである。さすれば、「降殺以兩」の原則、即ち公差二廟を加減した段階廟制が成立する。すなわち、天子七廟・大夫三廟・士一廟、しかして庶人は零となる。王制の記述が正にそれであり、祭法は士を適士・官師の二段に細分したに過ぎない。前揭、穀梁傳以下の記載も、概ね右の過程を經て成立したものと見得るであろう。ただ、春秋元命苞の天子廟説は右と趣きを異にするが、これは別系統の禮説に本づくものと考えられる。

ところで、かかる階級廟制が一たび成立すると、禮學者はその根據づけを別途に考慮するようになるが、これは禮學の進步に伴う當然の現象である。そして、それも依然として觀念の所產、論理の遊戲に過ぎず、決して禮現象そのものについての實證的考察ではない。したがって、學者によって見解を異にするのもまた當然である。廟説史上かかる試論を立てた一人に劉歆がある。劉氏によると、禮記王制及春秋穀梁傳、天子七廟、諸侯五、大夫三、士二、天子七日而殯、七月而葬、諸侯五日而殯、五月而葬、此喪事尊卑之序也、與廟數相應、其文曰、天子三昭三穆、與太祖之廟而七、諸侯二昭二穆、與太祖之廟而五、故德厚者流光、德薄者流卑、春秋左氏傳曰、名位不同、禮亦異數、自上以下、降殺以兩禮也、七者其正法數、可常數者也、宗不在此數中、宗變也、苟有功德則宗之、不可預爲設數[52]という。すなわち、各階層の廟數は各〻その始死と殯・葬との時間的距離に對應するというのである。一見巧妙な理論ではあるが、かかる對應の存在根據については、いささかも明かにしてないし、また立論の文獻的證左も示されていない、いわば單なる思いつきに過ぎないのである。しかし、それはそのはずで、劉歆の本旨は寧ろ、德厚者流光、德薄者流卑の應報的倫理説と、降殺以兩なる階級的禮理論とにあるのであって、實證的究明は深く意圖するところではないのである。劉歆のかかる立説は正に漢代禮學を代表するものであり、ある意味では爾後の廟制論に對する指導的原理[53]ともなっている。

かくて、七廟を定數、宗を變則にして不定數と見る劉歆の理論は、朱子・陳澔・秦蕙田・萬斯大などの原則的贊成を得るところとなり、更に金鶚の七廟説も實質的にはこの理論系統に屬する。[54]天子七廟説がかくて確立强化されると、四廟—五廟制がその早期形態であることは忘れられるどころか、逆にこれを誤謬とする見解が生ずる。同時にまた、四廟—五廟の舊制を固守する者は、七廟制がその進化形態であることを考慮に入れず、相互に論難することとなる。もともと事實的根據に立脚しない觀念の遊戲であれば、かかる紛爭の生ずるのもまた自然の理であって、經學者間の廟制論爭はかくして成立したのである。今、一一これ等を取り上げて批判することは、徒らに煩雜を招くのみであるから省略するが、ただその典型的な事例として、惠棟と金鶚とのばあいを一瞥することとする。というのは、この二家の論述は最も綜合的であり、且つ理を具える點が少くないからである。

まず、惠氏は四廟制を以て周公の制にして基本的なもの、太祖を合した五廟制を以て人倫の自然に叶うもの、七廟制を以て受命君の廟を加える晩周の制と發展的に見て、禮記七十子之徒所撰、其間雜有後世之禮、卽以周言之、有周公之制、有晩周之制、如喪服小記所述四廟之説、此周公之制也、王制・祭灋所述七廟之説、晩周之制也、太廟合親廟四爲五、天敍五行、人親五屬、四世而緦、故服不過五、天子奉天、故廟不過五、非有降殺也、周公制禮、止有四廟、其時文・武尚在親廟之列(注略)、後世以其爲受命之君、故建二祧而不毀、與五廟而七、此穀梁有七廟之文、荀子灋後王、述其師之灋（穀梁、荀子之師）以爲有天下者事七世、皆晩周之制、非周公本灋也といい、更に劉歆の宗不定數説を反駁している。[55] 惠氏の基本的立場は四廟説であるが、必ずしも一是を固守することなく五廟制・七廟制をも認めて、これ等をその發展的形態とする態度は一應傾聽に値いする。ただ、五廟説の裏づけを親屬法に求めるのは是としても、その根柢は依然たる周公制禮の傳統經學であり、ここから歷史的事實に據る七廟の可能性を導出するのは、一見實證的ではあっても、基底にはやはり周公イズムが根強く存在している。惠氏の發展觀を延長すれば、劉歆の宗變則論も認められるはずであるが、基盤が儒教理論であれば、そこまでは徹底せず、逆に劉氏に對する反論となり了ったのも蓋し當然であろう。そこに、禮學家としての惠氏の限界——これは何も惠氏に限らず、清朝學者一般がそうであるが——が存在するわけで、かくては前掲の經文彌縫論と結局大差ないこととなる。

ところで、金鶚は祧・廟同義で二祧は周初から存在していたとの見地から七廟説を堅持し、惠氏の四廟説を眞向うから排擊する。そのいうところは、(1)王制・祭法・禮器・曾子問・穀梁傳・大戴禮など、皆天子七廟をいう。もし、五廟とすれば、諸侯との間に尊卑の別がないこととなる（王肅と同説）。喪服小記の四廟は先公二祧が尊親でないために略したに過ぎない。(2)周初既に先公廟の存したことは、周禮守祧・司服または詩の天作・天保及び中庸に明文が存する。(3)周語に祭公が穆王を諫めて、日祭・月祀・時享・歲貢・終王を先王の制としており、韋昭は劉歆に本づいて、日祭

于祖・考、月祀于高・曾、時享二祧と注する。穆王の時において先王の制という以上、周初に七廟が存したことは明かである。(4)禮器に三代尸禮の差異を述べた、周旅酬六尸の語が見える。鄭注は后稷の尸は爵を發するのみで酬酢を受けないので六尸と解するが、これは周公の制であって周初七廟の證である。(5)守祧に奄八人とあるのは、廟毎に一人であるから、周公制禮の時に既に七廟（姜嫄廟を合せ八人）であった明證、祧・廟通稱すから、守祧職は廟・祧を兼ねるものである。[55] 以上の五條が金氏立論の概要である。[56] 惠氏の發展説に對し、結局、金氏は周初から七廟完備せるものと見る固定説である。

そこで、金氏の説を檢討するに、(1)に示す諸文獻が必ずしも周初の事實を示すものでないのは、これ等の成立過程を見れば極めて明白である。また、天子五廟なれば諸侯との間に尊卑の差がなくなるとする考え方こそ、前來説いた經學イデーの産物であり、喪服小記四廟が二祧を省略したものとするのは、廟・祧通稱と見る金氏の基本的立場と矛盾するものである。(2)周知の如く、詩序の作成年代は問題であり、天作の序の先公の語は必ずしも信じ難く、また天保の、禴祠烝嘗、于公先王の公が果して先公を意味するか、疑問である。すなわち、毛傳は公を事と解する。陳奐もこの二句を以て周禮大宗伯の、以祠春享先王云々に合するとし、公を「功」卽ち「事」の意味とする。[57] 毛傳・陳氏の解詩が必ずしも絶對正確とはいえないにしても、この公が果して先公であるかはかなり疑問であろう。私は寧ろ陳氏の説を妥當と認める。しかし、司服・中庸が先公の祭祀をいっているのは事實であり、したがって先公の廟を認めるのは一應可としても、それが直ちに七廟の理由とはならず、更にいえば雅・頌詩の成立も問題であるが、殊に周禮・中庸が必ずしも周初の事實を傳えるものでないことは、經籍批判の立場から自明であろう。守祧の文については、後に論及する。(3)周語の日祭・月祀・時享をそれぞれ考・祖・曾・高及び二祧に配當する韋昭説は祭法によるものであろうし、祭法はまた國語と同系統の禮説に屬するから、韋氏必ずしも排すべきではない。しかし、これを先王の制と見

る祭公の言が果して何に本づくか明瞭でなく、したがって何處まで信用していいか、問題であろう。(4)(5)に到っては各々一理を具えるも、援用する周禮・禮記の文がまた必ずしも周初の事實を傳えるものと見難いことは前述の通りである。金氏は文獻に對する惠棟の基本的態度を難じて、惠氏謂、王制・祭法・穀梁傳、皆晩周之書、不足爲據、然則周官・小雅・中庸・國語、亦豈晩周之書乎[58]といっているが、金氏の據る諸資料が悉く周初の事實そのままを傳えるものとはいえないであろう。凡そ、經書記載の時代性を鵜呑みに信用する論證の方法は金氏に限らず、一般經學家の限界ともいえようし、當時としては無理からぬことではあるが、今日においてかかる治學の態度が揚棄さるべきはいうまでもない。結局、金氏の惠氏駁論も一面の理を具えるのみに止まり、十全に納得し得るものではない。廟制論爭の一例として惠・金二氏の例を批判したが、紛々たる經學家の所見も概して右の範圍を出るものではない。傳來の文獻を全面的に信憑してこれを平面的に取扱う限り、基礎資料に矛盾が存するのであるから、かかる論爭は果しなく可能であろう。

これを要するに、天子廟數の問題は四親廟を基點として、これから五廟制へ、更に禮の段階的整理に伴って七廟へと進化し、かくて諸侯との間に差隔が設けられるに到ったものと考うべきであって、基本廟制に關し、尊卑同數を以て難ずる經學的見解の如きは、これを無視して一向にさし支えなきものと信ずる。

これまで、天子・諸侯の廟數について述べて來たが、大夫・士のそれもまたほぼ同樣である。すなわち、これ等は何れも「降殺以兩」の原理下に差等づけられたもので、王制が士一廟とするのに對し、[59] 祭法が適士二廟、官師一廟と細分し、あるいは穀梁傳が二廟とするのは、何れも禮事實の時間的空間的な整理に伴う相違に過ぎず、必ずしも一を是とし一を非とすべきではない。

三

廟數の問題は天子のばあいにおいて、必然的に廟と祧との關係の問題を導く。そこで、部分的にはこれまでも觸れた二祧の問題を改めて綜合的に考察すべきであるが、本論ではまず二者の基本的關係のみを檢討する。

前述の如く、五廟制が發展して七廟制が成立したのであるが、この差二廟が二祧であるのは祭法の示すところである。この二廟を具體的に文・武二王とする王制鄭注以來の所謂る文・武二祧説と、これを認めない説との間に、また論爭が行われているのは周知の事實である。二祧の語は廟制の基礎資料としては祭法に見えるのみであるが、問題の焦點は、本質論として廟と祧とを同視するか別視するかということ、現象論として二祧を四親廟の延長とするか、あるいは別個の目的に本づくものとするか、ということである。しかして、このことがまた廟數の問題とも關聯することは前來の考察によって明瞭である。

祧の起源的意義に溯れば、それは區劃された聖所、特に葬地または墓域であって、[60] 同じ聖所でも廟とは別箇の概念に屬する。これが本義にして狹義の祧である。ただし、祧が七廟の構成要素となっていることからいえば、また廟とも見得よう。これが轉義にして廣義の祧である。この二概念を混同するところに紛糾の原因が存する。祭法に遠廟を祧とするのは、祧の本質を示したものというよりは、既に七廟構成分子としての祧につき、その廟との關係を示したものである。しかして、その鄭注が引用する聘禮の不腆先君之祧の如き、あるいは左傳襄公九年の先君之祧、昭公元年の豐氏之祧の如きも、祧の原義に照せば便宜的用法である。ここから、祭法孔疏の、若散而通論、則凡廟曰祧を始め、金鶚の對文別、散文通[61]という經學者の常套手段としての妥協論が起る。祧の機能について、周禮守祧には、掌先王先公之廟祧、其遺衣服藏焉とある。鄭玄はその序官に、遷廟曰祧、周爲文王・武王廟、遷主藏焉と注し、本職には

更に、廟謂太祖之廟及三昭・三穆、遷主所藏曰祧、先公之遷主、藏于后稷之廟、先王之遷主、藏于文・武之廟と注する。遠廟を祧とするのが祭法に本づくのは勿論であるが、祧を廟から明確に區別して遷主を藏する文・武の廟とする。鄭玄は更に小宗伯の辨廟・祧之昭・穆にも同樣に注するが、祧を遷主の藏所とするのは經典に見えないところで、全くの創說に屬する。この鄭說については、二三の贊成論のほかは反對論が多い。贊成派には華學泉・蔡德晉[62]などのほか、林喬蔭がある。林氏は祭法の遠廟爲祧について、祧は遷主を藏する所で、主を藏する廟とは別物であるとの立場から、謂之遠廟、亦以其本在祧遷之列（鄭康成云、祧之言、超也、超上去意也）、故又曰二祧と鄭說を敷衍し、この見地から聘禮・左傳の祧は皆太祖の廟を指すものとするが、同時にまた謙辭とも解する[63]。しかし、鄭說に對しては、經の正文に違うとともに、鄭氏のいう如く、先公・先王の遷主を各〻后稷と文・武二廟とに藏すれば三祧あることとなって、祭法の二祧に矛盾するとの王制孔疏引の王肅派の非難は形式論かも知れないが一應尤もであり、秦蕙田も鄭玄は祭法を誤解したものとしている[64]。遷主の藏所は經に明文なく判然しないが、金鶚・許宗彥[65]などの考證する如く、一應始祖廟と見てさし支えないであろう。聘禮・左傳の祧を謙辭とするのは秦蕙田・許宗彥[66]なども同樣で、その動機は林氏同樣、經文間の矛盾を彌縫せんとするのであろうが、遷主の藏所を祧としない點では全く異る。かくて、鄭玄の祧遷主所藏說は二三の人を除き、一般經學家の取らないところである。したがって、廟と祧との實質的差違はこれを別に求めなければならぬ。

そこで、更に周禮を檢討すると、元來守祧職の本務とするところは、前引の如く祖先の遺衣服を保藏して、若將祭祀、則各以其服授尸、其廟則有司脩除之、其祧則守祧堊之とある。すなわち(1)遺衣服の保存、(2)祭祀の際の尸に對するその授受、(3)祧屋の塗沫の三事である。しかして、この職の屬僚は序官によると、奄八人、女祧每廟二人、奚四人である。鄭注に、奄如今之宦者、女祧女奴有才知者、……奚女奴也とする。鄭說必ずしも確實でないかも知れないが一應これに從うと、奄卽ち漢代の宦者を以て長とし、女祧・奚をその下僚とする。奄人が長となるのは、天官の酒人・漿人・籩人・醢人・醯人・鹽人・冪人・內司服、及び地官の舂人・饎人・槁人と同樣、守祧賈疏がいう如く、婦人と同職の故であろうが、それにしても先王の廟・祧の守護に何故女奴や奚を用いるのであるか。このことについて說をなす者もある[67]が、結局明瞭でない。禮事に與る春官中に奄を長とするものは一見しないのみか、廟の五寢のみを掌る夏官隸僕でさえ、下士・府・史・胥・徒を以て構成されている。鄭說に從えば、文・武廟を含む先王の聖所の管理に任ずる守祧に刑餘の宦者を以て充てることとなる。これは如何なる理由であるか。

まず、祧の構築について考えると、既に遠祖の廟であれば、親廟のそれに比して簡略であったことが一應想像される。祧の具體的構造に關しては窺知し得ないが、廟がほぼ路寢と同規模であることは屢〻指摘されるところである[68]。隸僕鄭注に、五寢五廟之寢也、周天子七廟、唯祧無寢、詩云、寢廟繹々、相連貌也、前曰廟、後曰寢といっている。毛詩にはこの語は見えないが、巧言に奕々寢廟とあり、閟宮に新廟奕々の句が見える。陳奐・孫詒讓などの指摘する[69]如く、閟宮の三家詩異文と考えられる。同構造の路寢に徵するに、廟が前後二屋宇に大別されていたことは事實であろう。蔡邕の獨斷には、宗廟之制、古學以爲人君之居、前有朝、後有寢、終則前制廟以象朝、後制寢以象寢、廟以藏主、列昭・穆、寢有衣・冠・几杖象生之具、總謂之宮とする。勿論、漢制であろうが、以て廟の構造を偲ぶことができる。そこで、もし祧が廟に比してその構造を簡略にするといえば、この廟の二部分としての寢・廟（狹義）何れかを缺いていたものと推定される。任啓運・焦循・金鶚・許宗彥[70]など、皆鄭注に本づいて祧に寢なしとするが、獨り孫希旦のみは祧を直接寢と解して、蓋祧卽寢也、其字從兆、乃窈窕・幽邃之義、寢在廟後、故以名焉、廟以奉神主、寢以藏衣冠、故守祧云、其遺衣服藏焉[71]といっている。如何にも、守祧には祖先の遺衣服の保藏をいい、しかして通常の宮室において衣服は寢に置かれるのであれば、孫氏の見解も尤もと考えられる。ただ、孫氏の根據は祧を兆—窕—窈窕の義と解し、これと守祧とを聯關させたに過ぎない。兆を窈窕とするのは單に兆の諧聲字を以て解したまでであって、字形の本質に觸れた原始意義ではない。兆の起源を葬域と見て誤りなければ、本來それは地上構築を伴わなかったはずで、その宮室を具えるのは後期形態に違いない。七廟の構成要素となっている祭法の祧は、既に原始形態を喪失せるものであろうが、壇・墠と廟との中間に置かれていることは、祧の本質の那邊にあるかを示唆するものの如くである。既に七廟の一部を構成する祧は、少くとも廟と機能を同じくしたはずである。換言すれば、祖先祭祀の場としての意義を賦與されていたのである。かく見て來ると、「奉神主」の廟なく、「藏衣冠」の寢のみの祧は、七廟の構成部分としては考えられない。そこで、孫氏に從う限り、祧は寢と廟とを具備していたこととなる。孫氏も祧を寢とはいっても廟（狹義）を具えずとはいっていない。もし、祧が寢と廟（狹義）とを兼ね備えたとすれば、廟と全く同構造となり、二者區別の理由がなくなる。しかし、これは不合理といわねばならぬ[72]。さすれば、やはり祧に寢なしとすべきである。しからば、先王の遺衣服は何處に藏したかというに、これは推測の範圍を脫しないが、任啓運[73]もいう如く、太祖廟の夾室に置かれたであろう。この死せる祖先の衣服の保藏こそ守祧の本職、したがって祧の本質を傳えるものであり、この點から焦循が指摘する[74]ように、あるいは廟と場域を同じくしなかったことも考えられるが、果してしかりとすれば、これ等の事實は葬域なる祧の原始形態を偲ばせるに充分である。

かく、祧と廟との異構造が、同時に二者異質の溯源態を示すと見ることが許されるならば、前に問題とした守祧關係僚屬の下賤なる事實も、また祧が本來廟と異なる葬域であったことを暗示するものといえよう。守祧は本來いわば「墓守り」で、家人・墓大夫などと同職であったのが、後に分職したのではあるまいか。この二職には奄人や女奴が屬しないのに、冢・墓よりは尊嚴であるべき廟・祧の管理者である守祧にのみ、それ等が屬することは奇としなければならぬ。これはもともと守祧が右の二職と同職であったのが、祧が墓域から分離して廟の構成部分となるに及び、それが宮室に近いために奄と女奴とが分職したものと推測される。果してしかれば、これはまた廟は本來四親廟が中心であり、後にそれとは異質の二祧が追加されたことを裏づけるものでもあろう。

結　語

以上、文獻に見える宗廟制度につき、主として廟數、特に天子廟數の問題を中心として考察して來た。すなわち、まず廟制に關する基礎資料相互間に矛盾が存するが、これは經學者の試みるように彌縫すべきでなく、矛盾は矛盾としてその由って來る素因を衝くべきであり、この見地から廟制の基盤が直接生人の記憶に殘る範圍內の祖先の祭祀、具體的には祖父の祖父卽ち高祖を以て限度とすることを述べた。かく見ると、喪服小記の四親廟制は一應古代社會の宗教事實に照應するものである。しかし、廟制はこのままに停滯することなく、社會制度の變遷とともに推移する。すなわち、國家意識の昂揚につれ王權が擴大されて、その創業の主としての始祖廟が加設されて五廟制（春秋元命苞）が起り、ついで封建禮制の段階的整理に伴って、所謂「降殺以兩」の等差級數的廟制が成立した。王制・祭法などを始めとする天子七廟・諸侯五廟・大夫三廟以下の制度がそれである。

かく、四廟制が五廟制を經て七廟制へと進化すると、この廟制を理論的に基礎づけんとする傾向が禮學者の間に生じ、起源的には廟と別性格の二祧が廟の構成分子に加入して四親廟・二祧と始祖廟とが七廟の三要素と考えられるに到ったのである。しかし、具體的にこの二祧が誰であるかについては、これを不遷の文・武二王とする鄭玄說と四親廟の延二祖とする王肅說とが鋭く對立し、これを繞って後儒の間にまた論爭が展開している。このことについては稿を改めて檢討することとする。

註

1 本書「釋廟」、參照。

2 本書「屋漏・中霤同源考」、參照。

3 殷墟遺址中、宗廟と見られるものは中央研究院第五次發掘の黄土の基址と第一三—五次發掘、小屯南段の五〇に及ぶ版築基址である。これ等が小屯北段の宮室と異り、何れも人・獸の殉葬を伴っていることが宗廟と推定される主な理由で、石璋如は祖廟建築の儀式を想定している（「殷墟最近之重要發現附論小屯地層」『中國考古學報』第二册）。董作賓（「殷代的宮室及陵墓」「殷代建築宗廟的隆重儀式」『大陸雜誌』第一卷、第九・一〇期）は石氏の報告を敷衍し、白川靜氏もその推定を認めている（「殷代の殉葬と奴隷制」『立命館大學人文科學研究所紀要』第二號）が、殉葬を伴うことが、聖所推定の一理由とはなり得ても、果してそれが周以後の宗廟と同性格のものであるかは、なお疑問であろう。

4 王氏「殷周制度論」『觀堂集林』卷一〇、七葉以下。

5 劉盼遂「甲骨文殷商廟制徵」『文字音韻學論叢』所收。

6 吳氏「卜辭所見殷先公先王三續考」『燕京學報』第一四期、五〇—一頁。郊宗石室については、なお後で觸れる。

7 陳氏「祖廟與神主之起源」『文學年報』第三期。

8 加藤氏『支那古代家族制度研究』六六頁以下。

9 「宗と廟」、日本中國學會創立總會（昭和二四年一〇月二二日）において發表した。

10 莫非斯「西周銅器中之宮廟及由之而考訂其年代」『考古社刊』第六期、陳夢家「西周銅器斷代」三・六『考古學報』一九五六・一及四など。なお、金文所見の廟については續考において言及する。

11 本書後論「廟制續考」、參照。

12 『尚書』僞「咸有一德」に、七世之廟、可以觀怪に作る。

13 「喪服小記」は通常五廟說（鄭注）と見られているが、後述の如く、始祖については祭天の配祭をいうのみで立廟が認められぬ以上、嚴密には四廟說である。

14 林喬蔭は天子・諸侯の廟制に關する限り、「王制」と「祭法」とはさほど懸隔せず、ただ大夫・士について異るのみと考えている（『三禮陳數求義』卷八、一〇葉）が、廟數のみに關してはそうであるとしても、その內容に下述の如き相違の存することは否定できない。

15 王引之は祖考廟を顯考廟（高祖）の父と解し（『經義述聞』卷一六）、皮錫瑞もこれに從っている（『鄭志疏證』卷六、二一葉）が、陳立は親近關係の消盡せる高祖の父を月祭するはずなしと反駁している（「祭法七廟解」『句溪雜著』卷五、四葉）。王氏は親盡きて祧せる祖考廟もまた月祭を享けると見たのであろう。經文のみについていえばそれでも通ずるが、陳氏のいう如く、親盡者の月祭は無理であろう。

16 秦蕙田『五禮通考』五八、二一・三四葉。夏炘『學禮管釋』卷六、一二葉、孫希旦『禮記集解』卷三二、八葉など皆同じ。

17 林氏、前揭書全卷、六葉。

18 秦氏、前揭書全卷、三三葉引。徐師曾（仝上引）これに從う。

19 金氏「天子四廟辨」『求古錄禮說』卷一、二〇葉。

20 許氏「周廟祧考世室攷」『鑑止水齋集』四葉『皇清經解』本。

21 黃氏「宗廟禮通故」（『禮書通故』）一、八葉。

22 錯簡說のほか、「喪服小記」を斥ける說が古く王肅によって唱えられている。王肅は前述の如く一應始王の廟と見て、謂始王者未有始祖、故立四廟といっているが、同時に、今有虞亦始王者、而既七廟矣、則喪服小記之言亦妄矣（『孔子家語』「廟制篇」注）といって、これを否認している。しかし、後述の如く、經文の一を取って一を斥けるのは、治經の公平な態度といえない。また北魏の盧觀の議奏はこれを殷制と見ている（『魏書』「禮志」）が、取るに足りぬ。

23 これ等諸說を一々列擧するのは煩に亙るので省略するが、金鶚の「天子四廟辨」冒頭に荀卿・劉歆・班彪父子・王肅・孔晁・虞喜・干寶が七廟を定制とし、宗はその中にあらずと見、韋玄成・馬融・盧植・鄭玄は原則として天子は四廟と大祖とを合して五廟、周は文・武二祧を合して始めて七廟となったと說き、しかして朱子は兩說を存することを述べている。これによって諸說の概略を窺うことができる。本篇の續考、參照。

24 金氏、前揭書卷一、二〇葉。江藩も曲禮、措之廟、立之主、曰帝の文に據り、主あれば必ず廟ありとして「喪服小記」の祖を祖廟と解している（『隸經文』一、六葉『皇清經解續編』本）。

25 祖の原義については加藤常賢氏『支那家族制度研究』二〇三頁以下、參照。私は「宗と廟」（註9）において且・示同源を考えたが、今日から見れば多少訂正を要する。一應「神主の形象」と見ておく。

26 孔廣森『禮學卮言』卷五、一〇葉『經解』本。因みに、孔氏は壇・墠の祭はこれを「郊特牲」の報祭と見ている。なお、古く朱子は「祭法」一篇が『國語』の柳下惠の說に本づくことを述べている（『朱子語類』卷八七）。

27 秦氏、前揭書全卷、四・三二葉。

28 金氏は「祭法」一篇の信ずべからざること、漢儒の傅會に出づることを說き（前揭書卷一一、一一葉、及び「補遺」二〇葉）、皮錫瑞は15の王氏に據り、據王氏所推算、則祭法所說又非周制、周未嘗無太祖、蓋不知是何代之制、天子七廟、尙無太祖、大夫三廟、更不得有太祖可知、天子無無太祖者、祭法恐未可據、大夫三廟無太祖、亦恐未可據矣、王制所云、宜得其實（前揭書卷六、二一葉）といっている。王氏を過信した論である。また、孫希旦も積極的に「祭法」を斥けるわけではないが、皇考・顯考・祖考などの稱謂が特異であることを指摘している（前揭書卷四五、七葉）。なお、諸戶素純氏の「祖先崇拜の理論」（『文化』第一五卷、第一號）も同樣、「祭法」を無視しているが、同氏「先祖の極化現象」（『宗教研究』第三二卷、第一輯、何れも同氏『祖先崇拜の宗教學的研究』收）では、「祭法」の廟制は祖先を死者と見るものとして、これを認めているようである。

29 『禮記』の成立については、別稿「三禮の文獻批判」（未刊）に詳說している。

30 この點については、王引之が、大抵議論之家、各記所聞、不能盡合、故祭法與王制不合、學者依文解之、而闕所疑可矣、必欲合以爲一、則治絲而棼之也（前揭書卷一六）、といい、また陳立が「王制」を周制、「祭法」を異代の禮としながらも、要之、禮記雜出七十子之徒、以及秦・漢間儒生、各述所聞、往々彼此互異、蓋有不能强同者焉（前揭書卷五、五葉）と、治經の態度を論しているのは注意すべきである。

31 「王制」の成立については、古來屢々論議されている。「王制」孔疏引盧植說に據ると、漢孝文帝の時、博士諸生をして作らせたこととなっている（『經典釋文』引同じ）。盧氏說は、文帝が魯人公孫臣を博士として「王制」を作らせたとの『史記』「封禪書」の記事に本づくものである。この盧氏說に對しては、孫志祖（『讀書脞錄』卷二）臧庸（『拜經日記』卷四）陳壽祺（『左海經辨』卷上）等、皆これを斥けて誤解とし、結局、鄭玄が孔子の後、大賢、先王のことを記すところ（『駁五經異義』）、あるいは孟子赧王の際に當る、「王制」の作は復その後に在り（「答臨碩周禮難」）とするのに從う。孫星衍も「月令」とともに「王制」が秦・漢人の撰に非ざることを論じ（『平津館文稿』卷上）、皮錫瑞も孔子の遺書で七十子後學の記すところとする兪樾に從って「王制」を今文の大宗にして春秋素王の制とし、その內容が『孟子』及び『公羊傳』に合することを指摘している（『三禮通論』）。一方、劉師培は葬期・廟制に關して「王制」に後儒の竄易ありと說き（『左盦集』卷一）、また傅斯年は九州建國、百里之國三十云々の記事が全く空論に過ぎないほか、その他の制度も漢初儒者の政策で戰國的でないとし、盧植說を以て本づくところなくとも實情に近いものとしている（「中國古代文學史講義」『傅孟眞先生集』第二册、中編上）。傅氏の所論が最も妥當であり、兪・皮氏が孔子に牽合し、あるいは素王の制と爲すところ、正にその成立が秦・漢の際に在ることを示すものと見得よう。また、孫・臧・陳氏が『別錄』所載の「王制」は文帝の時の作で現「王制」より兵・服の二制多しとするのは、『戴記』に收載された後に禮の末節として除外されたとも考え得る。さらに、『鄭目錄』に制度に屬せさているから、文帝の時のとは別書であるというのも、鄭氏はその本制のみについていったものとも見られる。陳氏は『史記』「封禪書」に「王制」の巡狩・封禪のことをいうが、現「王制」には封禪のことを見ないとするが、現「王制」の巡狩は卽ち封禪をも兼ねたものとも

解し得る。天子祭天下名山・大川、五嶽視三公、四瀆視諸侯云々、及び恆山・衡山などを出すのは、正に封禪と關係あるものと見做されよう。これを要するに、「王制」の作は天下統一思想の色彩の濃いもので、秦から漢初までのものと見るべきである。

32　「王制」疏引『鄭志』。皮錫瑞、『鄭志疏證』卷六、二一葉、參照。

33　林喬蔭はかかる考え方を、14引に續いて憑臆無據の言と斥けている（前揭書仝卷、仝葉）が至言である。

34　黃氏、前揭書仝卷、九一〇葉。

35　皮氏、前揭書仝卷、一一葉。

36　祭法を斥ける者には、このほかにも徐師曾・郝敬があり、「王制」との疏通を圖る者に馬晞孟、「祭法」を衰世の法とする者に、古く張融、「王制」略にして「祭法」詳と見る者に楊復がある（秦蕙田、前揭書仝卷、三二葉、參照）。

37　諸戸氏、「祖先崇拜の理論」六頁。

38　廟制が喪服制に本づくことを說く者に方慤（秦蕙田『五禮通考』卷五八、二四葉引）があり、また皮錫瑞が、廟制本於服制、服不過五、故親廟止於四、天子不獨爲高祖之祖與父制服、何獨爲高祖之祖與父立廟、……若常數、則天子諸侯皆止五廟、……元命苞言二昭・二穆、與王制異者、亦擧正數、不兼二祧言之（『聖證論補評』卷上、三九葉）といっているのもそれである。皮氏は鄭玄の文・武二祧說擁護派、卽ち反王肅の立場にあるが、この五廟原則論は取るべきである。

39　『漢書』卷七三「韋玄成傳」。

40　王延業說は『魏書』「禮志」、馬昭說は「王制」孔疏引。

41　黃氏「宗廟禮通故」（『禮書通故』）一、六葉。

42　「王制」孔疏引『聖證論』。

43　秦氏の韋玄成說反駁の五條は、(1)「喪服小記」に闕文があるのを知らぬこと、(2)配天の祖が立廟するを得ないならただ四廟となり、諸侯よりは却って一廟少くなること、(3)禮は配天の儀禮より大なるものはないが、配天の祖のために立廟しないなら、宗廟の禮が配天のそれより大となること、(4)配天者は功徳ある者を以てし、必ずしも五世の祖に限らぬのに、親盡きて立廟しないとするのは誤りである。(5)「喪服小記」の「太祖の自って出づる所を禘祭して、太祖を以て配す」るというのは、商代に嚳を禘して契を配し、周代に嚳を禘して后稷を配すると同意で、祭天のばあいの配天とは關係ない。しかるに、禘を祭天とし、配を配天とするのは誤りである（前揭書仝卷、二七―八葉）。以上が秦氏の反論であるが、今これを検するに、(1)は劉歆說を固守するもので客觀的理由とはならない。(2)は周初七廟說を前提とする反論で、前來說くところによってその信じ難いことは明白であろう。(3)配天の禮は固より隆禮であるが、立廟とは無關係であり、配祭者が必ず廟主たるを要する證據はない。(4)「喪服小記」は、禘其祖之所自出といい、更に以其祖配之といえば、この祖を始祖とする韋玄成の解經は極めて當然で、功徳の祖――始祖は勿論功徳者であろうが――とは別問題である。況んや、韋氏は四世の祖を配天するというのではない。秦氏の駁論はいささか筋違いであろう。(5)は「禘」「配」の解釋の問題であるが、立廟とは關係ない。秦氏の解字に一理あるとしても、よって四廟說が動くことはない。かく見て來ると、秦氏の反論は必ずしも反論とならぬが、この五條のほかの文武不毀廟に關する秦氏の韋氏非難は至極尤もで、これについては後論で言及する。

44　金氏「天子四廟辨」『求古錄禮說』卷一。

45　本書「屋漏・中霤同源考」、參照。

46　この點から、31に引用した皮錫瑞の「王制」今文說は傾聽に値いする。

47　「忠」の概念が一般道德から國家道德の意義に轉じたのもこの頃であろう。しかして、かかる國家意識の前驅は『孟子』等に認めることができる。

48　諸戸氏は「祖先崇拜の理論」において、七廟における始祖廟に重要な宗教的意義を認め、これを廟組織の中核を爲す神話的祖先として、四親廟の死者的・人間的祖先と峻別する（「先祖の極化現象」も、ほぼ同主旨）。氏の所論は頗る宗教理論的で教えられるところが多いが、資料の檢核が十分でないため、發展史的考察において缺くるところなしとしない。廟組織の當初から始祖廟が存したか、疑問である。

49　「禮は庶人に下らず」（「曲禮」）の原理からいえば、ここに庶民を擧げるべきでないかも知れないが、今、禮を廣義に解して置く。

50　『左傳』襄公二六年。

51　段階的禮制の頂點に多數のばあいと少數のばあいとがある。「禮器」にこのことを述べて各〻その具體例を示している。禮差の等差級數の例は前揭劉歆廟制說に引く「王制」の殯・葬の期間、「禮器」の、天子之堂九尺、諸侯七尺、大夫五尺、士三尺、「雜記」の、天子飯九貝、諸侯七、大夫五、士三など、枚擧に遑ない。等比級數の例は『國語』「周語」上にいう籍田の禮の、王耕一墢、班三之、卽ち韋注の王一墢、公三、卿九、大夫二十七也、また多少趣きを異にするが「王制」の、諸侯之下士祿食九人、中士食十八人、上士食三十六人、下大夫食七十二人云々や、天子三公・九卿・二十七大夫・八十一元士など、混合形式はこの「祭法」の廟數の如き、それである。

52　『漢書』「韋玄成傳」。

53　たとえば馬晞孟が、自上以下、降殺以兩禮也、故天子廟至士一廟、合于降殺以兩之意也というが如き、それである（秦氏、前揭書、仝卷、二四葉引）。

54　朱子は『中庸或問』、陳澔は『禮記集說』卷一二、秦氏は前揭書仝卷、一九葉、金氏は「天子四廟辨」。ただ、朱子は周初五廟であったが、世代を經るに隨い、增加して七廟制が成立したと見る。すなわち、武王より昭王までは五廟、穆王に到って六廟、更に共王に及んで七廟が成立したとする。かく見ると、朱子も基本的には五廟說を持していたものと見るべきであろう。朱子が具體的廟主を設定するばあい、世數說を取らず、個人數說を取っていることについては、馬端臨（「宗廟考」『文獻通考』卷九一、三八―九葉、九通本）萬斯大（『學禮質疑』卷二、四葉）等の反論があり、金鶚もほぼ馬・萬氏說に從っている（「廟制變通說」前揭書卷一二、一葉以下）。金氏の說については、後に批判する。陳澔は朱子と稍異り周初より七廟ありとし、「祭法」の廟制について、王立七廟、而以文・武不遷之廟爲二祧、以足其數、則其實五廟而已、若商有三宗、則將爲四廟乎、……又諸儒以周之七廟始于共王之時、夫以周公制作如此其盛、而宗廟之制、顧乃下同列國、吾知其必不然矣と斥けているが、王肅の尊卑不別論と同軌の周公イズムである。秦蕙田は劉歆說を以て不易の論としている。萬斯大も多少主旨は異るが、宗不定數說を支持している（『禮記偶箋』卷二、一葉）。

55　惠氏『禘說』卷二「古制四廟」『經解續編』本。

56　金氏「天子四廟辨」(5)の「守祧」の奄八人については、惠氏は、每廟一人、又一人爲長といっている（前揭書仝卷）。

57　陳氏『詩毛氏傳疏』卷一六、二三葉。

58　金氏「天子四廟辨」前揭書卷一、二四葉。

59　大夫・士の廟制については、ここでは觸れないが、また異論が多い。金鶚は、大夫三廟、一爲禰廟、一爲祖廟、高祖・曾祖則居太祖廟（「廟寢宮室制度考」前揭書卷二、二九葉）といい、また士については、士無太祖、或一廟、或二廟（上士二、中士・下士一）其廟雖等于大夫之二廟、而其禮殺于大夫、一廟者、雖祭四代設四席、其空餘之地尚多（程子謂、士亦得祭及高祖、至當不易、萬充宗論之詳矣、）（仝上書仝卷、二八葉）、といっている。萬斯大の說は『學禮質疑』卷二、一六葉に見えるが、祖廟の通常標準を四世とする前述の見解より見て、これ等の、士は四代を祭るとの說は極めて妥當で、禮の階級的整理に伴い、三廟あるいは二廟・一廟に制限せられたものと見るべきである。

60　祧の本義については、本篇の續考、參照。

61　金氏「天子四廟辨」前揭書卷一、二三葉。

62　秦氏、前揭書卷五九、一葉引。

63　林氏、前揭書卷八、三葉。

64　秦氏、前揭書仝卷、三葉。

65　金氏は、至于遷主所藏、必在大廟夾室、以大禘在大廟中、故毀廟之主、皆藏于此（前掲書仝卷、仝葉）というのみであるが、大禘の場所である大廟卽ち始祖廟とするのは妥當であろう。また、許氏は、凡毀廟之主、皆當藏於始祖廟中、文二年公羊傳曰、毀廟之主、陳於太祖、何休曰、毀廟謂親過高祖、毀其廟、藏其主於太祖廟中、又太平御覽引五經異義引古春秋左氏說、歲終禘於壇、禘及郊宗石室、通典引晉博士徐禪議、春秋左氏傳曰、歲祫及壇墠、終禘及郊宗石室、攷莊十四年左氏傳、典司宗祏、杜注謂、宗廟中藏主石室、孔疏言、於廟之北壁內爲石室、以藏木主、有事則出而祭之、旣祭、納於石室、石室卽藏主石函也、摯虞決疑要注、廟主藏於戶外西墉之中、有函、名曰宗祏（前掲書、五―六葉）と論じ、更に通典引の高堂隆に對する或問に、昔受訓云、馮君八萬言章句說、正廟之主、藏太室西壁之中、遷廟之主於太祖太室北壁之中とあるのを、公羊の舊說と推定する（仝上一三葉）。郊宗石室の語は前述の如く、卜辭の廟號とも關聯的に說かれ、『說文』「祏」字條下に『周禮』の語としているが古周禮說であろう。今本『周禮』には勿論、他の二禮にも見えない。廟の起源形態に相當するものとは想像されるが、それが文獻所見の廟制、特に始祖廟と如何なる關係を有するか、古左氏說及び『左傳』に徵するも明瞭でない。結局、許氏の引用する中で取るべきものは、何休注及び『通典』引公羊說のみである。しかし、これ等も絶對確實というわけにはゆかないであろう。

66　秦氏、前掲書仝卷、仝葉。許氏、前掲書、三葉。

67　女祧を女奴の才知ある者とする鄭注を敷衍して、賈疏は、亦若天官云女酒・女漿・女祝、下文云女史之類、皆女奴有才智者爲之、無才智者、卽入奚類也といっている。しかし、孫詒讓は女祝を鄭玄が女奴を以て充てるのを非とし、また女史は書を知る良家の婦女であろうといっている（『周禮正義』卷一、六三―四葉）。祝・史が奴婢であったとは考えられず、女酒・女漿・女籩・女醢・女醯・女鹽など、飲食・粢盛のことを掌る者とは自ら異るはずである。あるいは女祧も同樣かと考えられるが、孫氏は女奴であるのは認めているものの如くである（前掲書卷三二、一六葉に、前引賈疏を引用するのみ）。今一應、女奴としておく。また、守祧に奄人・女祧を使用する理由について、蔡德晉は高紫超の說を引いて、古人廟近宮內之故、且祭祀之時、有后妃內外行禮之事、故用奄人・女奴爲宜也（秦蕙田、前掲書仝卷、一葉引）といっているが、女人を使用する理由はこれで判るとしても、女奴を用いる理由は、これだけでは明かでない。

68　古く『禮記』「玉藻」疏引『周書』に宗廟・路寢・明堂の制同じきことをいい、『周禮』「匠人」鄭注も大廟・路寢の明堂と同制なるを述べている（『詩』「斯干」箋同じ）。金鶚は鄭說を駁する（「明堂考」前掲書卷二、二〇葉）が、大廟と路寢とを異制とはいわない。胡培翬も廟の制は正寢に同じとする（『燕寢考』卷三、一四葉『經解』本）。江藩（前掲書仝卷、二葉『經解續編』本）。王國廟（「明堂廟寢通考」『觀堂集林』卷三、五葉）等も同樣である。ただ、『爾雅』「釋宮」に、室有東西廂曰廟、無東西廂有室曰寢とあるから、廂の有無、及び廟の庭には碑が有り、路寢には無い（任啓運『朝廟宮室考』八葉『經解續編』本）のを異にするのみである。本文に「ほぼ」としたのは、その意味である。なお、任氏は祖と廟祧廟とには夾室あり、親廟には無いとする（仝上、五葉）。

69　陳奐、前掲書卷二九、二七葉、孫詒讓、前掲書、卷六〇、一〇葉など、參照。

70　任氏、前掲書、五葉。焦氏『群經宮室圖卷』二、八葉『經解續編』本。金氏、前掲書卷二、三八葉。許氏、前掲書、三葉。

71　孫氏、前掲書卷四五、八葉。

72　許宗彥も祧は遷廟である以上、必ず寢廟と同制ではないとしている（前掲書、二葉）。

73　任氏、前掲書、五葉に隸僕五寢の理由を說明して、蓋寢以藏衣・冠、祧自文武以下、衣・冠藏太祖廟之夾室故也としている。「蓋」と斷っている如く、確實な根據があるわけではない。

74　焦氏、前掲書仝卷、一〇葉以下（『經解續編』本）に、祧・廟別所なること、廟は南面することを論じているが、この二論は甚だ特異なものであり、殊に廟南面說は通常の東・西面、大廟南面說を破るものである。孫詒讓もこれによって路門外には五廟あるのみで、祧・文武世室・姜源廟は別所であろう、正文はないが、祧と五廟とが並列でないのは明白としている（前掲書、卷三二、二一葉）。

廟制續考

――祧の本質と文・武二祧說――

私は「廟制考」[1]において制限廟數の問題を取扱い、廟制が四廟制から五廟制へ發展し、更に廟とは本來異質の二祧が追加されて七廟制が成立したこと、七廟構成要素としての祧は、鄭玄がいうような遷廟主の藏所ではなく、遠廟の意であることを明かにした。しかし、祧の原始意義及び具體的にこの二祧に誰を充當するかについて、これを周の文王・武王とする所謂る文・武二祧說に關しては、まだ檢討を加えていない。よって、ここに改めて祧の本質と廟構成におけるその存在意義とを考察する。これによって、鄭玄・王肅に端を發する文・武二祧論爭の是非も、自ら明瞭となるはずである。

一

まず、祧の原義を知らんがためにその文字を考えることとする。「祧」字は說文には見えず、字林に始見するところから新附とされているが、これは明かに說文の漏略である。[2]字林には、祧、遷廟也、从示兆聲としている。すると、祧の意義は「示」にあって「兆」は聲符に過ぎぬこととなるから、遷廟の義は他にその本字を求めなければならぬ。周禮守祧の鄭注には、故書作濯、鄭司農濯讀爲祧といっている。とすれば、祧の本字は濯となる。ところが、玉篇に濯が出ていて古文祧としている。そこで、徐鉉は、按古無祧廟正字、……祧是止借濯字、漢人加作祧、𥁕本讀敕宵切、故禮記祭法注云、祧之言超也、爲因聲見義也といい、鄭知同も古えは兆聲・翟聲の字が通假することから、濯―䄮―祧の變化を說明している。[3]

よって更に、濯は如何なる字であるかを見るに、說文には澣也として翟を聲符と見るが、翟は山雉で遷廟とは勿論關係ないから、結局聲符に過ぎない。朱駿聲は祧を以て祭の義の䖒とし、廣雅釋天、祧、祭先祖也を以てその本義としている。[4]朱氏の見解は遷廟の傳統的解字とは頗る趣きを異にするが、單に兆聲の他字を當てたに過ぎない。すなわち、說文によれば、䖒もまた兆聲であるから、これによって祧の本義を窺うことは依然として困難である。祭法鄭注の超、卽ち超上去の解及び許愼の五經異義の、將祧而去之、故曰祧などは、何れも祭法の「遠廟爲祧」に本づく想像的解字で、祧・超類似音である以外に何等の根據もない。

思うに、祧の兆は單なる聲符でなく義符をも兼ねたもので、說文新附の从示兆聲は从示从兆、兆亦聲と改むべきである。このことは兆を檢討することによって明瞭となるであろう。說文には佻・桃・挑などの如く兆の偏旁の字は見えるが、單獨の兆は見えず、[5]𠁥の古文となっていて、𠁥、灼龜坼也、从卜𠔁、象形、𠔁、古文兆省という。その音は治小切である。すなわち、龜兆の字と解するのである。しかるに、說文には別に𠔁（八）があり、分也、从重八、八別也、亦聲として、孝經緯の故上下有別を引用しているが、その音は兵列切である。前述の兆とこの𠔁とを同字とするか、異字と見るかについて、異論がある。同字說は玉篇及び廣韻に本づく段注である。段氏は「𠁥」字條下において、まず字形について、按古文祇爲象形之字、小篆加卜、非古文減卜也、廣韻曰、𠁥灼龜坼、出文字指歸、兆治小切、引說文分也、分也之訓見八部八下、𠁥出說文、則不得云出文字指歸、𥁕古本說文卜部無𠁥兆字、八部八字卽龜兆字と一般論を述べた後、更に字音・字形について、今八音兵列切、卜部中𠔁中多一筆、以殊於𠔁、皆非古也、玉篇卜部之外、別爲兆部云、兆事先見也、形也、𠁥同上、假令顧氏所據說文早同今本、何爲作此紛更乎、是必說文無兆、而增此

一部曉然、據篇韻以正説文、可無疑矣と論じている。段氏の所説は一應尤ものように思われるが、これに從うのは李富孫の辨字正俗と薛傳均の説文答問疏證とだけで、説文注釋家の多くは別字と考えている。殊に、王紹蘭の段注訂補の如きは段説の誤謬五條を指摘して反駁餘蘊なきに到っている。これ等相反する二説の何れが是か、まず決定すべき問題である。

今、この兩字について契・金文を見ると、甲骨文に𠔁が見えている。[6] 商承祚は𠔁の本義を分別とし、𠧞を兆の專字とする別字説をとって段説を誤謬とする。[7] しかし、孫海波は𠔁の分別の形象をその原義、龜兆を引申として同字説をとる。[8] かく、甲骨學者間にも二説が存するが、このほか、契文にも𠧞字を認める于省吾がある。于氏は卜辭中地名あるいは水名と考えられる𣴎 續六・二四・四 𣴎 後上二四・五 などを以て洮とする羅振玉・王國維の説を斥け、水に背を向けて逃避する形象で分別の義があり、兆坼はその引申義であるとして、兆坼の間を鈎勒する形象と見る董作賓の説をも斥ける。そして、字形においては、𣴎—𣴎—𠔁—兆の變化を考え、説文の𣴎は初形を失するものとする。[9] つぎに、金文においては、𣴎・兆單獨には存在しない。散氏盤に𣴎が見える。これを洮と解する者もあるが[10]、吳闓生も指摘する如く[11]、涉に讀まねば文義が通じない。[12] そこで、他に兆の偏旁を求めると、姚 婷弔鼎 姚 姚鼎 姚 牧師父簋 姚 毛伯噣父簋などの姚がそれである。[13] これによれば、篆文の𣴎が古體でないことは、于氏の説く通りである。別字説をとる吳錦章もいう如く[14]、漢石經の𣴎はその證據である。

これ等の契・金文に徵すれば、兆と重八の𠔁とは全然別字であることが判る。これを字音について見ても、治小切と兵列切との間に互通關係は認められない。しかして、兆を灼龜坼とする説文の解字も本義でないことが明瞭である。しからば、兆の原義は一體何であるか。前引の如く、于省吾は契文字形に本づき、水難からの逃避を以てその本義、分別を以てその引申義と見ている。しかし、逃避が原義であるとすれば、二人を示す必要はないわけで、單に人が水に背く形象だけで十分であろう。それが兩人背向を示しているところを以て見れば、分別こそその本義ではないか。そして、ここに兆と𣴎とが混同される原因が存するものの如くである。于氏が契文の變譌と見る金文、及びそれ以後の字形は正に分別の形象で、逃避の意味は認められない。これを字形の單なる變遷と考えればそれまでであるが、契文が二人を示す點を併せ考えれば、そうとのみ斷定できないであろう。すなわち、金文の兩𠤎を契文兩〻の變形とするのは無理で、契文は人の、金文以下は𠤎・匕などによって物の分別・區劃を示したものと考えられる。しからば、人や𠤎・匕などは何を意味するかというに、恐らく人の住地卽ち土地を表わしたのではないか。すなわち、土地の區劃がその本義と思われる。というのは、後代の訓詁ではあるが、爾雅釋言、士喪禮・樂記の鄭注などに兆を域也と解するからである。のみならず、卜辭の兆は地名や水名となっているほかに、于氏も示す如く、東兆・南兆・西兆・北兆の語が存し、たといそれが固有名詞であるにしろ、何等か區域の意味を有するものと考えられるからである。尙書大傳に、兆十有二州の語が見える。この兆は古文では肈に作るが、肈は兆の假借で、やはり域卽ち區劃の意味である。また、詩玄鳥に、肈域彼四海の語が見えるが、鄭箋に肈は兆とすべきものとする。すると、肈域は卽ち兆域となるが、これこそ正に金文以下の字形を説明するものである。説文垗部に洮があって、畔也、爲四畔界、祭其中、从土兆聲と解し、小宗伯の垗五帝於四郊を引用している。このばあいも説文は兆を聲符と見るが、朱駿聲も指摘する如く[15]、周禮を始め、經傳概ね單に兆に作ることからすれば、やはり兆は義符とすべきである。[16] のみならず、この垗こそ正に兆の本義を示すもので、郝懿行・孫詒讓などは兆を垗の假借とするが[17]、寧ろ逆に垗こそ兆の假借と見るべきであろう。

以上の點から、更に契文の字形を再檢討すると、𣴎は水による人の住居の區劃、卽ち村落の水流分界を示すものではないか。換言すれば、于氏の如くに逃避の逃と解すべきでなく、垗域の垗と見るべきであろう。

かくて、兆の本義は(1)土地の分別區劃であるが、轉じて(2)區劃された場所そのものの意味となる。しかして、宗教的要素が大きな比重を占める古代社會において、特別に區劃された場所といえば、まず聖所卽ち喪・祭の儀禮執行所を意味する。必ずしも吉禮（積極的儀禮）には限らないのであって、説文垗の、爲四畔界、祭其中の解はその一斑を示すものであり、喪禮（消極的儀禮）の場所、あるいは墓域などもまた兆である。今、文獻について兩者を判別すると、

(1) 吉祭に屬するもの (イ)逸周書作洛解—設丘兆於南郊、以祀上帝、配以后稷農星、先王皆與、(ロ)周禮小宗伯—兆五帝於四郊、鄭注、爲壇之營域、(ハ)仝典祀—掌外祀之兆守、皆有域、鄭注、外祀謂所祀於四郊者、域兆表之塋域、(ニ)禮記郊特性—郊之祭也、迎長日之至也、大報天而主日也、兆於南郊、就陽位也、(ホ)仝樂記—行其綴兆、要其節奏、行列得正焉、鄭注、兆域也、舞者進退所至也、(ヘ)仝表記引詩、后稷兆祀、鄭注、兆四郊之祭處也、

(2) 喪禮に屬するもの—葬地・墓域、(イ)周禮小宗伯—卜葬兆、鄭注、兆墓塋域、(ロ)仝冢人—掌公墓之地、辨其兆域、而爲之圖、……凡死於兵者、不入兆域、……凡諸侯及諸臣葬於墓者、授之兆、(ハ)儀禮士喪禮—兆南北面、鄭注、兆域也、所營之處、(ニ)左傳哀公二年—無入于兆、杜注、兆葬域、(ホ)孝經喪親章—卜其宅兆、僞鄭注、兆龜兆、唐注、宅墓穴也、兆塋域也、葬事大、故卜之、[18]

等がそれである。この兩兆ともに聖所として隔離された場所であるから、現象面では全く別の場所であっても、その宗教的性格は同一である。[19] したがって、兆のこの二面の中で何れがその早期形態であるかを知るのは困難である。ただ、吉祭の兆は所謂る郊祀に關するものである。五帝を四郊に兆する(ロ)等が後期宗教現象であることは勿論であるが、南郊の祀天もさほど古いものとも考えられない。尤も、天神の崇拜は殷代にも求めらるべく、周代に始まるものとすることはできないが[20]、極めて一般的に見ても、父祖の埋葬の如きは、如何なる未開社會にも不可缺の事象であろう。特に、祖神崇拜が宗教的優位を占める古代中國において死者儀禮、祖神の祭祀が重視されたことは周知の通りであるから、この意味から、まず喪禮の兆を以てその早期形態と心得て誤りないであろう。すなわち、兆の本義としての聖所は葬地・墓域であるが、同じく隔離された儀禮執行所の意味から、一般に祭祀の場所を意味することとなり、更に祭所及び祭祀の中心たる神位の義に轉ずる。詩生民、以歸肈祀の鄭箋に肈（兆）を郊の神位と解するのは、卽ちそれである。これを要するに、兆の原義は聖所、特に葬地・墓域である。[21]

兆の本質を以上の如く見れば、祧の本義もまた自ら明瞭となる。すなわち、祧は區劃された聖所、特に葬地あるいは墓域である。したがって、祧はあくまで地域であって、廟の如く寢または室などの建造物を具えないのが、その原初形態であり、この點から壇・墠とも類義に屬する。[22]

二

祧の本義を以上の如く見て、所謂る文・武二祧を檢討することとなるが、一たい文・武二廟不毀説は許宗彥も指摘する如く[23]、韋玄成に始まる。鄭玄の説も恐らく韋氏に本づくものであろう。これに對して、王肅は眞正面からこれを反駁し、また各〻後學の間に論爭の存することは周知の通りである。今、王肅のいうところを見るに、ほぼつぎの三條となる。(1)文・武不遷の廟というのは特殊の例外的現象であって一般的ではない。もし、文・武を不遷とするならば、祭法に去祧爲壇とはいえないはずである。(2)祭法では親廟四と太祖とは皆月祭するが、二祧は時祭に過ぎぬ。もし、鄭説に從えば、具體的には后稷は月祭、文・武は時祭のみとなるが、これは禮意に反する。(3)祭法二祧は高祖の父及び祖である。何となれば、祭法に王下祭殤五——卽ち夭死せる子孫は五世の來孫まで祭る——とあるが、祖神を祀る廟が無親の祖まで溯らぬはずはない。[24] 以上が王氏反鄭論の概略である。

つぎに、鄭・王二説を基礎とする後學間の二次的論爭を見るに、まず王肅派の鄭玄非難は、(1)遷主の藏所を祧とする鄭氏の解は遠廟を祧とする祭法と矛盾するのみならず、(2)先公の遷主は后稷廟に、先王のそれは文・武廟に藏するとすれば三祧あることとなり、また祭法の二祧と矛盾する、の二條である。これに對して、馬昭・孔晁・張融などの難王申鄭派の主張はほぼつぎの三條である。(1)親廟は喪服小記にいう如く四親を以て限度とし、親盡を限度外とする。周は后稷・文・武の故にこそ七廟であるが[25]、多くとも七廟を超えることなく、少くとも五廟を減ずることはない。(2)禮器、周旅酬六尸の中で一人は發爵するのみで酬酢を享けないから結局は七尸であり、したがって七廟なることは明かである。もし、文・武が七廟中にないとすれば數が合わないし、また祭事にも享嘗しないこととなるが、これは理に戻る。(3)曾子問、當七廟無虛主[26]、禮器、天子七廟、堂九尺、王制に七廟、穀梁傳に天子七廟、周禮守祧に奄八人とある等は、皆文・武を含めて周の七廟なることをいうもので、もし王肅の如く遠二祖を數えれば九廟あることとなり、矛盾を來す。以上が鄭氏後學の主張である[27]。これ等、鄭玄派の反論を見るに、何れも單に七廟説と、功德者としての文・武が當然祭祀を享くべきこと、との主張に止まり、何故に二祧が文・武でなければならぬか、そして二祧が何故不毀廟であるべきか等、問題の核心には少しも觸れていない（王肅も天子廟數は七廟と考えていて、この点は鄭玄派と同見解である）。このことは既に秦蕙田[28]を始め清儒の駁するところである。それに比べれば、王肅派の鄭氏非難はいささか形式論に墮した嫌いなしとしない――たとえば三祧云々の如き[29]――が、より徹底的といえるであろう。

二祧を高祖の祖・父とする王肅説を原則的に承認する學者の主なるものは、唐の杜佑（通典）、宋の方慤（禮記新義）馬晞孟（禮記解）何洵直（禮論）陳祥道（禮書）、元の陳澔（禮記集説）、清の秦蕙田（五禮通考）萬斯大（禮記偶箋・學禮質疑）陳啓源（毛詩稽古編）方苞（周官析疑・禮記析疑）鄭元慶（禮記集説）金榜（禮箋）林喬蔭（三禮陳數求義）金鶚（求古錄禮説）許宗彥（鑑止水齋集）孫希旦（禮記集解）孫詒讓（周禮正義）等である。一方、鄭玄説を支持するものとして、清の華學泉（秦氏五禮通考引）王鳴盛（尚書後案）惠士奇（禮説）惠棟（禘説）孔廣森（禮學卮言）孫星衍（問字堂集）江藩（隸經文）黄以周（禮書通故）皮錫瑞（聖證論補評）等がある。しかして、二説の折衷説と見るべきものに朱子（中庸或問）陳立（句溪雜著）がある。今、これ等先人の説を一一列擧するは煩に堪えず、またその必要も認めないが、要するに王・鄭二説の敷衍に過ぎない。しかして、王肅派にあって、鄭説を駁して餘蘊なき者、許宗彥の右に出る者はないであろう。そこで、今暫らく許氏のいうところに耳を傾け、その後でこれを批判することとする。

許氏の駁鄭論は大體つぎの如きものである。(1)既に祧を遷廟と規定する鄭氏が、文・武を不遷の二祧とするのは矛盾である。(2)王肅もいっているが、文・武を不遷とするのは尊禮の意味であるのに、二祧は享嘗の時祭に過ぎず、かつその規模も寢なき簡略なもので、かくては文・武を遇するに先王と何等異るところなく、尊禮の意味は見られない。(3)鄭玄は祧を「超」――超上して去るの意――に解するが、もし文・武が二祧に居り、凡ての祧主を祧廟に藏するとすれば「超上」ではないこととなる。毀廟の主は祖廟に藏する。鄭玄でもこのことは知っているはずであるが、后稷・文・武三廟への分藏としたのは、文・武を二祧とすることから生ずる矛盾、卽ち文・武以後の毀主が文・武を超えるのを避けたのである[30]。そこで、文・武二祧説を棄てればかかる困難は救われる。(4)守祧賈疏もいう如く、周公制禮の時に文・武はなお四親廟の中に在ったはずで、これより前に守祧職が存するはずはない。かつ、守祧職には先公・先王の廟・祧とあるから、祧は先公の祧であって文・武の祧ではない。(5)もし、文・武不遷によって始めて二祧が生ずるというのなら、それは周人の文・武に尊事する創典であるから、經・傳に一言なくてはならぬはずである。(6)宗廟の制は周開國の始めに定ったはずである。周公の時には、文・武は祖・考廟である。もし、その時、二祧を親廟の上に虛立して、文・武の親盡を待つとすれば、文・武を以て太王・王季に下臨することとなる。また、もし穆・共王に到って文・武廟を增立するとすれば、五廟の規模を改變せねばならぬこととなるが、かくの如きことが行われるはずはない。(7)周人は宗法を重んずるが、宗法は廟制より生ずる。始祖百世不遷は卽ち百世不遷の宗（大宗）である。以下、五廟にして迭いに遷るのは「五世而遷」の宗（小宗）である。そこで、もし文・武不遷なれば、不遷の宗三あることとなって宗法が混亂する。以上の七條が許氏反鄭論の要旨である。

この許氏の見解を王肅及びその後學の説に比べると、更に精密を加えたものといえるであろう。以上のうち、(1)(3)(4)は鄭説の論理的矛盾を、(2)(6)(7)はその禮制上の誤謬を、それぞれ指摘したもの、そして(5)はその文獻的證據の缺如を衝いたものである。ただ、許氏の基本的立場は、やはり傳統的經學から一歩も出ていない。たとえば、周禮を以て周公の作と信ずるが如き、それである。このことは清朝學者としては寧ろ當然であって、深く咎むべきではないであろうが、このためその所説にも若干の缺陷を來していて、(4)(6)等がそれである。守祧の先公・先王の廟・祧が必ずしも周公を基準としたものとは考えられず、寧ろこれを後代の禮制と考えれば、守祧に一言も文・武に及ばないのは周の後王が文・武を二祧としなかった理由と見得るであろう。また、宗廟の制度が周開國の當初に定まったというのも、文獻を過信する通説に過ぎず、これによる文・武と先公・後王との關係についての非難は、寧ろ的はずれというべきである。さらに、(7)の宗法の基礎を廟制に置く考え方も、廟制が宗法に起源すると見る江藩・陳立・黄以周[31]などの見解と對立する。この二つの制度間に一般的相關關係が考えられることは勿論であるが、何れを以て他の先行條件とすべきかは、遽かに決し難い。江氏などは宗敎現象を基本的な社會制度から演繹せんとするものであり、許氏は社會制度の基盤を宗敎に置かんとするものである。かく考えて來ると、これは一見簡單な如く見えて、實は極めて基礎的な問題である。宗敎的な雰圍氣が社會の全般に支配的な未開社會の一般原則は認められるとしても、既に相當高度の文明に達している周社會に對して、かかる原則を公式的に適用することは愼むべきであるとの見解も充分成立する。のみならず、逆に現實的なもの、人間的なものが優位を占める中國古代の民族社會にあっては、社會的事實から宗敎的原則が導出される可能性もまた否定できない。かく、二制度の時間的・論理的關係は簡單には決定できない。宗法・廟制の五世については、前論に述べたように人間の世代的記憶を共通原理とする點において、その間に先・後を附すべき根據を見出し得ない。許氏は喪服小記の「立四廟」を以て廟制による宗法の説明と見るから、宗法の廟制起源論を主張するのであろう。如何にも、喪服小記の文はその文章に宗法の記事が見えるから、兩者の關係を思わせるが、さりとて許氏の如く簡單に割り切ることは困難である。されば、古來逆の見方が江氏などによって説かれてはいても、許氏同様の説をなす者は、寡見の及ぶところ一人も見ない。既に、許氏のこの前提に疑義ありとすれば、その文・武不遷を以て三不遷の宗を説くのは問題であろう。さなきだに、許氏が百世不遷の大宗に當るとする始祖と、五世而遷の小宗に該當する親廟とは直系祖・孫であれば、宗法の大宗・小宗とは全然無關係であり、許氏の論は一種の觀念の遊戲としか考えられない。かく見て來ると、許氏の反鄭説にもかなりの無理があることが判る。しかし、それ等は別として、一應よく鄭氏の誤謬を剔抉せるものといえるであろう。ただ、許氏は二祧を文・武でなくて高祖の祖・父とするのみで、二祧の問題に關する限り、王肅説の範圍を出ないが、廟制の成立過程を具體的に説明する點において、同じく難鄭申王の立場をとる金鶚の見解は一顧に値いするであろう[32]。

金氏も祧を遷主の藏所とする鄭説を駁して遷主は大廟の夾室に藏すると考える。しかして、成王の時には文・武とともに親廟の中にあれば無論二祧となるはずなく、その二祧となったのは穆・共王の時であるが、更に懿・孝王の時に到れば次第に祧遷して文・武世室（禮記明堂位）としたというのである。したがって、文・武を永久不遷の二祧とするのは無論誤謬と見る[33]。金氏の如上の見解は朱子の示す「前代儒者説」とその揆を一にするものであるが、後者が共王以後、文・武を不遷としたと見る點、祧卽世室とする點、この二點が異る。金氏説は許氏説の言及しない具體的な廟の成立過程を補ったものであるが、明堂位所見の文・武世室によって世室を不毀廟と見、これを懿・孝王の時に新

設されたとするのは、後述の如き世室と祧との異性格からいって納得し難い。

これを要するに、許・金二氏説は若干の部分的誤謬は免れ得ないが、王肅説を基礎づけるとともに、更にこれを發展させたものと見るべきである[34]。孫詒讓は、許・金二説申王義是也、……文・武於二祧之外、別立廟明矣、且姜嫄爲先妣、尙特立閟宮之廟、文・武受命剏業、其特立廟、不亦宜乎、要之、七廟之制、定於周初、文・武去祧、則在懿・孝以後、無論別立廟與否、皆不可以淆七廟之初制、則固較然無難耳[35]といって、廟制論爭に一應の終止符を打っている。そのほか、萬斯大[36]・林喬蔭など、說くところに多少の相違こそあれ、何れも鄭説を駁して王肅説を支持する點において大同小異である。

一方、鄭説擁護派の見解を見るに、まず、(1)惠士奇は、獨文・武以功德不毀、故後世謂之二祧、因是有遠廟爲祧之説、魯之世室、魯公・武公、象周之文・武、而武公之廟、立於成公六年、則知文・武二祧之名、必起於東遷之後矣[37]と、二祧を東周に始まるとはしながらも、やはり文・武を以てこれに充て、(2)惠棟も、周公制禮、止有四廟、共時文・武尙在親廟之列、後世以其爲受命之君、故建二祧而不毀、與五廟而七、此穀梁有七廟之文、荀子灋後王、述其師之灋（穀梁荀子之師）、以爲有天下者事七世、皆晩周之制、非周公之本灋也、……二祧之建、當在穆王・共王之世[38]といっている。前論に引いた如く、惠棟は四廟説であるから、穆・共の時に成立せる二祧を加えた七廟を晩周制とするのは妥當であるが、しからば何故に二祧を文・武に固定しなければならぬかに到っては、鄭説以上に少しも出ていないし、また何故に王肅説が不合理であるかについては、王肅祖述歆之佹論謂、王者本有七廟、二祧不在數中、後人因之、又造爲九廟之說、而三代廟制、愈錯亂不可明矣[39]という、劉歆説の繼承に對する非難に過ぎない。しからば、劉歆説を如何に見るかというに、その宗例外論において、夫自古訓詁、未有釋宗爲變者、尙書多士曰、自成湯至于帝乙、罔不配天其澤、太史公引此經謂、帝無不配天者、夫配天之帝、皆有功德、有功德則宗之、如歆之説、商家三十一王、賢聖之君過半、廟皆不毀、則王者宮牆之內、恐不能容、歆說之佹、亦云甚矣[40]と反論している。しかし、劉氏が宗を變也とするのは、廟の定制に對して、その不定制なることをいうのであり、「宗」の意義を「變」と解するのではない。文・武を無數とするのも親廟に對して定數がないとするのみであって、功德ある先王を宗として悉くその廟を立てるというのではない。惠氏の駁論はいささか反論のための反論となった嫌いがある。さらに、(3)孔廣森は、平王東遷、因舊宮室、以宗宮・考宮爲二祧（傳云、天子、有事於文武）、別立親廟、亦止於四、何以明之、厲王名胡、其仍孫釐王復名胡齊、周人以諱事神名、令六廟之親未盡、莊王不得以厲王之名名其子也、故知自莊王時厲廟固已毀矣、且記云、周旅酬六尸、又未聞兼文武爲八尸也、六廟不計文・武、劉歆始創其説、新莽用之以立九廟、王肅申之以難鄭君云々[41]といっている。厲王・釐王の同名から六親廟の不合理を指摘したのであって、この點が孔氏の創獲といいたいところであろうが、實はその、周人以諱事神——左傳桓公六年の魯の申繻の言——という前提に問題がある。というのは、郭沫若も指摘する如く、金文に徵すれば西周・東周ともに祖父の名は諱忌しないのが原則であって、避諱のことは秦に始まる[42]からである。また、周に文・武を合した八尸を聞かぬというのは尤もであっても、これが六尸中に文・武の尸ありとする證とならぬことは自明であろう。王肅が王莽の九廟説を根據づけたというが、事實そうであったとしても、それが直ちに王肅説の不合理ということにはならぬ。かくて、孔氏の鄭説に對する寄與は殆ど見られない。

つぎに、(4)黄以周に到っては王肅説を駁して詳細を極めるが、鄭説に對する何等の進歩も見出し得ない。黄氏によると、(イ)王肅は劉歆に從って文・武を常數に非ずとするが、これを歆の擧げる殷の三宗に比べて廟數としないのは王肅の肊説であり、歆はかかることをいってはいない。(ロ)高祖の祖・父までを祭るとすれば親廟六となって、喪服小記四廟の文に悖り、また鄭氏の後學も指摘する如く、三昭・三穆の上に文・武二世室を加えれば四昭・四穆、大祖を加えて九廟となり、王制の記事に矛盾する。(ハ)王肅は天子・諸侯ともに親廟四の同制となるとの理由で、鄭注を非難するが、祭法月祭に徵すれば[43]、兩者の間に區別が存するのであって、かかる非難は當らない。(ニ)王肅は天子の廟について、鄭説では四親廟を祀るに止まり、高祖以上に及ばぬこととなるのを疑っているが、祭法に天子の享嘗二祧に及ぶ以上、文・武を時祭すれば二祧中の主もまた必ず祭ったはずである。さらに、祫禮を見れば祧主と廟主とは大祖廟に合食するから、大祖廟の遷主は大祖に、文王以下の穆主は文世室に、武王以下の昭主は武世室に、それぞれ合食する。(ホ)喪服小記の四廟について、王肅は受命王の故に四廟を立つとしているが、王説の如く高祖の祖・父を祭るとすれば、六廟であって四廟ではないから、これは王肅の遁辭に過ぎない。(ヘ)王説によれば、守祧は僅かに高祖の祖・父二主のみを守ることとなり、餘は盡く祧を去って壇・墠となり、祭祀僅かに六世に及ぶのみで餘は無祀の鬼となるが、これは禮に反する。

黄氏はかく王説を反駁した後、文・武世室が穆・共の時に成立したとする朱子を難じて、周の廟制は周禮の示す如く周公の時に成立したものであり、周公が成王のために四親廟を立て、また二祧を作って、豫め文・武二世室の素地を作っておいたのである。蓋し、廟制は一度成立すれば變更すべきではないから、周初に五廟を立て、穆・昭（共の誤り）に到って文・武世室を增立したものではない。中庸に、周公成文・武之德、追王大王・王季、上祀先公、以天子之禮というのは、周公が七廟を立てた證である。このばあい、大王・王季は四親廟にいる故にこれを追王し（守祧が先王には廟というのがその證）、亞圉・祖紺の先公は當時二祧にいて追王しなかったから、廟と稱しなかったのである（守祧が先公には祧というのがその證）。共王の世に文・武二祧を二世室と定め、ここに二祧改めて二廟となったのである。ところが、當時二祧中にあった文・武以上の祧主は子孫の文・武廟に置くわけにはゆかないから、大廟の夾室に祧遷したのである。したがって、二祧とはその始めに溯っての、二世室とは後からの稱謂である。始めに溯れば二祧あるのみで三祧の名あるはずはなく、後についていえばこれを世室と稱したのであって、決して二祧の名はないのである[44]。

以上、黄氏の難王説と、その廟制成立についての見解とを引用して稍煩瑣に亙ったが、その所説が從前に比べて細密に及んでいる點は多とすべきである[45]。しかし、承認し難いところもあるので、一應逐條檢討することとする。まず、(イ)は如何にも劉歆は直接文・武を宗とはいっていないが、その功德あればこれを宗とするというのは、祭法の周人、文王を祖として武王を宗とする語に徵しても、文・武を指さないものとは考えられない。さればこそ、朱子も、文・武爲宗、不在數中者、劉歆之説也[46]といっている。王肅は文・武が權禮であるのを劉歆の言として主張しているわけではない。して見れば、黄氏のかかる非難こそ肊説というべきである。(ロ)は馬昭もいうところで一應尤もであるが、王肅は親廟六と明言したのではなく、「親盡の上、猶ほ二廟を存する」ものとして、やはり遠廟を親廟から一應區別し、もし遠廟二を加えなければ、天子・諸侯同制となることを非難しているのである[47]。また、文・武二世室を加えれば四昭・四穆となるというが、王肅は七廟を原則と考え、文・武は例外的禮制と見るのであるから、王制と決して矛盾するものではない。黄氏は別の所では劉歆の宗を變、不定數とする説を以て明快としている[48]。既に宗を變とすれば、九廟出現の可能性は當然であろうが、黄氏の反王説こそ矛盾を犯すものというべきである。(ハ)天子・諸侯の間に廟祭の區別があるのは固より祭法の明示するところ、王肅もこれを否定してはいない。ただ、親廟を實質的に四に限定すれば、諸侯との間に「降殺以兩」の原理が認められないこととなるというに過ぎない。尤も、王肅のこの見解が廟制の發展形態であることは前論に指摘したところで、この點は寧ろ鄭氏の四親廟説の方が古意を得ている。(ニ)は五世來孫の殤を祭るのに無親の祖を祭らぬはずはない——前引王説の(3)——との王肅の言を指すものであろう。一應の形式的非難ではあるが、この祭とは廟祭の意であろうし、王肅とて祭法の二祧享嘗を否定するものでは無論ないに違いない。

(ホ)は孔子家語廟制篇注が、喪服小記の文を始王者の廟をいうものとするのを指すのであろう。黄氏が喪服小記は廟制が喪服制に本づくことを示すものとするのは一應正しいといえよう。また、これを始受命王の制とする王說が經文間の矛盾を彌縫せんとするものであるのも明瞭で、遁辭とする黄氏の非難も右の意味からは當っているが、受命王による初期廟制をいったものと解すれば一應の解釋が成立するから、全然斥くべきではない。最後に、(ヘ)守祧の祧を高祖の祖・父としても、六世以上の先公・先王を守らぬことにはならない。何となれば、この廟・祧は大祖廟及びそこに置く遷主をも含むものと解すべきが故である。王肅も六世以上は祭らぬとは明言していないし、祭法に徵するも、かくの如きは考えられぬところである。黄氏のこの非難はまた場違いの感が深い。これを要するに、黄氏の反王說は詳細を極むるに拘らず、從前の諸說を超ゆるものを見ない。

さらに、文・武二祧の成立を穆・共の時とする朱子說への黄氏の反論にも問題がある。黄氏は周の廟制は既に周公制禮の時に成立し、二祧は文・武二世室の素地として豫め設けられたとするが、これこそ前に引いた許宗彥の所謂子孫（文・武）を以て祖考（大王・王季）に下臨するものに該當する。[49] また、豫め文・武二祧を建立したとの文獻的證據は何處にも見出し得ない。さらに、黄氏が周初七廟の證とする中庸は單に追王あるいは先公を祀るというのみで、これを直ちに立廟の意とするのは問題であろう。[50] つぎに、共王の時に文・武の祧が二世室となり、また二廟となったとの說明は世室と廟とを同視するもので贊成できず（後述）、祧と世室とを稱謂上の時代的差別とするのも、一應巧妙な折衷論ではあるが、實は確實な證據に立脚するものではない。この點は寧ろ同じく世室を廟と見ながらも、穆・共の時には文・武二祧、懿・孝の時に二世室と見る金鶚の見解[51]の方が、祧と世室とを區別する點からいって稍合理的とすべきである。もし、黄氏に從えば、守祧職は懿・孝以後に存在しなかったこととなり、その周初立廟、以後變改せずとの說と矛盾する。かく見て來ると、黄氏の朱子說非難も當らぬ點が多い。

鄭說を守る學者には、なお今文學者の(5)皮錫瑞がある。皮氏は徹頭徹尾親廟四を基礎とする天子・諸侯四廟同制說をとるが、その根據は緯書元命苞である。皮氏によれば、(イ)王肅は天子・諸侯同制の故を以て鄭說を非難するが、古禮制において二者同數の例は尠くない。[52] (ロ)天子にのみ祧ありというなら、儀禮・左傳にいうところは皆天子に對する僭禮であるか。(ハ)祭法鄭注に祧を超とすれば、祧は遷毀の名であって不毀の名とすることはできぬと非難する者があるが、祭法・小宗伯・守祧・聘禮・左傳に徵しても祧・廟通稱されて、文・武二祧は遷主所藏の名であり、祧がもと遷毀の名であることによって、借りて不毀の名とすることができる。その廟と異るのは、廟には寢あり、祧には寢がない點にある。故に廟は月祭するが、祧は月祭しないのである。[53]

以上が皮氏說の要點であるが、思うに、皮氏の五廟原則論は四廟制の發展と見れば、それ自體としては決して誤りでない。禮制における天子・諸侯同數の例も皮氏の示す通りである。しかし、周は文・武の故を以て二祧を加えて七廟となったというのは餘りに鄭注のみを偏重するもの、王制・祭法などの何處にも文・武二祧の明文はないのである。今文學者である皮氏が緯書を重んずる——鄭說をとるのも、緯說を守る鄭氏への信賴感が潛在的に働いているであろうが——のは、その學問的立場からは當然かも知れないが、それ故に經說を無視するのは許されないであろう。また、皮氏は堅く祧・廟通稱說を持する。王肅も通稱を明言はしないにしても、祭法の遠廟卽祧によって祧を親盡の上になお二廟を存するものと考えているから、その「天子のみ祧有り」というのは、この增加二廟を意味するものと解すべきである。ただ、王肅の右の語を純形式的にとれば、儀禮・左傳は僭禮であるかとの皮氏の非難も一應は當る。しかし、祧が遷毀の名であるにより、また假りて不毀の名となし得るというのは、いささか詭辯であろう。一歩を讓って不毀と見ても、何故に文・武が不毀であるのか、少しも說明されておらず、既定の事實として論を進めているに過ぎない。かくて、皮氏說も、要するに緯書說に本づいて五廟說を固守する點のみがその特色であって、文・武二祧說に關しては、鄭說に對して何等の寄與をも加えていない。[54]

以上、鄭說擁護論としての惠士奇・惠棟・孔廣森・黄以周・皮錫瑞の說を擧げてこれを批判したが、概括的にいって、何れも鄭氏文・武二祧說を納得させる理由を見出し得ない。前掲の如く、鄭玄派の學者はほかにも存するが、その論述の範圍は、何れも右五說と大同小異である。[55]

三

これまで、二祧說に關する王肅・鄭玄各派に屬する清儒の說を批判してきたが、最後に兩派の折衷とも見るべきものに朱子と陳立との說がある。

朱子の廟說は鄭說を基礎として前引の如く、具體的に周初からの廟成立過程を考察したものである。すなわち、穆・共の時に文・武世室が立てられ、以後の遷主はこの二世室に藏すると見ると同時に、三昭・三穆のほかに文・武二世室を認める劉歆の見解をも採り入れるのである。したがって、幾分不徹底を免れぬが、基本的にはやはり鄭派と見るべきであろう。これに對して、陳氏の折衷論はかなり複雜である。

陳氏は王制を以て周制、祭法を異代の禮とすると同時に、廟制は喪服制に本づくが故に四親廟こそ百世不易の制であるとの基本的立場から、劉歆の九廟說を斥けて、宗廟の祭祀は曾・高の月祀、二祧の時享に止まるから、正廟は曾・高に限るとする。この立場から王肅を駁するに、つぎの四條を以てする。(1)もし親廟六なれば八尸となり、禮器の周旅酬六尸に矛盾する。(2)曾子問の七廟無虛主が、もし高祖の父・祖を加えれば九廟虛主となる。(3)喪服小記の有五世則遷之宗の遷は遷廟であり、五世にして遷るとは親盡きて祧するのである。(4)隷僕の五寢は五廟の寢であるが、それは文・武廟には寢がないからである。かくて、陳氏は七廟中に文・武二廟を認めるのである。そこで、陳氏によれば、廟の基本形態は天子・諸侯ともに四親廟のみであるが、[56] 周は后稷・文・武、不毀の故を以て七となる。したがって、文・武はあくまで本來廟であり、また世室とも稱したが、祧ではない。ただ、遷主をこの二廟に藏したことから、後人が文・武廟を二祧と稱するに到ったが、それは祭法二祧とは同名異實である。祭法が二祧を七廟内に統合することとなって、經傳もまた祧を以て廟に代えるが、散文すれば通じても對文すれば別であって、二者を混同すべきではない。しからば、祭法の二祧は具體的に何を指すかというのに、高祖の父・祖と見るべきで、文・武とすべきではない。このことは文意により明かであって、王制と異るのは異代の制であるによる。したがって、二者を強いて同一視すべきではない。以上が陳氏說の概要である。[57]

今、陳氏說を檢するに、從前の諸說に比べて王制と祭法とを截然區別する點、祧と廟とを本質的に同視しない點などがその特色である。しかして、基礎的立場はやはり鄭派であって、ここから王說を批判しているのであるが、今われわれが問題とする祭法二祧については高祖の父・祖と見るから、陳氏自身は明言しないが、王說をも認めるのである。そこで、結局は鄭・王の折衷派とも目すべきであろう。既に一種の折衷論であれば不徹底は免れ得ないが、王制・祭法を別時代の制度とする以上、當然である。この點は、他の清朝禮學者が手段を竭して經文間の矛盾を無理に彌縫せんとする尊經傳統派であるのに比べれば、後述の如く、そこに若干問題はあるにしても、王引之などとともに一歩を進めたものと見得るであろう。ただ、陳氏の右の態度にも限界が見られるのは惜むべきである。廟制の基準を四親廟に置くのは卓見としても、劉歆の九廟說を駁するに、異代の制とする祭法の曾・高月祀、二祧の時享を以てするのは、自己矛盾である。一方、これとは反對に主觀的な解經を施している點がある。すなわち、廟制が服制に本づくことを強調するの餘り、喪服小記の遷宗の遷を遷廟と解するが如きそれであって、遷宗を基準として遷廟の現象が

生ずるというのなら判るが、遷を直接遷廟とするのは古來陳氏を以て嚆矢とする。果してしからば、百世不遷の大宗は百世不遷廟となるが、かかる事實の存し得ぬことはいうまでもない。また、小宗の遷宗が遷廟なら、親廟は五を必要とする。何となれば、五世までは小宗の地位を繼續するからである。ところが、陳氏は前論の如く四親廟基本説で、王引之が祭法の祖考を高祖の父として五世の親廟と見るのを駁するが、これは明かに矛盾といわねばならぬ。さらに、隷僕の五寢を文・武廟に寢なき故と解するのは、正に文・武二廟を親廟よりは規模簡略なものと見ることとなるが、これは前引許宗彦反鄭の一理由に該當する。のみならず、また陳氏が文・武を本來祧ではなくて廟とする見解とも矛盾する。もし、文・武が廟であれば、必ず寢を具えたはずであるによる。

陳氏が祭法の二祧を高祖の父・祖とするのは、その去祧・去壇との關係より見て適解であり、この點、王肅派からの非難を巧みに遁れている。しかし、そのため本來文・武二廟というべきであるのを、後人が便宜的稱謂により文・武二祧と稱するのは同名異實であるというのは、全く窮餘の彌縫論に過ぎない。何となれば、二祧を後人の便宜的稱謂とするのは、祭法を王制よりは後代の記述と見ることによるものであろうが、これは黃以周の彌縫論とともに何等確證なきことであり、根底はやはり王制を重視して祭法を輕視する秦蕙田などの態度と相通ずるものであるからである。かくて、陳氏の折衷説も結局は四親廟説、祭法二祧內容の合理的解釋などが取るべきで、その他は傳統經學説以上に出ていない。

文・武二祧説に關する鄭・王二派及びその折衷説を檢討してきたが、これを要するに、鄭説にはわれわれを首肯させるべき理由を見出し得ない。陳氏の折衷説も鄭説よりは稍見るべきものがあるが、そのまま容認するわけにはゆかない。さすれば、王説はというに、鄭派の人々が指摘するような弱點は認めざるを得ず、また七廟制を固定的なものと見る點などは妥當でない。しかし、これ等についても、見て來たように、一應の辯明が可能であることからいって、

王説の比較的優位を認めるべきであろう。よって、ここでは一應王説に從い、祭法の二祧卽ち四親廟の上二廟は高祖の父・祖と解しておく。しかし、これは二祧についてだけであって、廟制全般に亙っては、前論の如く、私は基本的には四―五―七廟の發展説を考えるものである。すなわち、他の禮制とともに廟制もまた非固定的に見るのである。したがって、鄭派の駁する九廟制の如きも、ある時代における存在の可能性を否定しない。また、七廟・五廟というのが世數を以ていうのか、單に個人廟數を指すのかについては、前論に朱子説に關して馬端臨・萬斯大の世數説を擧げたが、問題の核心から外れるので、一應右二氏及び金鶚に從い、世數説をとるに止めておく。[58]

四

文・武二祧説に關聯して、これまで觸れるべくしてまだ觸れなかった世室の性格を明かにしておかねばならぬ。一たい、世室の語は基本的文獻にはさほど頻見するものではない。その經傳に見えるものは、

(1) 周禮匠人、夏后氏世室、堂脩二七、廣四脩一、……殷人重屋、……周人明堂、……、
(2) 禮記明堂位、魯公之廟、文世室也、武公之廟、武世室也、
(3) 春秋文公十三年、世室屋壞（穀梁・左氏傳は大室に作る）、
　(イ) 公羊傳、世室者何、魯公之廟也、周公稱大廟、魯公稱世室、羣公稱宮、此魯公之廟也、曷爲謂之世室、世室猶世室也、世々不毀也、
　(ロ) 穀梁傳、大室猶世室也、周公曰大廟、伯禽曰大室、羣公曰宮、

等である。この中で、(1)は三代明堂の制度をいったものである。しかるに、その鄭注に、世室者宗廟也、魯廟有世室

云々といい、また(2)に注して、此二廟象周有文王・武王之廟也、世室者不毀之名也、魯公伯禽也、武公伯禽之玄孫也といってこれを宗廟と解しているが、これが後世二者の混亂を啓いたものと考えられる。金鶚もこのことに言及して、鄭氏泥看世字、以爲世々不毀之義、如周之文・武世室、故以宗廟釋之[59]と難じている。かく、世室が宗廟と同視せられ、明堂位の文・武世室の語によって世室が不毀の名と考えられたために、また所謂る文・武不遷の二祧と同一視せられるに到ったのであって、後世の學者も世室と祧とを同一に考えている者が多い。たとえば、明堂位孔疏は、此一經明魯有二廟不毀、象周之文・武二祧也といい、朱子の如きも、百世不遷之宗、亦曰世室、亦曰祧、鄭注周禮守祧曰宗、亦曰祧、亦曰世室[60]と述べている。鄭玄は祧を直接世室とはいっていないが、二祧を不毀の文・武と見、世室を不毀の名とするのであるから、孔疏・朱子などが二者を同視するのは當然であろう。しかし、周禮の世室は前引の如く、明かに明堂をいったものであり、また春秋の世室は魯についていったもので、公羊のみ世室に作り、穀梁・左傳は大室に作る。孔廣森・阮元・王國維などの指摘する如く[61]、世・大は古字通用する。大室の語は既に卜辭に見えて、宗教的儀禮の場所とされている。[62] 金文には單に大室というほかに、策命形式金文に、王在周康宮、旦王各大室（休盤）の形式のものが數多く見え、直接、康宮大室・成大室・穆大室・穆王大室・杜应大室・師戲大室などと稱するものが多い。これ等は王の策命の行われる場所で、宮廟中の一室とする見解もあるが[63]、一應、陳夢家に從って王宮あるいは臣工の宮の一室と見ておく。[64] さらに、尚書洛誥に、王入太室祼の語が見える。馬融は廟中の夾室と注し[65]、更に尚書大傳にも太室の語が見えるが、鄭玄は明堂の中央室と注している。[66] 許宗彦は後述の如く、世室を宗廟とは別個に見る立場から、太室は卽ち月令太廟の太室で、太廟と明堂とを同制異名と見、公羊傳の世室も明堂中の一室とする。[67] 陳夢家と許宗彦との見解は必ずしも同じでないが、ともに太廟を宗廟と見ない點では一致している。さらに、明堂位の文は勿論魯國のことであるが、これに疑いを挿む學者がいる。黃以周が、魯無武世室、武公

之廟、止稱武宮、成六年公羊傳云、武宮者何、武公之宮也、明堂位文多後人羼入、不可信也、春秋書、世室屋壞、穀梁傳云、世室者何、魯公之廟也、周公稱太廟、魯公稱世室、群公稱宮、如魯有兩世室、春秋當別白書之、如桓宮・僖宮之例矣[68]というのはそれである。そのいうところに一應の理はあるが、後人の竄入多しとして直ちに全篇を斥ける如きは、公平な態度とはいえない。ただ、明堂位に魯公・武公の廟をいうのは、如何にも唐突の感が深い。魯公卽ち伯禽の廟を立つるというのは、それが魯の始封であるところから見れば當然であろう。武公は伯禽の玄孫であり、孔疏は武德の君とするが、史記魯世家によれば、單に、武公九年春、武公與長子括・少子戲、西朝周宣王というのみであり、とり立てて始祖と並べるほどの功德の君でもなさそうである。されば、春秋成公六年に立武宮とあるのは、魯の季文子が鞌の戰によって建てたものであるが、三傳ともにこれを譏っている。したがって、禮記孔疏のいうところは單なる臆見に過ぎず、その誤りは既に陳祥道や許宗彦の指摘するところである。[69] あるいは周武王に類比的に同名の廟としたのかも知れないが、多分に作爲の迹が感ぜられるし、ここに黃以周などが疑いを挿む幾分の理由も存する。秦蕙田は左傳・史記に襄王・顯王が文王の胙を齊・秦に致したのを、世室不毀の證とするが[70]、不毀の廟が必ずしも世室とは限らないし、またその胙が文・武の祭餘であっても、それが世室において行われたとは斷定し得ない。して見れば、秦氏の説には飛躍がある。[71] ただ、趙德の如く、頭から武世室を否定するのは如何であろうか。文・武室と並立せんがために立つべからざる武宮を立てて、强いてこれを武世室としたと見るのが妥當ではあるまいか。ただ、問題は世室の語であるが、魯の伯禽・武公二廟が周の文・武世室を象ったとしても、朱子などの如く、これによって直ちに文・武世室を廟と見るのは、趙德も難ずる如く早計であろう。

この點については、既に古く錢梅仙が廟と世室とを峻別して、有功德之主、親盡而不遷、故周立文・武世室、不曰廟、而曰世室、亦以廟制不能加于七耳[72]といっている。また、金鶚も既引の如く祧と世室とを區別して、文・武二祧に

いるのは穆・共の時に過ぎず、懿・孝の時には世室となったとしているが、この世室を七廟中に加えないのは賢明としても、周于是有九廟といって、依然として文・武の廟と見ているの[73]は不徹底を免れない。これに比べれば、江藩が宗廟の祭を明堂のそれから峻別するのが、許宗彥もいう[74]如く卓見であり、更にこれを承けた許氏が世室を以て専ら明堂の名とし、文・武は明堂に祭って別に廟を立てずとするのを確說とすべきである。許氏は、按文王・武王・皆祀於明堂大室、故有文・武世室之號、明堂位全篇、皆首列魯制、而以天子之制擬之、文・武世室、鄭注明言周、孔穎達謂、……義與鄭違、文十三年公羊傳云、周公稱太廟、魯公稱世室、群公稱宮、是知魯惟魯公之廟稱世室、故公羊傳云、世室者何、魯公之廟也、其武公之廟、止稱武宮、成六年公羊傳云、武宮者何、武公之宮也、世室・武宮稱謂各異、不得如孔所說[75]という。すなわち、魯の世室・武宮は周の明堂世室の制に倣ったものであるが、周文・武の祭は皆明堂大室において行われたものである。そこで、(1)洛誥の、予不敢宿、則禋于文王・武王、戊辰王在新邑烝、祭歲文王、騂牛一、武王、騂牛一、(2)毛詩の、(イ)清廟序、祀文王也、(ロ)我將序、祀文王于明堂也、(ハ)雝序、禘太祖也、(3)禮記の、(イ)玉藻、聽朔於南門之外、(ロ)樂記、祀于明堂、而民知孝（祭義同じ）、(ハ)祭法、周人禘嚳而郊稷、祖文王而宗武王（國語魯語略同じ）、(4)孝經の、昔者周公郊祀后稷、以配天、宗祀文王於明堂、以配上帝などは、皆明堂における文・武の祭祀を指すものと見るのである。かくて、文・武世室（大室）は周初文王の時から存しても、宗廟とは別個の存在となる。

許氏のこれ等の論は極めて明晰である。これによって、世室は祧と關係無いことが明かとなるのであって、金鶚よりは更に一歩を進めたものといえよう。ただ、許氏の說くところにもいささか武斷の嫌なしとしない。すなわち、祭法・孝經などの祖・宗文・武は周末以後の記錄であれば明堂祭祀の可能性も強いであろうが、書・詩の前揭諸條が悉く明堂の祭祀であるか、疑問なきを得ない。すなわち、許氏の本づくところは洛誥鄭注と思われる[76]が、鄭說の本づくところは確實でない。陳立は前揭雝詩の序に禘太祖也とあり、鄭箋に太祖を文王とするから、既に禘といえば廟にほかな

らぬとするが[77]、金鶚の分類する禘祭には明堂の禘も存する[78]以上、陳氏の非難は偏狹といわねばならない。ただ、周初文・武なお親廟に在ったことを考えれば、文王に對する前揭の祭享を悉く明堂のみと考えるのは無理であり、なお議すべき點なしとしない。しかしとも角、祧・廟と世室とを截然區別する點において、許氏の說は從前の紛々たる論爭を裁くものと見得るし、これを要するに、文・武世室は卽ち大室で、宗廟とは關係ない明堂の一室とすべきである。[79]

結語

以上、祧の本義を探って、文・武二祧說及びこれに關聯する文・武世室說を檢討した。既に、祭法に二祧の語が見えるが、元來祧は廟とは別の葬所・墓域である（更に溯れば、區劃せられた聖所があるが）。この本來異質の二祧が五廟に加入して七廟制が成立したのであるが、具體的に二祧に誰を充當するかについて、これを不遷の文・武二王とする鄭玄說と四親廟の溯上二祖卽ち高祖の祖・父とする王肅說とが大きく對立し、この二說を繞って、後儒の間に論爭が展開している。しかし、形式・內容何れの面から考察しても、鄭說に對する王說の比較的優位を認めざるを得ないのであって、清朝學者の多くが支持するところである。また、二祧と關係する文・武世室についても、聚訟の論が存するが、世室を明堂の一室として宗廟と峻別する許宗彥の見解がほぼ妥當である。かくて結局、七廟卽ち五廟二祧は直近六親廟と始祖廟とから成立し、その他の遷主は皆始祖廟に藏せられ、文・武二王は別に明堂の世室において祀られたのである。

前論の冒頭に述べたように、傳來の文獻は凡て儒教イデーの影響下に整理されたものであって、必ずしも歷史的事實そのままを示すものではない。したがって、これ等の資料のみに依據する所論もまた結局觀念論の範圍を出ず、實

證的な根據の上に立つものでは決してない。既出の金文には若干引用した如く廟室關係の記事が見えるが、これとても廟制についての組織的考察の可能なまでに到っていない。そこで、廟制の實證的檢討のためには、更に地下資料の發現を將來に期待しなければならぬ。

註

1 本書前論。

2 張參の『五經文字』序に、若祧・禰・逍・遙之類、說文漏略、今得之於字林といっているのはそれである。

3 鄭氏『說文新附考』「祧」字條下。

4 祧を兆域と解して遠廟を祧とする鄭說を斥けるものに魏了翁・陸粲・傅遜、及びこれを祖述する許宗彥がある（「書廟祧考後」『鑑止水齋集』巻一、二四葉『經解』本）。また、陳祥道『禮書』巻六八、三葉にも兆を超としながら、また文・武を不毀の祧とする鄭說の矛盾を指摘している。

5 朱琦はこれを『說文』の逸脫と見る（『說文假借義證』「兆」字條下）が、これは、つぎに述べる兆の本義より見て正しい。

6 孫海波『甲骨文編』第二、二葉。卜辭では地名と考えられる。

7 商氏『殷虛文字類編』巻二、一葉。

8 孫氏『古文聲系』「宵部」三葉。しかるに、6引では、孫氏は商氏說を引用しているから、別字說に從うものである。兩者矛盾するが、後刊の『古文聲系』を以てその定說と見ておく。

9 于氏『雙劍誃殷契駢枝』三編、六葉。孫海波はこの字を洮とし（『甲骨文錄』釋文、四四葉）、白川靜氏も邶とする（『甲骨金文學論叢』五集、四四頁）が、しからば何故に構字の中央に「水」があるか、了解に苦しむ。

10 たとえば、阮元『積古齋鐘鼎彝器款識』巻八、五葉や、容庚『金文編』（增訂本）第一一、一葉など。

11 吳氏『吉金文錄』巻四、二四葉。

12 郭沫若は形・義の上から「涉」字說を斥けて巡字の異文と見ている（「金文餘釋之餘」四三葉）。意味の上からはそれでも通ずるが、異文としても巡とするは無理であろう。

13 劉體智『小校經閣金文拓本』巻二、三五葉。容庚、前揭書第一一、一一葉。

14 吳氏『讀篆臆存雜說』「兆」字條下。ただ、吳氏が散氏盤の前揭字を洮と釋するのは是でない。吳寶煒の『集拓新出漢魏石經殘字』に『詩』「木瓜」の殘片、木桃報の桃を載せて挑に作るが、于省吾は更に新嘉量・京兆官弩機・淸白鑑を擧げて、『說文』が漢金文の初形を存するに如かざることを指摘している（于氏『雙劍誃殷契駢枝』三編、六葉）。

15 朱氏『說文通訓定聲』「小部」「垗」字條下。

16 『說文』「垗」字條下段注も、兆者分也、形聲中有會意也といい、兆・垗を古文と今文との差と見ている。

17 郝氏『爾雅義疏』上之二、三二葉。孫氏『周禮正義』巻三六、八葉。

18 『孝經』邢疏によれば、唐注は僞孔傳に本づくものである。なお、僞鄭注說は孫詒讓もいう（仝上書仝巻、四六葉）ように信じ難く、唐注に從うべきである。

19 通常生活からの隔離・禁忌、卽ちタブーの兩面については、赤松智城氏『輓近宗教學說研究』下編一「神聖觀念論」の條に詳かである。

20 この點は、本書「釋帝・天」、參照。

21 兆の本義を以上の通りと見て、兆と𠧪との關係について觸れておかねばならぬ。兆の本義が區劃の意であるとすれば、契文の仌と同義となる。仌は兵列切であって、治小切の兆とは形・聲ともに別であるが、仌が兆と書かれるに及んで、その類義の故に字形もまた混用されるに到ったものと考えられる。林義光の『文源』（「兆」字條下）にも指摘する如く、金文の兆を既に

兆に作るものの存するのは、即ち兩字混用の素因をなすものである。また、『説文繫傳』に、𠔁或本音兆といい、段注がこれを古説を承けるものと考えているのは、同字説の立場にある段氏としては當然かも知れないが、別に深い根據があるわけではない。寧ろ、『繫傳』は二字混用の事實を暴露するものと見るべきであろう。

𠧞は元來兆に従う字で从卜从兆、兆亦聲とすべきである。5の朱珔がいう如く、『説文』には元來「兆部」が存したが、その𠔁と類形なるがため、後によって刪改せられたのであろう。そして、兆が後に兆と書かれるに及んで、これが龜兆に類似するところから、『説文』の从卜兆の解が生じたものと思われるが、兆の本義が「別」「分」であるにより、類義的に龜兆の字となったのである。𠔁を兆とする段氏説の非は、かくて形・聲の面から到底兩立し得ない見解であるが、また兆を以て𠔁の引申とする前引孫海波の説も、字形の類似に本づく臆見に過ぎない。今これ等諸字の差異を再説すると、

兆（兆）、別也、从乚从二寸、象分別兩寸之形、治小切（『説文』脱略）、
𠧞、灼龜坼也、从卜从兆、兆亦聲、兆古文𠧞省、治小切、
𠔁、分別也、从二八、兵列切、

となる。

22　勿論、廟祧の祧は屋室を具えているが、これは祧の發展形態と考うべきである。『廣雅』「釋天」に廟・祧・壇・場・鬼、祭先祖也とある。これは祭法に本づくものであろうが、祖先祭祀の場所として四字同義なるを示すものと見得よう。「祭法」の壇・墠の意義については、林喬蔭が詳説している。すなわち、祧盡而毀、毀則不祀而壄之、其壄之所、謂之壇、壇者封土之名、葢近墓而掘坎以埋、封土以識焉、然易世之後、新主升附、則自禰以上復遞遷、而由廟入祧、其第七世先在昭祧者、今又當去祧就壄、壄亦爲壇、而向之所壄於壇者、則改稱爲墠、非主之前壄者、至是復有所遷易也、葢始壄之時、以主之所在封土爲識、故謂之壇、既壄之後、壇之位如故、而因有所禱祈、則於此加掃除焉、即謂之墠、墠者除地之名、是壄主之處、皆爲壇制、而因事異名、乃有墠稱、故曰去祧爲壇、去壇爲墠、以此爲遠近世數之差、去者相去幾世之去、非去此即彼之去也、即去墠曰鬼、其主亦是仍其原壄之壇、未嘗改易、但禱祭所不及、則并無除地之事、視除地以祭者、其世次爲益遠、直名之爲鬼而已（『三禮陳數求義』巻八、一八―九葉）というのがそれである。

23　許氏『鑑止水齋集』巻一、六葉『經解』本。皮錫瑞も指摘する如く、鄭説の本づくところは韋氏のほかにも、翼奉・貢禹・尹更始・『石渠論』・『白虎通』・『禮緯稽命徵』・『孝經鉤命訣』・『春秋元命苞』等がある（『聖證論補評』巻上、三八葉）。

24　「王制」孔疏引『聖證論』。『通典』引との間に字句の異同がある。皮錫瑞、仝上書仝巻、三五―六葉。

25　この見解が廟制を發展的に見たばあい誤りでないことは、前論によって明かであろう。

26　「曾子問」の、古者師行、必以遷廟主行乎、孔子曰、……當七廟無虛主については、通常七廟（天子）五廟（諸侯）に虛主無しと解するが、許宗彥は當七廟、五廟無虛主と讀み、天子七廟中、二祧のみ虛主にして、五廟は故の如しと解する（前掲書仝巻、四葉）。黄以周は許氏説を認めながらも、七八世以後遷主多く、その遷主を載せてゆけば、七廟・五廟虛主無しとの舊説にてさし支えないと見ている（「宗廟禮通故」一、一七―八葉）。許・黄二氏は後述の如く、文・武二祧について互いに反對の立場に立つが、「曾子問」の許解は黄氏もいう如く、絶對的とはいえまい。文脈より見ても不自然である。

27　24引の續文。

28　秦氏『五禮通考』巻五八、二一葉以下。ただ、「喪服小記」脱文説の從い難いことは前論の通りである。

29　林喬蔭も三祧を以て鄭説を難じている（『三禮陳數求義』巻八、七葉）。

30　「祭法」疏に、文・武二廟既不毀、則文武以下遷主、不可越文・武上藏后稷之廟、故知藏於文・武廟也、此遷主所藏曰祧者、是對例言之耳、若散而通論、則凡廟曰祧といっているのは、正に鄭説の苦衷を述べたものである。

31　江藩『隷經文』巻一、六葉。陳立『句溪雜著』巻五、一葉。黄以周、前掲書一、八葉。

32　尤も、文・武を宗とするのが後代のことに屬するのは、既に先儒の指摘するところで、たとえば陳祥道の如きも鄭説を難じて、是不知、周公制禮之時、文・武尚爲近廟、其所以宗之之禮、特起於後代也、果所以宗之者、在七廟之内、使繼世祖先間有豐功盛德不下文・武、復在可宗之列、則親廟又益殺乎、理必不然（『禮書』巻六八、三葉）といっている。

33　金氏『求古錄禮説』巻一「天子四廟辨」。

34　金氏の禮學における公平なる態度は、その、王肅變亂古文、好改鄭氏、因爲聖經之罪人、而廟制之説、實優於鄭、不可以人而廢言也（前掲書巻一、二四葉）というのによって窺うことができる。

35　孫氏『周禮正義』巻三二、一五葉。

36　萬氏の説は西周世室を合して九廟、東周に到り文・武を祖・宗として八廟となった、守祧の八人―八廟がそれであるとする點において、いささか他と趣を異にする。すなわち、方周之始、后稷爲太祖、其廟不遷、自餘六廟、親盡迭毀、懿王時、文王當祧、以其至德也、爲立世室、孝王時、武王當祧、以其大功也、亦爲立世室、歷厲・宣・幽王、遞祧成・康・昭三廟、而后稷・文・武之廟如故也、則其時祖爲稷、而宗爲文王・武王、及幽王亂亡、平王遷洛、不復如其舊制、而即仍故有之、文・武廟以爲祖爲宗、下自恭王以至幽王、增爲六世廟、故西周之廟、并世室而爲九、東周之廟、合武王而爲八、周官作于晚周、其列守祧奄也、凡八人、則其爲八廟無疑矣（『學禮質疑』巻二、一―二葉）といい、洛周文・武廟の證として洛誥を擧げている。ここに西周九廟というのは劉歆説に本づくもの、守祧によって東周八廟というのは、周禮を晚周の作とするに本づくものであろう。周禮が晚周以後の作であることには異論ないが、さりとてこれを悉く東周の制度と斷定するにはなお問題があろう。また、平王以後、文・武を祖・宗とし、恭王より幽王に到る六世廟を增して八廟としたというのは了解に苦しむ。極めて明白なように、恭王より幽王までは七世である。恭王は恐らく懿王の誤であろう。なお、萬氏は別所（仝上書前文の續文）において、文・武を祖・宗とする展禽の語を襲う「祭法」を東周の制と見るが、この點は認め得るとしても、かく具體的に廟制と聯關的に考えていいか、疑問であろう。もし、祭法が萬氏のいう如くであるならば、東周八廟でなければならず、七廟と相違する。

37　惠氏『禮説』巻七、一〇葉『經解』本。

38　惠氏『禘説』巻二、四―五葉『續經解』本。

39　惠氏、仝上書仝巻、五葉。

40　惠氏、仝上書仝巻、仝葉。

41　孔氏『禮學卮言』巻二、四葉『經解』本。

42　郭氏「諱不始於周人辨」『金文叢考』一〇五―六葉。

43　この(八)はその父黄式三の『儆居集』によったものである。

44　黄氏、前掲書一、七―八葉。

45　黄氏、前掲書一、九―一一葉に、廟制の細部に關する疑義を擧げて、これに答えている點などがそれである。

46　朱子『中庸或問』。

47　この王肅の考え方が禮の階級觀念に本づくのはいうまでもないが、「喪服小記」の四廟に對する黄氏の説も不徹底を免れ得ない。黄氏はこれを廟制の服制に本づくことを示すものと見る（前引）が、さすればこの記事は定制でなく、便宜的説明ということになる。

48　黄氏、前掲書一、一二葉に劉歆説を引用して此説甚明といっている。

49　この點は前引の朱子や金鶚の二祧漸增説が合理的であるが、また守祧賈疏及び金榜（『禮箋』巻三、二四葉『經解』本）も同様である。

50　「中庸」の追王（「大傳」同じ）を鄭注は改葬の意味に解している。許宗彥は追王を立廟の意と見て鄭注を駁して、明言追王、豈得以葬當之、啓百年之朽壞、飾四世之枯骨、度非周公所出也（前掲書、巻一、三葉）といっているが、鄭注は妥當でないとしても、追王即立廟であるか、疑問であろう。同様に、『左傳』昭公七年、余敢忘高圉・亞圉の語は、通常立廟（祧）の意味に解されている（許氏同じ、仝上書仝巻仝葉）が、馬融が、周人所報、而不立廟（「王制」孔疏引）という如く、必ずしも立廟の意であるとは考え難い。なお、追王に關して「中庸」と「大傳」との間に矛盾があり、その何れをとるかについて、

許氏と萬斯大（『禮記偶箋』巻三、一二）との間に對立があるが、今のばあいに大した關係はない。

51　金氏、前掲書仝巻、二三葉。

52　皮氏はその例として、(1)服の章數、(2)娶女の數、(3)匠人營國の里數、(4)宮門の數、の四例を示している。この(4)については天子五門説があるが、その誤りは既に金鶚の駁する通りである（前掲書巻一「大夫三門考」）。なお、皮氏は天子・諸侯五廟常數説であるが、周七廟あるいは魯六廟などの例外的現象を認めるのである。

53　皮氏、前掲書仝巻、三八—四二葉。皮氏の反王論は『經學通論』「三禮」にも見える。

54　同じ鄭派に屬する孫星衍は鄭説の緯書に出るのを支持している（「五廟二祧辨」『問字堂集』『經解』本）。漢代の思想的產物としての緯書が輕視されてならないのは勿論であるが、歷史的事實あるいは制度の問題となれば、經書に比して確度が低いことは爭えないであろう。

55　前注の孫星衍などがそれである。孫氏は祧を超上去の意に解する鄭説に從い、「祭法」の二祧を文・武廟として、鄭康成釋爲超上去意者、謂毀廟主超上入于后稷・文・武之廟、因名此三廟爲三祧、非三廟本祧名也（仝上書、二八葉）といって、三祧説をとる。しからば、三祧を何故二祧というかについては、其云遠廟爲祧、指先公・先王之毀廟而言、猶云遠廟入祧、三祧言二者、本上有祖・考廟、即祧也（仝上書、二七葉）と説明し、更に劉歆が七廟について、宗は數中に在らずというのは、周室は始祖・四親廟及び文・武二廟のほか、功德あって宗とすべきものであれば、これを增して八とするというのであって、文・武廟を數中に入れないというのではない。また、周人は文王を祖として武王を宗とするから、劉歆は宗を文・武の稱とするを得ないというのみである。さらに、『左傳』服虔注が曾祖の廟を祧とするのは、高・曾の曾ではなく遠祖という意味である。以上が孫氏説の概略であるが、これ等の論はこれまで引いた諸説と大分趣きを異にすることに氣づくであろう。三祧説は廟の別稱と見るとはいえ、頗る大膽な議論であるが、鄭説を固守する限り當然の歸結であろう。これこそ王肅の駁するところであって、經傳の何處にも三祧の語を見出し得ない。孫氏もこれが祭法と矛盾することを知ってか、遠廟爲祧を遠廟入祧と解するが、文義上から見て無理であろう。また、劉歆説の解釋は全く孫氏の主觀的敷衍であって、劉歆の廟論中、七廟に文・武を包含させる言辭は何處にも見られぬ。服虔注の解釋も同樣である。結局、孫氏の説は牽强の一語に盡きる。

56　陳氏は王肅の「降殺以兩」の原理を認めず、必謂天子・諸侯降殺以兩、則諸侯五服、天子當七服乎（「祭法七廟解」『句溪雜著』巻五、三葉）といっている。52の皮氏の指摘でも明かな如く、天子・諸侯同數の禮は無論あるが、それ等は寧ろ特殊のばあいで、階級的禮制が普通であることは前論の通りである。

57　陳氏、前掲書仝巻「祭法七廟解」。

58　金氏『求古錄禮説』巻一二「廟制變通説」。

59　金氏「明堂考」『求古錄禮説』巻二、二二葉。阮元も、世室乃明堂五室之中、猶尚書大傳所言之大室、夏特取此爲名、概其餘耳、古字世・大通、故大子又稱世子、世叔又稱大叔矣、匠人言三代明堂之制、皆郊外明堂也、……鄭注謂世室爲宗廟、殆以爲世室例之耳、其實夏之名世室、非專爲祀祖云々（「明堂論」『揅經室一集』巻三、七葉）といっている。また、周の宗廟と明堂とが同制であるか否かについては、67參照。

60　朱子「禘祫議」『朱文公文集』巻六九。二祧を後世の稱謂とする陳立も廟と世室とを同視して、文武之廟、自謂之廟、亦謂世室（『句溪雜著』巻五、四葉）といっている。

61　孔氏『禮學卮言』巻一、一四葉『經解』本。阮氏は59引に見える。王氏「明堂廟寢通考」『觀堂集林』巻三、四葉。

62　陳夢家『殷虛卜辭綜述』四七六頁以下、參照。陳氏は藏主の所として宗・升・家・室・亞などを、祭祀の所として宗・東室・中室・南室・血室・大室などを擧げて二者同性質とは見るが、かく判然と分類し得るか、疑問であろう。また、大室は宗廟中の宮室と見る（仝上、四八一頁）が、小屯遺址からの推測に過ぎず、卜辭に明證の存するわけではない。

63　唐蘭は吳彝の成大室を成王廟の太室、君夫殷の康宮太室を康王廟の太室、舀鼎の周穆王大室を穆王廟の太室、鬲攸从鼎の周康宮徲大室を夷王廟の太室としている（『武英殿彝器圖錄』九三葉引）。郭沫若は唐氏が康宮などの康を王名とするのを駁して美稱とはするが、やはり宗廟と解する（『兩周金文辭大系考釋』七—八葉）。また、莫非斯も大室を以て祖廟の通稱、あるいは先王宮廟の通稱とする（「西周銅器中之宮廟及由之而考訂其年代」『考古社刊』第六期、九四—五頁）。單にこれ等の人々ばかりでなく、金文學者の多くが宗廟と解するものの如くである。なお、鬲攸从鼎の徲大室の徲は通常夷王の名とされているが、莫非斯は「往」の義とし（仝上書、九五頁）、また郭氏も動詞ともとれるとする（仝上書、八・一二七葉）ので、本文に擧げなかった。

64　陳氏「西周銅器斷代」㈢において金文の某宮というのを、王宮あるいは臣工の宮、大室を天子與臣工治事之所とし、文獻所見の宗廟における爵祿慶賞については、文獻所載、以爲王者必于宗廟策命臣工、則與金文不合、祭義曰、爵祿慶賞、成諸宗廟、白虎通義爵篇、封諸侯于廟者、示不自專也、周語上、乃命魯孝公于夷宮、注云、夷宮者、宣王祖父夷王之廟、古者、爵命必于祖廟、韋昭不明古代宮與廟的分別、故誤以夷宮爲夷王之廟、引申而爲爵命、必于祖廟、古代策命于宮、屢見記載、因有此誤、故祭統・祭義和鄭玄之注周禮、都以爲爵命于祖廟、此蓋漢人的誤解（『考古學報』一九五六・一、一一〇頁）といって、これを漢人の誤解としている。「西周銅器斷代」㈥（『考古學報』一九五六・四、一〇〇頁）にも、吳方彝の成大室が王城宮中の大室で宗廟でないことを指摘している。ただし、この成が成王であるか、大宮の名であるかは決定できないとする。この點は上注引郭氏の見解と異るが、郭氏の方が無難であろう。一方、陳氏は『殷虛卜辭綜述』四八〇頁には剌鼎の例を示して祭祀の場所としての大室を認めている。これは上引と若干矛盾するものの如くである。

65　『尚書』釋文引。

66　『太平御覽』巻五七一「樂部」堯年案曰所引など。

67　周の明堂が大廟と同一であるか否かについては、古來經學者間にまた論爭がある。盧植『禮記』注・蔡邕『月令論』・穎容『春秋釋例』・賈逵・服虔『左傳』注などはこれを同一とし、袁準『正論』・鄭玄は別とする（以上皆『詩』「靈臺」孔疏に見える）。惠棟はまた袁氏説を駁し、清廟・太廟・太室・明堂、皆同一物として、證するに逸禮「檀弓」の、王齊禘于清廟明堂也、『孝經』の宗祀文王于明堂、『禮記』「明堂位」の太廟、天子曰明堂（今無曰字）等を以てしている（『明堂大道錄』一、八葉、『續經解』本）。金鶚はまた別處説をとって、逸周書云、乃位五宮、大廟・宗宮・考宮・路寢・明堂、序大廟于上、而以路寢與明堂連文、則大廟非明堂可知也、……惠氏又駁袁説謂、……不知禘爲大祭之通稱、明堂之禘、即宗祀也、豈大廟禘祫之禘乎（「明堂考」前掲書巻二、一九—二〇葉）と反論している。惠氏の引く明堂位の文が事實とすれば、その有力な根據となるが、「曰」字の典據を示さない限り、金氏説—許氏説も同結論—を以て是とすべきであろう。ただ、二者別處としてこれを同制とする鄭氏（「匠人」注）や許宗彥・王國維（前掲論文、前掲書仝巻、四葉）と、異制と見る江永・洪頤煊・金鶚・孫詒讓（以上『周禮正義』巻八四、一四葉、參照）との間に意見の相違がある。今、このことについて詳論する餘裕はないが、蓋し宗廟と明堂とは祖先祭祀の場所として本來同起源と考えられる。このことから推せば、當初は同制であったであろう。しかし、禮制の發展に伴い、純宗教的行事の場所としての宗廟と、政治的意義を多分に有するに到った明堂とが、何時までも同制であったとは考えられない。

68　黄氏「宗廟禮通故」一、一三葉。

69　陳氏『禮書』巻六八、三葉以下に、武公之於魯、徇宣王立庶之非、以階魯國攻殺之禍、而豐功懿德不著於世、自武至閔、其廟已在可遷之列矣。……蓋武公立於成公之時、歷襄及昭、積世不毀、故記史得以大之、欲以比周之文・武也といっているのは尤もの論である。許氏説は後に引用する。

70　秦氏『五禮通考』巻五八、三一葉。秦氏はなお、明堂位侈張魯禮、語雖近誣、而所引四代服器官、其制度名色、無緣都是鑿撰、古禮之亡、安知不藉此反存其一二耶（仝上）といって、「明堂位」を辯護している。

71　趙氏は文・武世室説の根據薄弱を衝いて、三禮辨曰、武公之廟、蓋已久毀、成公三年（二年之誤）、季孫宿以鞌之戰有功而立之、春秋書立武宮、左氏・公羊並譏之、謂不宜立也、世室屋壞、左氏謂之太室、公・穀謂之世室、武・煬皆稱宮、無所謂武世室也、諸儒或引之、以證文王・武王之廟爲世室、誤矣（秦氏、仝上書仝巻、仝葉引）といっている。

72 秦氏、仝上書巻五八、二九—三〇葉引。

73 金氏、前掲書巻一、二三葉。

74 許氏は、江藩云、分宗廟・明堂之祭爲二、可稱卓識（『鑑止水齋集』巻一、一葉『經解』本）といっているが、江氏の『隸經文』に許氏の引用文は檢出し得ない。恐らく、明堂議と廟制議とを別論するのを指ずものであろう。

75 許氏、仝上書仝巻、一八葉。以下同じ。67に述べた如く、明堂と大廟とが異制であるとしても、世室・大室を明堂中の一室とすることには關係ない。

76 『詩』「烈文」正義引「洛誥」鄭注に、祫祭文王・武王于文王廟、卽明堂也といっている。孔廣森は、世室者明堂之中室、夏以室擧、周以堂稱、異名而同實、故周公作洛、立文・武之廟、制如明堂、謂之文世室・武世室（前掲書、巻一、一四葉）といっている。許氏とは見解を異にするが、宗廟と區別する點は同じである。

77 陳氏『句溪雜著』巻五、四—五葉。

78 金氏「禘祭考」前掲書、巻七。

79 なお、明堂の場所・構造については、周知の如く、異説紛々としている。ここでは宗廟・大廟との關係のみを指摘し、詳細は別論に譲る。

追記

卜辭の[illegible]について、饒宗頤は[illegible]と釋し、方國の名で北と一字で邶國とする（饒氏『殷商貞卜人物通考』上册、三一二頁）。しかし、その形象の意義については説明していない。

三　祭祀儀禮

「祭」の意義　——古代中國の積極的儀禮——

一　儀禮の一般的意義と分類

一般に儀禮といえば、宗教的行動は悉く包括されるので頗る廣範圍に亙るわけであるが、宗教的行動が悉く儀禮であるとは限らず、儀禮化しない宗教的行動もあり得る。[1] 赤松智城氏は神聖觀念の乖離性と傳播性とを基礎として儀禮が生ずることを指摘し、儀禮を「内部の神聖なる信念を具象的に表現する方便であるのみならず、その信念の本質をほかに實現せんとする活動その者である」と規定している。[2] ごく一般的に考えて、宗教が本質的に聖と俗との對立を前提とするものと見れば、儀禮の根本義はこれでいい盡されたものとしてよいであろう。同氏の指摘される如く、行爲に表出される外的儀禮 (external cult) と、外的行爲によらない内的儀禮 (inner cult) とに分類するのも一つの方法であろうが、内的儀禮は頗る發達した宗教意識において始めて考えられることで、一般的に未開社會における儀禮の如きは、何等かの表出を伴う意味で外的儀禮でないものはないであろう。また、單なる口頭による儀禮 (oral cult) と供犧 (sacrifice) または聖餐 (sacrament) とに二分することも可能であろうが、[3] 儀禮のより本質的な分類としては、積極的儀禮 (positive cult) と消極的儀禮 (negative cult) との分類が考えられる。[4] 後者は神聖と凡俗とを隔離せんとするものであり、前者は逆に兩者を融合せんとするものである。後者は禁忌 (taboo) または禁止 (interdiction) とも呼ばれ、前者は供犧または供進 (offering) とも呼ばれる。[5] 固より、この兩者は全然無關係でないだけではなく、

實際には密接に關聯する意味からは便宜的分類に過ぎない。すなわち、禁忌とは聖と俗とを區別し隔離して、その侵犯を防がんがためにとる禁制の形式であるが、この隔離は神聖その者を維持する所以であるだけでなく、一切の凡俗を離脱するのでなければ、進んで神聖と接觸・融合することもできないのである。また、神聖觀念は單に消極的に凡俗から隔離するだけでなく、更に積極的に他に傳播してこれと接觸し融合せんとするもので、宗教生活は一般に寧ろかかる融合を最終目的とする。とすれば、消極的儀禮は正にかかる積極的融合に對する必須の手段であり、積極的儀禮を行うべき必然の條件でもある。[6]

かく、禁忌が俗界からの逃避を命ずるのは、即ち聖界に接近せんがためで、宗教力への義務は單に凡ゆる接觸の禁戒にあるのではなく、宗教力との積極的な關係にあるのであるが、かかる行爲の體系が即ち積極的儀禮である。その原理は神聖觀念の傳播性にあるが、神聖者との接觸・融合はこの特質によって可能となり、必然ともなって來る。すなわち、消極的儀禮が神聖觀念の乖離性に本づくのに對して、積極的儀禮がその傳播性に因るとすれば、この二儀禮の形式はともに神聖觀念の特質から生ずるもので、兩者の聯關の緊密なのもまた自明の理である。消極的儀禮の基礎概念が禁欲とその行事とである如く、積極的儀禮は聖供（sacrifice）や供犧によって代表される。宇野圓空氏によれば、一口に供犧といっても、文化の進展に伴って行動の目的と形式とが次第に分化して來るのは當然であって、動物犧牲の屠殺や聖化を主とする供犧、種々の物質の供進や供物（offrande）等がそれに屬する。[7] ロバートソン・スミスは「供犧と供進とは有血の獻物、無血の獻物をそれぞれ意味するヒブル語のゼバハ（Zèbah）、ウミンバー（Uminba）の翻譯であるが、供犧の語にこれ等二種の獻物を含めるのがよいようである」といって、語源的には區別しながらも供犧の語において總括し、更にその重要性について「供犧は宗教的儀典がどれ程か見るべき發展を遂げた世界の凡ての部分の、凡ての初期民族において同樣に重要なものである」といっている。[8] さらに、宇野氏は sacrifice の語源的意味は動物供犧に限らず、種々の物體の聖化であるが、それは特に價値あるものの喜捨（renouncement）を前提としているので、その喜捨に伴って犧牲や供物が何等かの方法で聖化されるから、これを sacrifice というのであり、供犧の根本的意味が、この點から提供奉納（oblation）であるといえるが、喜捨の方法には屠殺や破潰（immolation）があり、埋沒・燒却その他の放棄・排除があって、供進を待たないでそれ自體が聖化の手續きとなる。そこで、供犧は單に供進や動物犧牲のそればかりでなく、凡ての物の喜捨による聖化の行動を包括する。[9]

かくて、供犧の基本要素として犧牲の供進とその聖化とが擧げられるが、供犧の心理的起源として前者に重きを置くものに贈與説（gift theory）[10]があり、後者を重要視し、供犧における屠殺を重要過程と考えて、神靈への供進よりも發生的には祓除または除害という呪術的性格を重要視するものに呪術起源説がある。ただ、供犧の起源を贈與と見るのは一般には承認されないところで、ロバートソン・スミスの如きも「人間はその喜ぶ凡ての物を、彼の神の贈與と惠みとに負っているのに、神はまた、その日常の食物を人間から受けることになる」と、その缺陷を指摘している。[11]

供物の材料は多くその對象の食物となるか、または生活の維持・享樂に足るものとされる。そして、供物を捧げる者はこれを通して神聖な對象との接觸を確信するものであって、その供物は屢々信者の間に分配され、あるいはこれと會食することもあるが、かかる會食（communal feast）は聖化された供物の中に含まれた聖質を獲得して、神聖な對象と接觸・融合せんとすると同時に、信者相互にこの神聖なる力を獲得して聖化せんとするにある。この點から、ロバートソン・スミスが供犧の心理的起源を營養の衝動を中心と考えているのは興味ある見解である。[12] 供犧は現實的にはその動機・目的によって多様に分類されるであろうが[13]、何れにしても、如上の本質を缺くものではない。

つぎに、古代儀禮の特徴として社會性・集團性が指摘されるが、これは古代宗教一般についてもいえる事實である。このことについて、ロバートソン・スミスは「古代における凡ゆる宗教は個人に關することであるよりも、寧ろ共同社會に關することであり、供犧は都邑あるいは氏族の公的儀禮である」とし、また凡ゆる禮拜行動は、人は自分自身のためにだけ生きないで同胞のためにも生きるとの觀念を表すこと、更に供犧食の社會的意義について、共食の性格を共食・共飮によって人々は相互に友情と義務との絆によって結合せられること、共食に與る者は凡て兄弟であるとの表現であることを指摘している。[14]

以上、ごく一般的に儀禮の本質や特色などについて述べたが、古代中國のばあい、宗教的儀禮は單に「禮」と汎稱されている。禮の原初的・本來的意味は、たとえば孔子が太廟に入って事毎に動作を人に尋ねた[15]というような宗教儀禮の行動様式であったと考えられるが、後には擴大されて冠・昏・葬・祭の通過儀禮（rite de passage）、更には禮記禮運篇にいう冠・昏・葬・祭・射・鄕・朝・聘といった政治的な儀節をも包括するようになった。禮經即ち『儀禮』に見えるのがそれである。ところが、後には更に宗教儀禮や通過儀禮だけではなく、政治・法律・經濟・軍事など、凡ゆる社會文化現象一般をも包有する頗る廣範圍の規範にまで擴張された。かかる發展的な禮の體系が『周禮』である。儒家の經典の中には三禮として『周禮』『儀禮』『禮記』が含まれているが、嚴密な意味では『周禮』は政治の書であって禮の書ではなく、『禮記』が禮經即ち『儀禮』の註記であることはいうまでもない。[16] その擴大された禮は周禮以來、吉・凶・賓・軍・嘉の五範疇に分類される。すなわち、

吉禮—禋祀・實柴・槱燎・血祭・貍沈・疈辜・肆獻祼・饋食・祠禴嘗烝（凡て、天神・地祇・人鬼の祭祀）、
凶禮—喪禮・荒禮・弔禮・禬禮・恤禮、
賓禮—朝・宗・覲・遇・會・同、
軍禮—大師・大均・大田・大役・大封、
嘉禮—飮食・昏冠・賓射・饗燕・脤膰・賀慶

となる。禮文獻において、これ等の五禮が平等に取扱われているのは、既に禮の原初的意義を喪失したものと見るべきで、本質的な宗教的性格を失わぬのは吉禮（祭祀）と凶禮の中の喪禮とに過ぎない。前者は祖神を始め、多くの神聖者との接觸・融合を圖り、かつ共食によって同族を中心とする宗法秩序の維持と强化とを意圖する意味から、聖力の傳播を目的とする積極的儀禮に屬し、後者は葬制と服喪制とを內容として死者や死靈との乖離を圖る意味から、消極的儀禮に屬するものと見ることができるであろう。そこで、宗教儀禮一般を問題とするばあいは、吉・凶二禮について、その本質を見極めねばならぬが、ここではとりあえず、吉禮の基調である祭祀の基本性格を「祭」の本義を通して検討することにする。

二　祭の本義

(1) 古代中國における供犧の稱謂

中國における積極的儀禮即ち吉禮の一般的稱謂としては「祭祀」の語が包括的に使用される。これに對して、供犧を伴わない儀禮即ち祈禱に該當するものに「告祭」がある。

「祭」と「祀」とは何れも犧牲を用いる儀禮であるが、禮記祭統篇に、凡治人之道、莫急於禮、禮有五經、莫重于祭とあり、また左傳成公十三年に、國之大事、在祀與戎というのは、祭祀の重要性を强調したものである。既に、殷末期の卜辭（1300—1028 B.C.）において「祭」と「祀」とは特定の供犧名として用いられており、また周禮大宗伯職にも、たとえば以吉禮事邦國之鬼・神・示、……凡祀大神（天神）、享大鬼（祖神）、祭大示（土地神）、帥執事而卜日

とあるように、供犧の對象の差異による特定の稱謂とし、あるいはたとえば、國語周語上に、甸服者祭、侯服者祀、賓服者享、要服者貢、荒服者王、日祭、月祀、時享、祭貢という如く[17]、被祭者の身分により等級的名稱となっていることもある。しかし、左傳襄公九年の、使其鬼神不獲歆其禋祀の如く、鬼神（祖神）の供犧においても、本來は天神を對象とする禋祀を稱することがある。さらに、毛詩大田篇に來方禋祀の語が見えるが、その鄭箋に、禋祀四方之神、祈報焉といっている。もし、鄭箋に從えば——というのは「方」字については別解があるから[18]——四方神、卽ち周禮大宗伯の分類によれば地示にも「祀」を用いたこととなる。かく見て來ると、供犧の內容はとも角として、地示・人鬼にも「祀」と稱したことは明かで、大宗伯の鬼・神・示による供犧の區別は必ずしも絕對的なものでないことが判る。周禮でも大宰職には、祀大神示、亦如之の語が見える[19]。こうした差別が設けられるに到ったのは、封建的階級意識の成立を背景とする禮の整備に本づくもので、供犧の原初形態を示すものでないことは明かであるが、このことは『周禮』の成立がさほど古いものでないことからも肯けるであろう[20]。そこで、供犧の一般稱謂としての「祭」「祀」の意義を考察しなければならぬが、紙數の制約上、ここでは「祭」のみに限定する。というのは、「祭」において上來述べて來た供犧の意義が看取でき、「祀」は「祭」と語源を同じくするに過ぎないからである。

(2)　「祭」字の本義

「祭」の意義を檢討するばあい、文獻に見えるその意義を個別に當ることも一つの方法であるが[21]、それだけでは前來からの引用例によっても判る通り、その本來の意味や最原義を把握することは困難である。幸いに中國の文字は形・音・義の三要素を併有するユニークさを持っている。供犧が何故「祭」で代表されるかについてはそれなりの理由があるはずである。そこで、このことを文字學的に分析してみることによって、

その原始心性を窺見し得ることが多い。つまり、文字を一つの考古學的遺物と同一に扱うのである。ただ、このばあいに留意すべきことは、これはあくまで一つの方法に過ぎないということで、そこには自ら限界があって無條件に適用すると、あらぬ方向に暴走する危險が伴う。また、文字の音（聲・韻）が判然とするのは、古くとも魏・晉を遡り得ないのであるから、卜辭や金文（青銅器銘文）等に無條件に適用するのはまた甚だ危險である。特に同一または類似字音による文字の互通は相當古くから行われ、既に卜辭や周代金文にも若干認められるし、文獻では詩・書にも澤山見られるが、それかといって、確實な證例に本づくものは別として、後代字音による無制約な展轉通借は更に愼まねばならぬ。

さて、「祭」について、順序としてまず說文を見ると、祭、祀也、从示从又从肉[22]といっている。「示」は一般に神格を表わし、「又」は人の手であるから、神の前に人が肉を手にしている形象と解したものと思われる。さらに、遡って卜辭では、

佚一七九　乙五三一七　掇四六三　粹一七九　前二・三八・二　後上二〇・九　甲二七〇〇

等に作り、「示」をつけないものとつけるものとがあるが、つけないのが古いであろう。金文になると、

邾王義楚耑　陳侯因資錞　鄀侯殷　陳侯午錞

等に作って、皆「示」を加えた今日の字形と大同小異であるが、卜辭のような中間の小點はない。說文の解字で通ずるようであるが、分析的には研究者の間に異論がある。それは卜辭の小點ととが何を表すかということである。

このことについて諸說を見ると、(1)羅振玉は小點を酒、を肉、金文と篆文（說文）は酒を省略しているが、卜辭の「祭」は群祀の一つで、後世のように祭祀の總名ではないとする[23]。(2)商承祚と陳夢家とは小點を單に肉の汁液が滴る形狀と見る[24]。この持肉說を詳述する(3)吳其昌は、小點を酒とする羅氏說を斥けて、祭品の醬湑・脯醢・切肺・刌

肺・折臟[25]などの末粒の形狀とし、手が右にあるのは、儀禮に、左執爵、右祭脯醢とあるように、左手に酒器の爵・觶・觚・角などを執り、右手に脯醢・韭菹・肺肝などを執って、祭に當って右手を尙ぶのと一致するという[26]。以上の諸說は小點の比定に相違はあるが、を肉とする點では一致しているが、他方これを酒器に比定する(4)葉玉森は小點は酒器を傾けて酒を灌いでいる形狀と見ながらも、また水を掬んで手を盥っている形狀と解する二說をとっている[27]。これ等の說は、酒と肉との二物とする(1)と、專ら肉とする(2)(3)、酒器または盥手とする(4)とに三分される。このうち、(1)は後の二說に比べると支離の批判を免れぬ。いかにも、禮文獻の示すところによれば、祭祀には醴・酒があるが、もし示（神）に對する供酒であれば酒器（後述）の形狀をとるべきであろう。また、(3)の持肉說は可としても、小點を祭品の末粒と見たり、右手を尙ぶというのは、餘りにも儀禮に牽合した見解で、吳氏自身の示例中には「又」を左にする例もある（前掲の第二例も同じ）。卜辭文字における左右・上下互換の例は周知の通りであるが、一般に卜辭の解明に當って、直ちにこれを文獻に附會するのは中國人研究者の陷り易い通弊といえよう。吳氏も例外ではなさそうである。(4)の酒器說は小點を伴うことから見れば尤ものようであるが、卜辭所見の酒器「酉」との關聯性が薄いようである。葉氏に從えば、灌酒・獻酒が祭祀を代表する重要儀節となろう。勿論、儀禮などの禮文獻に見える祖神の祭祀には必ず酒が用いられ、また周禮大宗伯の肆・獻・祼の語が示すように、天・地神の祭祀には獻酒とともに祼（灌）酒の儀節が行われるが、祭祀の主要儀節は、何といっても犧牲の供獻にあるものと見なければならないから、供犧をさしおいて、灌・獻酒を以てこれを代表させることには無理があろう。かく見て來ると、前來の諸說にはそれぞれ難點があって、(2)の商・陳氏の見解を比較的に妥當と見るべきであろう。このことは、別に「祭」を聲・韻の面から考察する見解とも一致するようである。

「祭」字について、聲・韻の面からその原義を追求するものに「祭」「殺」同源說があって、郭沫若・唐蘭・沈兼

士の說くところがそれである。三氏の說は「祭」の本義を「殺」と見る點では一致するが、論證の過程は必ずしも同じくない。卜辭に「」字が見えるが、(1)郭沫若は希（說文に、脩豪獸、一日、河內名豕也）と解するのに對して、若は實は「祟」字で、希と祟とは古韻脂部に屬する。また、說文に殺の古文をに作るが、希の古文と同一であるから、殺・祟は通假する。ところで、近出の魏の三體石經春秋殘石に「」字があるが、これは古文の蔡で、王國維によれば尙書の竄三苗于三危を孟子には引いて殺三苗に作り、左傳に、周公殺管叔而蔡蔡叔とあるのは、また蔡を竄とするもので、その釋文に蔡、說文作𥻦といっている。この王氏の說によれば、蔡・殺は古本通用の字であるが、蔡人がを以て族名とするのは、蓋し希をトテムとするものであるという[28]。以上の郭氏の說は、要するに蔡と殺・祟・希とを同源の字とするもので、蔡と祭とが同音であるのはいうまでもない。つぎに、(2)唐蘭も卜辭のを說文の殺の古文と同字、希の古文とも繁簡の差と見る點、その實證として魏石經を擧げる點は郭氏とほぼ同じであるが、石經のは希と見る[29]。また、唐氏は希と殺・蔡との同音假借は認めるが、これを直接に蔡とするのを認めない點が異る[30]。郭・唐氏とは別に容庚は蔡・殺の通假の理由を、蔡叔が殺されたために蔡が演變して殺の意となったと考える[31]。しかして、蔡・殺の同源を最も詳細に論證したのは(3)沈兼士であるが、沈氏の說も要するに上述の範圍を出るものではない。そして、祭の根本義については、卜辭・說文を均しく「又」と「肉」とに從うもので告殺の義と解して、「肆」卽ち犧牲を體解して尸陳する義があるとするが、更にその社會的背景については、禮記禮運篇の、夫禮之初、始諸飲食、其燔黍捭豚、汙尊而抔飲、蕢桴而土鼓、猶若可以致其敬於鬼神と、祭統篇の、禮有五經、莫重於祭（前引）とに本づいて、故說文禮字、从豊从示、豊者祭器、然則古者禮出於祭祀、而祭祀緣於飲食、從可知矣、上古鮮食、但資田獵、故其祭法、重在殺而取鮮[32]という。結局、祭の原義は殺で、字形の示す如く、動物を殺してこれを示（神）の前に陳べることで、田獵時代の供犧概念を

表すものと解するのである。

以上の希・殺・蔡（祭）同源說は、要するに、(1)卜辭の〓が殺の古文の〓、希の古文の〓（何れも說文）と一字であること、(2)希・殺・蔡の音通假、(3)魏石經の〓が蔡に用いられ（唐氏說を除く）、尙書・左傳などにも蔡が殺に用いられていること、の三條がその根據である。しかして、明言はしなくとも、卜辭の〓を取肉の形象と見ることは勿論である。しかしながら、卜辭の〓と殺・希の古文との關係については、形象の上から同字とするか、または繁簡の差と見るに止まり、その間に何等の省慮も拂われていない。そこで、この點から(1)を再檢討すると、卜辭の〓が希、爾雅の隸（貍子）であることについては、後述の如く疑問なしとしないが、一應その類似性を認めるとしても、それが何故にまた殺戮の義の殺となるのか、單に字形の類似點——嚴密には希の古文〓と殺の古文〓との間には一畫の差異があるが——だけでは說明がつかない。この點については、章炳麟が、古文殺、……亦希之古文、希者修豪獸、……釋獸作隸、說爲貍子、……蓋貍本搏殺之獸、故引申之、貍亦訓殺、論語讖云、伐子自貍、是也[33]というのによれば、希——貍子の性情から殺戮の義が生じたというのである。沈氏も更に希と〓・肄・隸とは重文變易の字、殺はその孳乳字として、蓋上古野豕、桀性未馴、修豪貫殺といって、證するに左傳の二文（昭公二十八年・定公六年）を以てし、然則豕之嗜殺、古有明訓、造字者、卽以希形象徵殺義、初不勞旁假佗證、而隸希・殺古文同字之故、已昭然若揭矣と斷じている。すなわち、章・沈二氏ともに殺の偏旁と見るべき古文〓自身に既に殺の義が存するというのであるが、章氏が希を爾雅の隸——貍子とするのに對して、沈氏は希の說文の解字——修豪獸、一曰、河內名豕也——に立脚して野豕と見る點が異る。思うに、嗜殺の本性を以て殺の本義とするのは、李亞農も指摘するように附會に近いものといわねばならず、寧ろ李氏が〓を〓（殺）の省文とするのが[34]、より近いであろう。しかし、更に考えると、希の古文〓は修豪獸の形象ではなくて、〓（又）〓（豕）會意ではないか。〓は卽ち豕の古文〓である。すなわち、豕に又（手）を加

える形象である。說文は〓を希の古文とするが、恐らく殺の古文とすべきを誤入したものらしく、殺の古文はその一畫を省いた譌體と考えられる。〓とその籀文〓との相違がこのばあい、參考となろう。そこで、〓こそ殺の古文とすべきである。錢大昕は杀不成字、字當从古文作〓、〓本古文肆字、……肆與殺聲相轉、……隸楷變〓爲杀、非別有杀字、……今本从乂从朮之杀、後人妄作、非許祭酒之旨也[35]といっているが、杀は卽ち〓（豙）の一畫を省略した〓の譌變である。豙の會意の義が失われるに及んで、更に殳を加えて殺戮の義を示したものであろう。その進譌は、

〓（豙＝希）—〓（簡化）—〓（古文殺＝杀）—〓（殺）

となる。よって、殺の原字は豙で、豕を手で殺戮する會意と見るべきではないか。

ところで、沈氏が祭に殺とともに肄（肆）卽ち極陳の義[36]を認め、また李氏が殺・肆を一字と見、錢氏が兩字に聲轉關係を認めることは、祭の本義を知る上に見逃し難いことである。というのは、肆は卽ち周禮大宗伯の肆・獻・祼の肆であるからで、その鄭注は進所解牲體とし、同じく典瑞注にも、肆解牲體以祭、因以爲名と解している。ところが、同じく大司徒、祀五帝、奉牛牲、羞其肆の鄭衆注には肆陳骨體也とする。先鄭・後鄭間のこの相違は、肆を息利切に讀むか、その轉音と見るべき剔音に讀むかによるものである。大司徒では名詞の陳物の義に、大宗伯などでは動詞の剔または解の義に解すべきであろうが、陳べるのは剔解したものであるから、二義が相關的であるのはいうまでもない[37]。

以上、字音の面から「祭」字を檢討して、それが「殺」の義であると同時に、肆と互通して「解」「陳」の義を併有することを明かにした。このことは卜辭の〓が供犧の形象であるのと正に相應ずるもので、持肉說の正確なことを裏づけるものである。すなわち、「祭」の本義は犧牲を殺戮して解體し、その肉——骨體をも含めて——神前に肆陳することである。

結語

宗敎儀禮としての積極的儀禮の特色を一般的見地から檢討し、ついで古代中國における供犧としての「祭」の原義について文字學的に考察したのであるが、「祭」が殺戮・解體・肆陳の三要素を併有することは、供犧の本質を遺憾なく表しているものといえるであろう。尤も、供犧の稱謂は「祭」に限らず、「祀」「享」を始め數多いのみならず、卜辭の「祭」は群祀中の一に過ぎない。しかし、口頭儀禮に屬する告祭は別として、卜辭の供犧が必ず牲體を伴っていること、その供獻の方法の詳細は窺知し得ないとしても、たとえば、卯五牛——五牛を卯く——のように、牲體を殺戮しているのは明瞭で、文獻所見の儀節とも一致するものである。とすれば、「祭」によって代表される古代中國の供犧も、儀節の細部における相違はあっても、一般宗敎學の原則から逸脫するものではない。ただこのばあい、「祭」の殺戮などの三要素が神聖者との接觸・融合にあることは否定できないとしても、そこにプレアニミズム說のマナ（mana）のような聖力の獲得を想定し得るかという問題になると、必ずしも簡單ではない。古代中國においてもマナに類する觀念が認められないことはないが、元來が具體性を重視して抽象作用に不得手な古代中國人にあって、神聖者との接觸による傳播を意圖したことは想定し得るが、聖力のそれまでも考えられたかとなると實證性に乏しく、甚だ疑問といわねばならぬ。この問題は更に今後の硏究に俟つこととする。

註

1 宇野圓空氏『宗敎學』三〇四—七頁。

2 赤松氏によれば、神聖觀念の乖離性（antagoniste）とは、聖と俗との接觸禁止を意味し、その形式として、(1)聖と俗との同一空間共在の禁止、(2)兩者の時間的共在の禁止——神聖なる生活には一定の時期を設けて、その間、凡ての凡俗的行動は斥けられねばならぬ——が考えられる。しかるに、神聖觀念中には一見これと矛盾する如き特質を有している。すなわち、神聖はかく凡俗を排斥するに拘らず、これと同時に、凡俗の中に自己を擴張して傳播させんとする、俗を斥くると同時に、これに近づくや否や、進んでその中に流入せんとする傳播性（contagoniste）を有する。聖と俗との乖離は卽ちこの傳播性の故で、兩者相互に他を豫想するものである。傳播性の心理的說明としてはレヴィ・ブルュール（L. Lévy-Bruhl）の「感應の法則」が考えられる（『輓近宗敎學說の硏究』三四三—五頁）という。

3 宇野氏、前揭書、二八一頁。

4 赤松氏、前揭書、二八六—三〇九頁。同氏によれば、この分類はデュルケム及びこれに負うゼーデルブロム（N. Söderblom）の見解によるものであるが、更に史的にはロバートソン・スミス、フレーザー（J. G. Frazer）、マレット（R. R. Marett）等に由來するという。

5 É. Durkheim ; Le formes élémentaires de la vie religieus, 4^{e}éd., 1960, livre III.

6 赤松氏、前揭書、三五四—五頁。デュルケムも消極的と積極的と、禮拜形相の二重性を指摘して、その聯關を指摘している（É. Durkheim ; ibid., p. 428）。

7 宇野氏、前揭書、二九四—五頁。

8 R. Smith ; The Religion of the Semites, 3rd ed., 1927, p. 215.

9 宇野氏、前揭書、仝上頁。

10 供犧の起源を死者への食物の供進と考える者にロアジー（A. Loisy）があり、供犧の起源を神靈の勸喜・宥和、あるいは幇助など、何れを目的とするにせよ、要するに神靈に對する贈與にほかならぬと見る者にタイラー（E. B. Tylor）、スペンサー

(H. Spencer)、ソーセイ (De la Saussaye)、フォカルト (G. Foucart) がある。そして、原文化における供犧の重要形態を初成の供犧とするシュミット (W. Schmidt) の見解もまたこの贈與説に類似するが、タイラーが原始社會に道德性を認めないのに對して、シュミットは逆に強くこれを認める點において、全く根本的立場を異にする。棚瀨襄爾氏『宗教文化史學序説』一四八―九頁、參照。

11 R. Smith : ibid., p. 392.

12 赤松氏、前掲書、三六一・二四二頁。

13 宇野氏がその動機から種々に分類される（前掲書、二九六―九頁）等がその例である。なお、ファン・ヘネップ (A. van Gennep) は儀禮を學説の上から、アニミスト的儀禮（二元論・人格説）とディナミスト的儀禮（一元論・非人格説）とに大別、更にその形式的分類として類感的儀禮と感染的儀禮、積極的儀禮と消極的儀禮、直接的儀禮と間接的儀禮に分類、四つの相對する項目からそれぞれいずれか一方を選擇すると、十二通りの可能な分類の何れかに屬すると見る（綾部恒雄・裕子共譯『通過儀禮』六―七頁）。

14 R. Smith : ibid., pp. 264 ff. トーイ (C. H. Toy) も古代儀禮の二特徵として、社會性と密儀性とを擧げている（宇野・赤松氏譯『宗教史概論』上卷七〇頁）。

15 『論語』「八佾」篇、子入太廟、每事問。或曰、孰謂鄹人之子知禮乎、入太廟、每事問。子聞之曰、是禮也。

16 この間の事情については、拙譯註『儀禮』Vの「解題」に詳述している。

17 同じく『楚語』下にも、是以、古者先王日祭・月享、時類・歲祀とあり、その韋昭注に、日祭於祖・考、月祀於高・曾とある。日祭・月祀については、金鶚も指摘する如く問題がある（「日祭月祀辨」『求古錄禮説』「補遺」、參照）が、ここでは祭・祀・享が別範疇の供犧名とされる例として徵引したに過ぎぬ。

18 戴震『毛鄭詩考正』に方を「且」と解して、此言曾孫之來、且於秋成而禋祀、獲福、擧大以該細というのがそれである。

19 孫詒讓は、是地示亦有禋祀矣、此皆散文通言、禮節實不同也（『周禮正義』卷三三、六葉）といっているが、「散文通言」とは經學者が經文間の矛盾を彌縫する常套手段である。

20 『周禮』の成立期については、古來問題があるが、早くとも戰國末を溯らず、あるいは漢初まで下がる可能性も考え得る。拙稿「三禮の文獻批判」（未刊）に詳説している。

21 經傳所見の「祭」の一般訓詁としては、察也、察者至也、言人事至於神也（『尙書大傳』）、際（『春秋繁露』「祭義」篇・『廣雅』「釋言」）、薦（『玉篇』）、索（『孔子家語』）等があるが、何れも同音または類似音を以て解する漢儒一流の解釋である。

22 もと、祭、祭祀也、从示、以手持肉に作る。馬敍倫（『説文解字六書疏證』卷一、三一葉）に從って改める。

23 羅氏『增訂殷虛書契考釋』中、一五葉。

24 商氏『殷契佚存』考釋、二五五片乙。陳氏「古文字中之商周祭祀」『燕京學報』第一九期、一〇三頁。

25 これ等は皆『儀禮』「特牲」「少牢饋食禮」篇を始め、各篇に見える。

26 吳氏『殷虛書契解詁』四六―八頁。

27 葉氏『殷虛書契前編集釋』卷一、二九葉。

28 郭氏『甲骨文字研究』「釋蝕」、『卜辭通纂』八七葉同じ。

29 唐氏『古文字學導論』下册、一九葉。

30 唐氏『殷虛文字記』三〇葉以下。

31 容氏『金文編』第一、一二葉。

32 沈氏「帚殺祭古語同源考」『輔仁學誌』第八卷、第二期。下引同じ。沈氏は郭氏の蔡人の隸トテム説は徵證なく、容庚の蔡叔起源説は臆測と斥ける。

33 章氏『小學答問』、『文始』説ほぼ同じ。

34 李氏『殷契摭佚續編』五三―四葉。李氏は卜辭の「㱿」を殺の本字とする。そして、肆は殺と文字構造を同じくするもので、その別體にほかならぬと見、殺が「殳」に、肆が「聿」に从うのは、造字の地域の不同によるもので、南方は竹が多く、北方はこれを缺くという。

35 錢氏「潛研堂答問」『潛研堂文集』。

36 説文に「𨽿」（肆・貄）を極陳也と解する。極陳の意味について、沈氏は、極・殛古通、殛殊也、蓋肆之有殘餘義、與肆之有體解尸陳義相應といっている。體解して陳列する意である。なお、沈濤『説文古本考』に極を衍字とするのは誤りである。

37 『周禮』「春官」敍官注には、鄭衆も肆を陳と解しているから、「陳」の義は認めていたことが判る。

禮文獻に見える祭祀の等級性

一

殷卜辭には無數の祭祀が見えるが、その對象はほぼ祖先神であって、自然神的な若干の神格も祖神的性格を有するものである。これによって殷卜辭宗教においては祖神崇拜を優位的に考えざるを得ない。[1] 尤も、卜辭には既に上帝が至上神となっているが、これを對象とする祭祀は今日のところ皆無であって、この點は後代の天の崇拜と幾らか性格を異にする。しかし、殷とは異民族と考えられる周が西方より興ってこれを征服するや、祖先神の信仰とは次元を異にする神が要請されるに到った。天の信仰がそれである。ただ、次元を異にするとはいっても、その間に明確な位相關係が認められるわけではなく、寧ろ殷上帝のほかに祭祀の對象としての明確な天の信仰が確立したものと考えるべきで、その祖先神との關係は縱の關係よりは橫の關係と見るべきである。ともあれ、天の信仰の確立ということを、殷・周二民族宗教を區別する徵表と考えていいであろう。しかして、かかる天信仰成立の要素としては、傳統的な民族宗教の相違、あるいは自然的發展とともに、宗教の政治的利用ということを見遁してならぬ。すなわち、殷代宗教の素樸性は失われて信仰體系が政治的意圖のもとに再編成せられたのである。かくて、天の信仰のみならず、凡ての祭祀が政治的儀禮としての色彩を賦與されたのであって、左傳に、國之大事、在祀與戎というのは、正にこの間の消息を示すものであり、神を對象とする神聖な宗教的行事と人間社會の現象たる軍備とが同列に論ぜられていることを

注意すべきである。[2] しからば、かかる宗教の政治化の社會的基盤をなすものは何であるかというに、一言にしていえば封建制の確立ということであろう。

中國における封建制確立の時期を何處に設定するかは、周知の如く、日中學者間に論爭の焦點となっている。のみならず、封建制なる用語を古代中國社會に適用することの是非を問題として、都市國家または領邑國家に改めんとする傾向も邦人學者間に見られるのは周知の通りである。また、殷卜辭の末期において、既に所謂る封建制の萠芽が認められることは、今日定説と見てさし支えないであろうが、一歩を進めてこの時期に封建制の確立を認めんとする學者、例えば胡厚宣の如きもある。[3] しかし、その所論は結局、卜辭の中から封建制度に類似する現象を拉し來って列敍する斷片的・表層的考察に止まり、深く社會發展史下に透視するといった本質論にまで到達していない。さりながら、今これ等の問題はそれぞれ專門の分野に讓り、ここでは極めて一般的な見解、即ち所謂る封建制の確立期は周の初めから春秋に亙るものとしておく。しかし、このことが、王國維[4]のいうような封建制を周公の創制と見るものでないのは勿論である。一般文獻の示す限り、この見方に無理はないであろう。

さて、周王朝における封建制の確立は、凡ての文化現象に階級性を導入したが、宗教制度においても文獻の示す限り、階級的差等性が認められる。凡そ、宗教現象が如何に超越者を對象とするにしても、依然として社會の所產である以上、時代風潮の埒外に立つものでないのは勿論で、「人は神をその姿に似せて作る」の眞理がこれに妥當するわけである。封建社會文化の特色を一言にしていえば、階級性・差等性にある。上は王・侯から下は士・庶民に到るまで、凡ての政治的・社會的制度が劃然と圖式的に等級づけられることは、封建制の維持に必要不可缺の條件であった。この差等觀念を宗教制度に適用したのが即ち祭祀における等級觀念であって、この時代の宗教制度を形式的に特徵づけるものである。尤も、殷卜辭所見の夥しい祭祀にも、若干の差等が認められないわけではないが。それは主として用牲の多寡による差別に過ぎず、しかもそれも卜辭研究の今日の段階において、明確な標準を見出すことは困難である。このことはこれを裏からいえば、卜辭時代における封建制の不完全さを露呈するものといえよう。かくて、殷卜辭宗教文化を概括的に部族制的・未分化的・祖神崇拜的と特徵づけるならば、周以後のそれは封建制的・分化的・至上神觀的ということができるであろう。かかる封建宗教文化の特色は、三禮を中心とする文獻を一貫する原理と見てさし支えないのであって、以下に考察せんとする祭祀、即ち積極的儀禮においても固より同樣である。

二

祭祀におけるかかる差等についての具體的な記述に、たとえば周禮酒正の大祭・中祭・小祭、肆師の大祀・次祀・小祀などがあり、大祭祀と小祭祀とを對言するものに小宗伯・小祝・大司馬・小司馬があり、單に小祭祀あるいは群小祀というものに舞師・司服などがある。そこで、禮學者にして諸祭祀をこの三範疇に整理せんとする者もある。たとえば陳祥道が祭服について、周禮大祀・次祀・小祀、見於肆師、大祭・中祭・小祭、見於酒正、則大宗伯所辨、天地・五帝・先王之類、大祀也、社稷・五祀・五嶽之類、中祀也、四方百物之類、小祀也、大祀獻多、小祀獻寡、則社稷所獻、宜加於山川也、先王祭服、各有象類、則希冕三章、以祭社稷者、非卑之於山川也、[5] というのは、その一例である。陳氏は單に祭祀を三別して説明するのみであるが、金鶚は肆師・大司樂・司服・酒正・典瑞などと禮記とを綜合的に考察して、形式的には大祀（一二三等）中祀（四五等）小祀（六等）に、內容的には天神・地祇・人鬼に、それぞれ三分した分類を試みている。[6] 次表がそれである。しかして、金氏は各祭祀間の差等の根據を一一文獻に求め、かつその服章と獻數とを考證している。

		天神	地示	人鬼
大祀	一等（七獻）	天（大裘冕十二章）	地（袞冕十二章）	宗廟 先王（袞冕九章） 先公（鷩冕七章）
	二等（五獻）	日（袞冕十二章） 月（袞冕九章） 五帝（袞冕十二章）	社（毳冕五章） 稷（毳冕五章）	
	三等（四獻）	星 辰 司中 司命 飌師 雨師（六宗）（鷩冕七章）	五神（五祀）（毳冕五章） 五嶽 四鎭 四海 四瀆（四望） 山川（希冕三章）	
中祀	四等（三獻）	司民 司祿（玄冕一章）	邱陵 墳衍 原隰（玄冕一章）	高禖（玄冕一章）
	五等（二獻）			先聖 先師 先老（玄冕一章）
小祀	六等（一獻）		戸 竈 中霤 門 井（五祀）（宮中） 四方百物（玄冕一章）	先嗇 先蠶 先炊 泰厲（玄冕一章）

金氏のこの分類は圖式的であり、一見極めて要領を得たものの如くであるが、仔細に點檢すれば、かなりの矛盾を孕んでいることが判る。今その中から一二を指摘することとする。

まず、天神については、日月が最も尊い證據として、(イ)禮記祭義の、郊之祭、大報天而主日、配以月、及び儀禮覲禮の（天子・諸侯）拜日于東門之外、……禮日于南門外、禮月與四瀆于北門外、……祭天燔柴、……祭地瘞の二文に據り、禮日は祭天であり、禮月は祭地であって、日月は天地の主である。また、春分朝日、秋分夕月と、多至祭天、夏至祭地とは同じく四時を占め、四郊にいる。天地の下、日月より尊いものはない。さらに、(ロ)周禮掌次に朝日が五帝の上に記されているが、これは日月は陰陽の精、五帝は五行の精で、五行は陰陽に次ぐによるものである。金氏はかく考えて、日月を以て五帝の上位に置き、また六宗（星辰を含む）よりも上位とするのであるが、一方、(ハ)大宗伯・典瑞を證として星辰は多く日月と並列といい、(ニ)舜典、禋于六宗については、禋祭を享ける六宗と上帝との同格を指摘している。この(ハ)は日月を五帝の上に置かんとする(イ)(ロ)に比べて低次に見るのであり、(ニ)は逆に高次とするのである。しかして、六宗に對する(ニ)の見解は、これを宗廟より低いとして、天神に屬するも天神の小なるものというのと、また矛盾する。舜典の禋は即ち大宗伯の禋祀でもあるからである。しかして、これはまた(ホ)金氏が司祿・司民を六宗より卑しとして、此（司祿・司民）亦雖天神、而不列於四類、六宗則列於四類、與五帝同兆於四郊、其非同等明矣というのと一致しない見解であるが、六宗を以て上帝と同等とする(ニ)からは當然の歸結であろう。結局、日月・五帝を二等に、六宗を三等に分屬するに本づく矛盾である。一方、金氏はかく司民・司祿の四類でないからとして次祀に屬するが、司民・司祿でも星辰であり、[7] この點から司中・司命と等別さるべき理由はない。孫詒讓もこのことに言及して、司民司祿亦是星辰、無由定其必不得與司中・司命同用玉、然則天神無次祀矣[8]といっているが、至言である。かくて見て來ると、天神に關する金氏の分類は必ずしも妥當というを得ない。

つぎに、地示について見るに、金氏は禮記鄭注が司服によって四望を社稷より尊しとするのを非難し、四證を擧げて司服の文を傳寫の互譌としている。このことは後に批判するとして、(イ)社稷が五神（五祀）・四望より上等である積極的理由、(ロ)五神・四望・山川の同等なる理由、(ハ)この三者が更に邱陵・墳衍・原隰より上等である理由の三點が明確でなく、(ニ)五祀を先聖・先師・先老より低いとする根據も判然としない。(イ)については、金氏は社の尊嚴なること郊と同格である旨を説き、夫天子大社祭九州地示、王社祭畿內地示、是亦祭地也、故北郊亦通謂之社、中庸言郊・社之禮、所以事上帝、仲尼燕居・曾子問、皆言郊・社、而郊特牲明言、社所以神地之道、社通於地明矣、九州地示、最爲廣大、豈五獄能與之爭乎と述べて、社稷を二等、四望を三等とする理由とする。しからば、何故に社稷を地示とともに一等に列しないのか、郊・社の同列を强調しながら、社稷を地示の下等とするのは矛盾であろう。蓋し、金氏は大宗伯の血祭に社稷・五祀・五嶽を列言するにより、これ等を地示と差別するのであろうが、しからばまたここに疑問が起る。すなわち、社稷と五嶽と均しく血祭の對象であるのに、何故に兩者を差等せんとするのか。さらに、金氏は六宗の五神より尊いことを强調しながら、二者ともに三等に置くのはまた矛盾であろう。つぎに、(ロ)について見ると、金氏は五神の四望・山川より尊い理由として、(a)大宗伯の血祭に五祀（五神）が四望の上にあること、(b)司服の社稷・五祀・四望・山川をいうのに、五祀（五神）は上、社稷と並列、四望は下、山川と並列することを擧げる。この(a)は大宗伯の文より見て當然であろうが、前述の如く、金氏が五祀を社稷と等別せんとするのは贊成し難い。もし、これを許せば五神（五祀）と四望・山川とを同等とするのはこれまた矛盾である。しかして、大宗伯においては五祀（五神）・五嶽は血祭、山川は貍沈であって、その間に明瞭に一段の差を存する。さすれば、五祀（五神）を四望・山川と同等とするのは、これまた承認し難く、(b)についても大宗伯との齟齬が考慮されねばならぬ。さらに、(ハ)を見るに、金氏はこの五祀（五神）・四望・山川と邱陵・墳衍・原隰との間に差等を置き、大祀と次祀とに配屬する。これは典瑞に兩圭有邸の四望、璋邸射の山川をいって邱陵などに及ばぬのによるものと考えられる。金氏自身、司服・大司樂にただ山川をいって邱陵・墳衍などに及ばぬのは、その重きを擧げるものとしている。しかるに、金氏が引用する小宗伯に、兆山川・邱陵・墳衍とあり、大司徒に邱陵・墳衍・原隰と山林・川澤とを並べて五地とし、覲禮に、禮山川・邱陵于西門外といい、更に祭法に山林・川谷・邱陵を列言するが如きは、何れも山川と邱陵とが同類であることをいったものである。この意味からは、司服・大司樂の山川は邱陵などを兼ねるものと見なければならぬし、典瑞の山川もまた同樣である。現に賈疏に、此祀山川謂、若宗伯云、兆山川・邱陵、各於其方、亦隨四時而祭、則用此璋邸以禮神といっているのはその意味である。しからば、邱陵などを以て山川と區別して次祀に列するのは、不合理といわねばならぬ。また、(ニ)に金氏は戸・竈などの宮中五祀を先聖・先師・先老よりも低いとし、士喪禮を證としてその士・庶人に及ぶことを述べているが、一方では五祀に尸あり、侑酢あり、犧牲も天子は特牛、諸侯は特羊、卿・大夫は特豚であり、王の五祀の祭服は玄冕であること等から、四方百物より尊いとしている。さらに、金氏は大宗伯では四方百物の疈辜が祭祀の用牲と同じでないことを指摘し、小祝によって磔禳を小祭祀とするのであるが、しからば大宗伯が四方百物に及んで宮中五祀に及ばないのは如何なる理由か、了解に苦しむ。

第三に、人鬼と地示との差等關係について金氏の説を檢するに、高禖神及び先聖・先師・先老が何故に次祀に屬して宮中五祀及び四方百物より尊いか、納得し難い。金氏は高禖を以て月令鄭注に本づいて伏犧と見、[9]天子が直接參加する祭祀として、先聖・先師・先老の上等に置くが、これを次祀に配當する根據は明瞭でない。肆師の次祀には牲幣が見えるが、高禖及び先聖など三者の祭祀に牲幣を用いる證としては、秦漢の禮と見るべき月令高禖の太牢のみである。のみならず、先聖など三者については、金氏自身、天子が親祭しないもので重禮ではなく、人臣であるから祠るに太牢を以てしないと説きながら、それを宮中五祀より高いとする許愼の説を斥けて卑陋とする鄭玄説に從うべきこと、及び前述の如く、宮中五祀が士・庶人に及ぶことの二條に過ぎない。しかしながら、竈神の本質に關する鄭玄の駁異義説には問題がある。[10]また、士・庶人に及ぶ祭祀の故を以て卑陋とするなら、宗廟の祭祀の如きも卑陋とすべきであろう。して見れば、右の二條ともに宮中五祀を先聖など三者より低しとする客觀的理由とは考え難いが、それは別としても、一方では、(イ)金氏は前引の如く、尸・侑酢あり、特牛を以てするとの理由から宮中五祀の重禮を强調している。これを、天子が必ずしも親祭しない先聖など三者より卑いとする理由は如何。また、(ロ)先聖・先師については必ずしも親祭しないといいながら、別に天子・諸侯これを國學に祀り、大夫・士は祭祀に與るだけとするのは、また撞着も甚だしい。のみならず、(ハ)これはまた金氏が宮中五祀よりは更に卑いとする四方百物が大宗伯の祭祀に見えるに拘らず、高禖及び先聖など三者は見えないこととも矛盾するものである。[11]さらに、(ニ)金氏は先嗇を神農とする郊特牲鄭注を駁して神農氏の時始めて民に稼穡を敎える官としているが、神農氏を農祖とするのは通説であり、鄭説は妥當と考えられる。金氏の見解はその本づくところを知らぬが、恐らく八蜡を以て卑祭とすることから生ずる偏見であろう。先嗇既に神農とすれば、金氏が伏犧とする高禖——今一應、金氏説の通りとして——と並列すべきであり、この二者を差等するのは不當といわねばならぬ。ついでにいうなら、司嗇もまた鄭説に從って后稷と解すべきで、これを古えの田畯とする金氏の説には根據がない。そもそも、八蜡を以て四方百物と區別するのが根本的に誤謬であって、八蜡は四方百物中に包括されるべきである。[12]これを要するに、人鬼の部門においても、金氏の分類は矛盾を包有するものであり、同時に地示との間にもまた不均衡の存するのを否定できない。

以上、金鶚の祭祀差等説には天神・地示・人鬼の各部門及び相互間に數々の矛盾と不合理とが存することを指摘した。金氏の等級づけは肆師・司服などを基礎として成立したものであるが、文獻間の齟齬をそのままにして圖式化せんとするところに基本的な誤謬が存する。禮文獻の記述が一人一時に成るものでない以上、それ等の間に矛盾が見出されるのは蓋し當然であろう。したがって、金氏の圖式化に撞着の存するのもまた當然である。この點について孫詒讓が、凡言祭祀、惟酒正及此職（肆師）分三等、餘職皆止分大小二等、疑次祀亦并入大祀、其差次難以詳定、若然、此經以玉・帛・牲・幣之有無爲三等祀之差、亦約略區別、不能以此推決也といって、その等別の困難を指摘しているのは至言というべきである。そこで、金氏の差等説は一應參考とするに止め、周禮に見える祭祀の等級について、別個に記事を逐うて檢討を試みることとする。

三

祭祀を大・中・小の三段階に等別するものに肆師と酒正とがあることは、孫氏の指摘する通りであるが、この兩職における先鄭・後鄭の説は各〻異っている。次表がそれである。

これによって明かな如く、(一)(二)記述を異にするのみならず、(A)(B)また各〻説を異にする。すなわち、(A)は(一)において全部天神を充てるのに對し、(二)には宗廟・五祀をも加えている。また、(B)は(一)(二)ともに、大祀・大祭についてはほぼ一致しているが、宗廟中の先公を中祭とする點、(一)において社稷・五祀を次祀とするのに對し、(二)では小祭に屬させ、(一)において小祀とする山川・百物を、(二)では中・小祭に分割している點などが注目される。

今これ等の相違に關する前人の見解を見るに、まず、(A)の(一)(二)間の矛盾について、孫詒讓は(一)の天地は蓋し專ら圜丘・方丘・南北郊・五帝を指し、次・小祀は天神のみを擧げて例を示し、宗廟・五祀に及ばないものとするが、一種の彌縫論に過ぎず、確證あるわけではない。(一)の(B)について、孫氏は大宗伯の文に據って(A)を補ったものとし、次祀の五嶽は四望を兼ねたものと見ているが、これは(二)の中祭の毳冕に據ったものと考えられ、妥當な見解である。(A)が

		用牲	(A) 先鄭説	(B) 後鄭説
㈠肆師	大祀	玉帛・牲牷	天地	又有宗廟
	次祀	牲・幣	日月星辰	又有社稷・五祀・五嶽
	小祀	牲	司命以下	又有司中・飌師・雨師・山川・百物
㈡酒正	大祭	三貳	天地	王服大裘冕（上帝・五帝）* 衮冕（先王）
	中祭	再貳	宗廟	鷩冕（先公）毳冕（四望・山川）
	小祭	壹貳	五祀	希冕（社稷・五祀）玄冕（群小祀**）

*（ ）内は司服注に據って補う。**この群小祀は後鄭注して林澤・墳衍・四方百物之屬としている。

㈡において宗廟を中祭とするのに對し、(B)が㈠において大祀に配屬するのは(A)(B)間の最も大きな相違であるが、これについては未だ説をなすものを聞かない。(B)の㈠㈡間の矛盾に關しても、孫氏は六朝以來の義疏また通釋するなしといい、賈疏は妥協説を提出して、後鄭直云、大祀又有宗廟、更不言宗廟次小祀者、但宗廟次祀、卽先公是也、不言之者、已於酒正云、次祀鷩冕・毳冕所祭、已具於彼故也、又不言宗廟小祀者、宗廟小祀、其神不明といっているが、結局、傳注間の矛盾を匡救せんとする臆説に過ぎず、その非は既に孫氏の指摘する通りである。金鶚は㈠㈡の(B)と司服注とを以て総括的に經に合わずとし、典瑞・大宗伯及び舜典との矛盾を一一指摘している。しかし、㈠㈡と司服とは均しく祭祀の儀節を述べながらも、各〻その主旨を異にするものであるから、强いてこれが齊合を求めんとするのは無理といわねばならぬ。孫氏が、案金説與二鄭不同、以經攷之、司服祭服、大司樂樂舞、或別有取義、不定以尊卑爲差次、固不必强爲傅合といっているのは卽ちそれである。

つぎに、㈡において(A)は大祭を以て依然として天地とするが、中・小祭は㈠と全く異にしていることは前述の通りである。この天地について、孫氏は㈠と同じく圜丘・方丘・南北郊・五帝を指すもので、天神全部をいったものでないとする。しかして、孫氏は後鄭説同じと附加しているところから見れば、强いて(A)(B)を疏通せんとするものであろうが、(B)は㈠と同様、先王を含めるのであるから、(A)(B)同じとはいい得ない。しかして、(A)は中祭を宗廟とするに拘らず、(B)は宗廟中の先公（鷩冕）のみを充てるのはまた㈠と異る點である。金氏は㈠(B)を以て標準と考え、㈡(B)の矛盾を指摘しているが、吳廷華もまた先王・先公の祭禮に隆殺は無いことを述べている。[14] しかし、(B)が先王と先公とを差別するのはこれに止まらず、禮器の七獻を以て先公の祭、大饗九獻を以て先王の祫祭とするが如きもこれと同様で、金・吳氏に從う孫氏が禮器注の七獻先公を斥けるのは一應の見解であるに止まる。思うに、先王と先公との祭祀はト辭においては、周祭が上甲など大乙以前の六神を對象としている例などに徵しても、兩者の間に明確な區別は考えられないから、殷末周初においてはさほどの差等はなかったであろうが、封建制の確立と國家意識の擴大とに伴って段階化するに到ったものと考えられる。鄭玄の見解はこの差等觀に立脚するものであるから、一概にこれを斥けんとするのは妥當でない。なお、戴震は先王・先公の祭服の異同について、王之大祭服大裘・衮冕、中祭服鷩冕・毳冕、……享先公、亦大祭、而鷩冕何也、士虞禮記曰、尸服卒者之上服、天子廟享、尸服有衮冕・鷩冕之殊、則天子不敢一服衮冕といい、[15] 孫氏もこれを敷衍しているが、[16] 尸服より王者の祭服を導くのは餘りにも穿鑿に過ぎよう。

さらに、㈠㈡間における大きな矛盾は社稷・五祀である。そもそも、社稷・五祀の四望・山川に對する高下については經文間に異同が存する。すなわち、大宗伯においては既引の如く、社稷・五祀は五嶽あるいは山林・川澤の上にあり、また王制には宗廟の祭牛を角握とし、國語には山川の牛を角尺としている。[17] 王制では社稷の牛をいわぬが、天地の牛を角繭栗、賓客の牛を角尺とするところから見れば、社稷は宗廟と同様、角握と見るべきであろう。現に、禮器孔疏引禮緯には社稷の牛を角握、四瀆の牛を角尺としており、酒正賈疏も、社稷尊於五嶽者、彼自從國中之神、莫貴於社、故與宗廟同角握（角字據惠校本）といっている。しかるに、司服には前表に明かな如く、四望・山川には毳冕を、社稷・五祀には希冕を、それぞれ用いて社稷は山川の下にあり、明かに大宗伯と矛盾する。(B)は㈠では大宗伯の主旨に從い、山川を以て社稷の下に置くが、㈡では逆に社稷を山川の下に置き小祭に列する。この㈡(B)の見解は、禮器注に三獻文を以て社稷・五祀とし、五獻祭を以て四望・山川とするのと同軌である。そこで、金鶚は禮器注を駁して社稷を四望・山川の上に置き、司服の文を以て傳寫の互譌とするが、別に折衷説がある。すなわち、(イ)禮器孔疏引の熊安生説に、獻與衣服、從神之尊卑、其餘處尊者、以其有功與地同類、故進之在上、國中之神、莫貴於社稷之類、直以功見尊、其實卑也、以是地別神、故不爲尊也といっている。社が地と功を同じくする點からいえば尊いが、禮器のばあい、地は別神であるから四望・山川より卑いという意味であろう。結局、社稷神の地位を相對的と見るに歸するわけで、一應の說明ではあるが、單なる彌縫論としか受け取れない。また、(ロ)酒正賈疏は、按大宗伯……社稷在五嶽上者、五嶽與土地異形、若畿外諸侯服・獻則尊於王朝之臣、社稷號曰土神、似若王朝之臣服・獻則卑於五嶽、而在五嶽上者、似若王人雖微、猶敍諸侯之上と論じている。これを熊氏説に比べると巧妙かつ明晰であるが、社稷神の位置の相對性を指摘する點は結局、同様である。淸朝學者にしてかかる折衷論をなすものに、(ハ)惠士奇及び(ニ)黄以周がある。惠氏は司服希冕の社稷は山川の下にある王社であり、大宗伯の社稷は大社であるとする。黄氏もほぼ同様である。すなわち、社稷・五祀には各〻大小が存するのであって、大宗伯の社稷は卽ち詩の冢土、周書作雒解・郊特牲の大社である。一方、司服の社稷は王社・州社と都邑に在る社稷とする。[18] しかして、孫詒讓は熊氏説及び賈氏説を以て皆經義を申ぶるに足りぬとし、惠・黄氏説を認めている。結局、惠・黄二氏説は社稷に段階を設けることによって、司服との矛盾を匡合せんとするものである。二氏は㈠(B)次祀の社稷については何等觸れていないが、これは固より大宗伯のそれと同様に考えたのであろう。これ等は一見妥當な見解のようであるが、しからば大社を祭るに如何なる冕を服するかを明かにしていない。あるいは宗廟と同樣、衮冕と考えたかも知れないが、そうとしても臆測に過ぎない。社に大社・王社の別が存したことは祭法に見えているが、司服の希冕は社稷と五祀とを並言するものである。黄氏はこの五祀もまた、大宗伯の五祀が左傳の句芒・祝融などの五官神であるのに對して、祭法所見の戸・竈などの宮中五祀とするが、社稷・五祀の連言が大宗伯のそれと全く同一であることから見ても、必ずしも黄氏説の如くであるとは考えられない。要するに、經文間の齟齬を合理的に解決せんとするのが諸説の基本的態度であるが、問題はかかる態度の是非にある。凡そ、經典成立の過程に徵すれば、たとい同一經書間においても矛盾の存するのは當然であって、禮器注に四望・山川より社稷・五祀を卑いとするところから見ても、㈠㈡に對する(B)の矛盾はこれをそのままにしておくべきであろう。禮の經・記に對する鄭注相互間の矛盾は屢〻見受けられるところである。[19] また、大宗伯と司服との齟齬も、必ずしも金氏のように互譌と見るべきではないであろう。何となれば、經文相互間の矛盾もまた決して稀ではないからである。[20] したがってまた、(A)(B)說を異にするのは各〻その主旨を異にするもので、孫氏もいう如く、蓋闕に從うべきである。

四

以上の如く、㈠肆師は祭祀における玉・帛・牲・幣につき、㈡酒正はその醴齊につき、㈢司服は主祭者の冕服により、それぞれ差等を述べたものであるが、更に祭祀における樂舞の面からその區別を記したものに、㈣大司樂と㈤舞

師とがある。まず、大司樂においては祭祀の六舞を分類している。ただし、その分類は金鶚も指摘する如く、凡て大祭祀に關してである。すなわち

(イ) 奏黃鐘	歌大呂	舞雲門	以祀天神	（注）五帝及日月・星辰、
(ロ) 大蔟	應鍾	咸池	祭地示	所祭於北郊、神州之神及社稷、
(ハ) 姑洗	南呂	大磬	祀四望	五嶽・四鎭・四竇、此言祀者、司中・司命・風師・雨師、或亦用此樂與、
(ニ) 蕤賓	函鍾	大夏	祭山川	
(ホ) 夷則	小呂	大濩	享先妣	姜嫄也、
(ヘ) 無射	夾鍾	大武	享先祖	謂先王・先公、

今、各〻奏・歌・舞について、その對象を検討してみよう。まず、(イ)について鄭注が五帝と日月・星辰とするのは、賈疏及び孫詒讓もいう如く[21]、圜丘昊天を含まぬことを意味する。また、(ロ)が方丘大地を含まぬことは賈疏の指摘する通りである。ただ、北郊神州は纖緯說に本づく漢代的解釋である[22]。しかして、鄭注の社稷に及ぶ理由として、金鶚は既引の如く、地示中に社稷を含むと見る。金氏はなお大司樂は地を示して社を兼ね、鼓人は社を以て地を兼ねるもので、彼此互見といっている。地・社の關係については、また別論に讓る[23]。思うに、(ロ)が北郊神州を含むとする鄭玄の見解は、方丘以外の地神とするもので、その纖緯說からは當然の歸結であるが、決して當を得たものではなく、寧ろ社稷五祀とすべきである。(ハ)の四望について、鄭玄は經文の「祀」字から司中・司命などの天神を推定しており、孫氏もこれに從っている。しかし、これ等は何れも「祀」字に拘泥する解釋というべきで、ここでは祀・祭・享を區別するとはいえ、周禮全經においてこの三字が必ずしも峻別されていないことを考慮すべきである[24]。この意味から、四望の中に別範疇の司中などの天神を包括させるのは不合理で、大司樂に大宗伯の五祀・五嶽または四方百物などをいわぬのも怪むに足りない。强いて司中以下を追加する必要があるとすれば、(イ)の天神中に包入すべきであろう[25]。つぎに、(ニ)については、孫氏が貍沈以下の中小山川とする通りである。(ホ)の先妣を鄭注が姜嫄と見るのは詩閟宮に本づくものであるが、賈疏・詩閟宮孔疏と通典と、それぞれ說を異にし、更に孫氏は管子輕重己篇に見える夏至の太宗と王母との祭を想定している。しかし、夏至は方丘の祭日であり、もし太宗・出母の祭が天子の親祭なら、必ずや經・記に明文あるはずであろう。そこで、孫氏說は要するに臆說の域を脫しない。經書中、**先妣の享祭をいうのは大司樂のこの一條だけ**である點において注目に値いするが、卜辭にあっては周知の如く、先妣は先祖と同等の資格において祀られている。この見地からいって、右の先妣の享祭は殷末習俗の殘滓と考えても敢て附會ではないであろう。生民・閟宮などの詩は卽ち姜嫄を讃美するもので、恐らくその廟享に際して奏せられたものと考えられる。しかし、先妣祭祀の舞が何故に大濩であるかは明瞭でない。というのは、大濩が湯の樂卽ち武樂に屬することには古來異論がないからで、婦人の祭祀に何故武樂を用いるか、說明に苦しむ。孫氏はこれによって公羊傳隱公五年何休注が婦人に武事無く、ただ文樂を奏すというのを非難しているが、右の理由については何の說明をも加えていない。つぎに、(ヘ)については、鄭注は先王・先妣とするが、賈疏は、鄭據司服而言、但司服以先王・先公服異、故別言、此則知先王・先公樂同、故合說、以其俱是先祖故也と敷衍している。しかし、何故に服は先王・先公を以て異り樂は同じかに到っては明言していない。ここでも前引の、尸は卒者の上服を服するとの戴震の原則論が適用され得るかも知れないが、服と樂とは祭祀における儀節的意義を異にするから、强いてこれが齊合を求むべきではないであろう。以上は大司樂に見える祭祀の對象による樂舞の相違であるが、これ等が必ずしも尊卑の等級を意味するものでないことは、雲門以下の舞名に等級を附し得られない事實によって明かである。前代の樂を以て尊しとする賈疏の非は、既に孫氏の駁する通りである。

大司樂にはこのほか、六樂の一變ないし九變說が見える。すなわち、一變而致羽物及川澤之示、再變而致嬴物及山林之示、三變而致鱗物及丘陵之示、四變而致毛物及墳衍之示、五變而致介物及土示、六變而致象物及天神、……若樂六變、則天神皆降、可得而禮矣、……若樂八變、則地示皆出、可得而禮矣、……若樂九變、則人鬼可得而禮矣というのがそれである。鄭注は前段の一變から六變までを蜡祭に充てているが、その非は既に淸儒の指摘するところである[26]。恐らく、樂が自然神と動物とを感應せしめることを說いたものであろう。變とは鄭注によれば更奏の義であるから、數の多いほど樂は長く、したがって隆禮となる。さすれば、一變—六變においては天神を以て最も重しとし、六變—九變の鄭注の所謂三大禘において人鬼の享祭を以て重しとするのと矛盾する。このことは、前述、六樂がその祭祀において尊卑の差を設けたものでないことと主意を異にするものである。禮文獻においては、天神・地示・人鬼の次序を以て記されるのが通例であって、ここに人鬼が天神の上位にあるのは異例に屬する。これは先妣の享祭とともに、**大司樂の記述に祖先崇拜的色彩が强いこと**を示すものといえよう。

さて、六樂中の土示を以て鄭玄が原・隰及び平地の神とすることについて、賈疏はこの經文に別に原・隰を擧げないことを指摘し、また大宰九職の一の三農を鄭玄は原・隰及び平地とするから、この土示中に原・隰があれば平地の神あることが判ると考え、天神は日・月・星辰と見る。孫氏は更に原・隰・平地の神を王社・侯社・置社の神とするが、同時にまたこの天神を圜丘の神、土示を方澤の示とする曾釗[27]の說を是とし、更に南北郊の大神示を兼ねるものと考える。しかるに、土示と地示とは同一神であるのに、何故に五變・八變の差が存するかというのに、曾氏は八變は神を降格させることについて、五變は神自ら降下することについて、それぞれいったものと二者を區別する。しかし、しからば天神のばあいは何れも六變であるのは何故か、說明が困難であろう。思うに、賈疏が一變—六變を蜡祭とする鄭說に從って天神の大神を數えないのは非としても、地示の下等に位置する天神であれば、これを圜丘の天神と區別するのは妥當な見解であり、この見地から土示を地示卽ち方澤の神と區別する鄭玄の見解もまた理由なしとしない。蓋し、土示は社稷の神と見るべきであろう。以上、大司樂の祭神について、その內容を檢討したが、六變においては各祭神に對する差等は見られないとしても、先妣と先祖とが對等の地位にあること、降神樂において人鬼が重要視されていることを注意すべきである。

大司樂のほかに、祭神に對する舞踊を規定したものに舞師がある。すなわち、敎兵舞、帥而舞**山川**之祭祀、敎帗舞、帥而舞**社稷**之祭祀、敎羽舞、帥而舞**四方**之祭祀、敎皇舞、帥而舞**旱暵**之事、……凡**小祭祀**則不興舞とある。これによれば、舞をなすものは大祭祀のみである。小祭祀とは鄭注に王の玄冕の祭祀としている（小司徒注同じ）。しかるに、司服鄭注によれば、玄冕の群小祀は前引の如く、林澤・墳衍・四方百物の屬としている。一方、四方には羽舞を用い、また林澤・墳衍の如きは六樂の一に當っており、樂と舞とはもと不離のものであるから、小祭祀を玄冕とするのは矛盾を來すこととなる。そこで、賈疏は、小祭祀雖同玄冕、若外神林・澤之等、則有舞、若宮中七祀之等、則樂舞、此文是也と區別しているが、結局は小祭祀を玄冕とのみ解するに本づく彌縫論であって、このばあい、玄冕のみに限定すべきではないであろう。一たい、舞師の職は孫氏[28]もいう如く小舞であって、大司樂の大舞と同一視すべきではない。その先鄭注は社稷に帗舞、宗廟に羽舞、四方に皇舞、辟雍に旄舞、兵事に干舞、星辰に人舞を、それぞれ充てているが、後鄭注は四方に羽舞、宗廟に人舞、山川に旱舞、旱暵に皇舞を

舞うとする。この先鄭注は社稷を除くほかは舞師と全く異り、後鄭も四方と旱暵とを同じくするのみである。しかし、宗廟の羽舞は春秋隱公五年に、考仲子之宮、初獻六羽とある。これは諸侯の禮で大舞を指したものではあるが、羽を用いるのは同じである。また、四方の皇舞、辟雍の旄舞は經文にその明證がない。兵事の干舞は干戚の兵器であるところから見て當然であろう。其の他については、孫氏の一一疏證する通りである。[29] これを要するに、舞師と樂師とは小舞であって大司樂の大舞とは異るのである。

五

大司樂と舞師とが樂・舞の面から祭祀を分別せんとするのに對して、最後に主宰者の執る禮神の玉によってこれを差別せんとするものに㈥典瑞がある。すなわち、(イ)四圭有邸、以祀天、旅上帝、(ロ)兩圭有邸、以祀地、旅四望、(ハ)祼圭有瓚、以肆先王、(ニ)圭璧、以祀日月・星辰、(ホ)璋邸射、以祀山川云々というのがそれである。この分類が大司樂の六樂とは異って等級別であることは、その用いる玉瑞によって明白である。これを肆師・酒正・大司樂に比すれば、全く內容を異にする。そこで、これによって祭祀間に嚴格なる差等を設けることは困難である。(イ)の天と上帝とについて、先鄭は天を昊天、上帝もまた昊天としているが、このばあいは天と重複することとなるから従い難い。しかし、後鄭は上帝を以て五帝を指すものとするが、孫氏も指摘する如く、[30] 掌次に大旅上帝と祀五帝とを別文としているから、兩者を同一視するのは困難である。孫氏は祀天は常祀、旅上帝は非常の祭祀で、このばあい、上帝は受命帝（蒼帝）で五帝を兼ねるものと見ている。昊天と上帝とを原理的に區別する孫氏の說には問題もあろうが、[31] 典瑞と掌次とのばあいは形式的にも差別すべきであろう。(ロ)の祀地、旅四望は鄭玄が北郊神州とするが、これは前述の如く緯說に本づくもので従い難い。孫氏は祀地を大地の祭祀とし、王昭禹・李光坡・方苞などが夏至方丘の祭とするのを是認しているが、また妥當な見解である。社稷の典瑞については、鄭注に明文がないが、郊特牲孔疏に崔靈恩の說を引いて、四望に兩圭を用いるが故にまた兩圭有邸を用いるとし、杜佑の通典も崔氏說を用いている。ただ、圭銳にして土の物を生ずるに象るとするのは附會に近い。(ニ)の日月・星辰については、賈疏は小宗伯の四類も同様と見、金鶚は司中また同じとしている。(ホ)の山川は、賈疏がまた小宗伯の、兆山川・丘陵、各於其方を以て充てている。以上は典瑞に見える祭祀の等別である。

周禮のほか、獻數に據る祭祀の等別を示すものとして、㈦禮器に、(イ)郊血、大饗腥、三獻爓、一獻孰、(ロ)一獻質、三獻文、五獻祭、七獻神の二文が見える。ともに祭祀における獻數の多寡を示したのみで、直接祭祀を配當していないが、鄭注は、(イ)の郊は祭天、大饗は先王の祫祭、三獻は社稷五祀、一獻は群小祀とし、(ロ)については、一獻・三獻は勿論(イ)と同様であるが、五獻は四望・山川、七獻は先公としている。これによれば、四望・山川は社稷・五祀の上にあり、肆師注と矛盾するが、酒正後鄭注及び司服經文とは一致する（前述）。前引の如く、金鶚は典瑞・大宗伯に據り鄭注を誤謬と見るが、この鄭注は肆師注とは別系統の禮說と見るべきで、必ずしも誤謬とすべきではないであろう。というのは、典瑞においても、地と四望とが同列であるのみならず、前述の如く、崔靈恩が社稷もこれと同列と見ているところによれば、社稷を四望の上位とするのは絶對的とはいえないからである。

結　語

以上、禮の經及び記に祭祀の差等を記したものとして、㈠肆師、㈡酒正、㈢司服、㈣大司樂、㈤舞師、㈥典瑞、㈦禮器を擧げて、その大略を検討したが、これを要するに、天・地の大祭を除いては、孫詒讓もいう如く、祭祀相互間に圖式的に一定の差等を設けんとするのは困難であり、强いてこれを統一せんとする金鶚の說は無理といわねばならぬ。これは禮文獻、ひいては一般經典の成立過程を考慮に入れれば、極めて當然のことである。しかし、このことは祭祀間の等級性そのものを否定するものではなく、文獻に立脚する限り、矛盾なき等別の設定が困難であるというに過ぎない。他の諸文化現象と同じく、封建禮制において等級が存したことは、前來の考察によって明かである。等差級數的あるいは等比級數的段階はかかる禮制一般の特色であって、祭祀といえどもかかる原則のほかにあるものではない。しかしながら、かかる段階的禮制が實際にどの程度實踐されたかということは、別個に考究すべき問題である。今は單に禮文獻を中心とした祭祀の等級性について論述するに止めておく。

註

1　この間の消息については、既に屢〻指摘したところであるからここには詳說しない。cf. S. Ikeda : Ancestor Worship and Nature Worship in ancient China, Proceedings of the Ninth International Congress for the History of Religions, Tokyo, 1960.

2　『禮記』「曲禮」に、外事以剛日、內事以柔日とあって、外事卽ち軍事と、內事卽ち祭事とが對立的に述べられているのもそれである。

3　胡氏「殷代封建制度考」『甲骨商史學論叢』初集。

4　王氏「殷周制度論」『觀堂集林』卷一〇。

5　陳氏『禮書』卷八五、六一七葉。

6　金氏「祭祀有差等說」『求古錄禮說』卷一〇。以下同じ。

7　別稿「天神の祭祀」（未刊）に考察している。

8　孫氏『周禮正義』卷三七、三葉。以下、同じ。

9　高禖神の本質については、本書「高禖信仰の成立」、參照。

10　本書「中國における禖神の本質」、參照。

11　高禖神の文獻における出現は『禮記』「月令」を遡らない。

12　本書「四方百物考」に詳說している。

13　孫氏、前掲書卷九、四九―五〇葉。

14　孫氏、仝上引。未刊の吳氏『周禮疑義』と考えられる。

15　戴氏「記冕服」『戴東原集』卷二。

16　孫氏、前掲書卷四〇、三―四葉。

17　「酒正」賈疏に、按王制、宗廟之牛角握、國語、山川之牛角尺というが、この『國語』の文は今本には見當らぬ。

18　惠氏『禮說』卷六、二葉『經解』本。黄氏「社禮通故」一六葉。

19　たとえば、蜡祭に關する鄭注相互間の矛盾については、本書「蜡臘考」、參照。

20　廟制に關する「王制」と「祭法」との矛盾の如き、それである。

21　孫氏、前掲書卷四二、三六葉。以下、仝卷。

22　鄭說は別稿「地示の祭祀」（未刊）に批判している。

23　本書「古代中國における土地神の祭祀―序說―」に詳說している。

24　別稿「中國における積極的儀禮の稱謂」（未刊）に論及している。

25　四望の內容については本書「四望・山川考」、參照。
26　孫氏、前掲書卷四三、七葉。以下、全卷。
27　曾氏『周禮注疏小箋』卷三、二〇葉。
28　孫氏、前掲書卷二三、一六葉。
29　孫氏、前掲書卷四四、六葉。
30　孫氏、前掲書卷三九、一六葉。以下全卷。
31　別稿「天神の祭祀」（未刊）に詳說している。

追記　本稿執筆後、石田英一郎氏がその著『桃太郎の母』二三四頁に大司楽における先妣享祭を注意していることを見出して、氏の慧眼に敬服するとともに、前述の見解が誤謬でないことを確信した次第である。

中國における至上神儀禮の成立

——宗教史的考察——

ここに至上神というのは、宗教學上の Supreme Being, Höchstes Wesen の意味で、いうまでもなく、古代中國では上帝・帝あるいは天を指す。これ等に對する儀禮といえば禘・郊などであり、これ等が王者の特權とされたのは周知の通りである。それだけに、その本質や方法などを繞って、經學者の間に紛論の存することも、よく知られた、いわば棚ざらしの問題であるが、かかる經學的考察は別に讓り[1]、ここでは、この儀禮が王者の特權祭祀となるに到った過程の概略を見ようとするものである。順序として當然、至上神の基本性格を明かにせねばならぬが、別に考察しているので[2]省略して、必要に應じ再說するに止める。

一

卜辭に至上神としての上帝・帝の崇拜が見えることは、既に知られる通りである。卜辭の資料が豐富になるにつれて、上帝・帝の性格も次第に明かにはなって來たが[3]、その本質は必ずしも明確でない。問題の核心はそれが人格神ないし祖先神であるか、非人格神ないし自然神かということ、それに聯關して、諸祖神との關係如何ということである。私見では、要するに帝の人格神的要素は否定できないが、同時に陳夢家もいうように[4]、自然神的性格を多分に有する存在でもある。そこで、卜辭の上帝・帝は右の二要素を包有する複合的神格ということになる。以上がかつて發表し

た大要である。その後、胡厚宣は更に上帝・帝の機能を分析したが[5]、その際、胡氏はその人格的な面を强調していない。にも拘らず、氏の分析を綜合すれば、結局、私見のような結論に到達せざるを得ないのである。通例の信仰形態では、神格のかかる二面は分離ないし對立するものであるが、それが渾然と一體をなしている點で、卜辭の至上神は特異な宗教的存在といわねばならぬが、實はこの特色は夒・王亥・岳・河といった、所謂る神話的祖神の基本性格とも對應する。すなわち、これ等は純祖神ではなく、多分に自然神的であるが、純祖神と同樣の祭祀を享け、その宗教的待遇を同じくする點に、卜辭宗教の特徴が見られる。しかし、この特色はまた卜辭に限らず、巨視的には古代中國宗教を通じて窺われる一般的特徴でもある。とはいえ、上帝・帝と右諸神との間には一つの巨溝が存することを見遁してならぬ。というのは、後者が盛大な祭祀を享受するに拘らず、前者は殆んどその對象となっていないからである。

卜辭の上帝・帝が祈雨・祈年や祭祀の對象とならないことは、既に董作賓・胡厚宣・陳夢家を始め[6]、卜辭學者の一般に認めるところである。ところが、島邦男氏は卜辭にも上帝・帝の祭祀があることを强調している。氏によると、その祭祀には內祭と外祭とがあり、前者については「告于□」「𡧊于□」等、多くの祭祀を享ける□の中には祖神とともに帝のばあいがあり、また第五期特有の「武丁□、其牢、兹用」形式の□は金文の啻と同樣、文獻の禘祭に相當し、上帝に祖神を配祀するものとする。後者は史・示などの五例である[7]。島氏のこの新說は從來の帝無祭說を破るもので、これが正當であれば劃期的見解といわねばならぬ。現に、既にこれを受け容れている人もある[8]。しかし、仔細に檢討すれば、その基本的根據は□（丁）と帝との音通であるが、これは何といっても無理な解字といわねばならず、また所謂る外祭五例も悉く疑問である。そこで、私は二度に亙ってこれを反駁し[9]、改めて上帝・帝に對する祭祀の有無を檢討した[10]。その際、簡單ながら、一部卜辭の解讀過程において帝の祭祀をいう、胡厚宣・楊樹達・陳夢家の見解に

ついても批判を加えたが、赤塚忠氏が指摘される[11]殷金文切其卣の「既𠇥于上帝」にのみ、若干の可能性が認められるとした。以上の考えは今日でも同じであるが、ただ切其卣については多少訂正を要する。というのは、戰時中の安陽出土とされている切其卣三器は、胡厚宣の引用によれば、張政烺がその銘文を僞刻とするからである[12]。張氏說の詳細は窺知し得ないが、ほかに魯實先もその銘文が器底の外側に鏤刻されていること、長きに失すること等、六條の疑問を掲げて、やはり僞刻とする[13]。器の實物を見ないので、遽かに眞僞の斷を下し得ないが、ともかくも、かかる疑義の存する以上、これを上帝への供犧例として、卜辭の缺を補うものとすることは[14]保留すべきであろう。なお、前に觸れなかったものに、卜辭の「下乙賓于帝」「大甲不賓于帝」形式がある。この賓帝の意義について、陳夢家は周代の配天の原型をなすものとするが[15]、胡厚宣・島邦男氏[16]なども異論ないようである。ただ、島氏は帝の祭祀に配祀するものと見るが、これは祀帝を前提とするものである。陳・胡氏は單に配というのみで、配祭とは見ないが、右例の卜辭に供犧を見ないことからいっても至當である。しかし、配といえば、やはり文獻の配祀以外には考えられないから、その原型とはいっても、必ずしも適解とはいえない。逸周書太子晉解の、王子曰、吾後三年、繼上、賓于帝所の賓と同樣、ただ帝の左右に在るだけの意味に解すべきであろう。

一方、卜辭の帝はまた祭名ともなっているが、その對象は岳・河・東・西などとともに、王亥・上甲・下乙などや巫・東巫などに及んでいる。陳夢家は帝祭を禘として、魯語韋昭注の祭昊天や詩長發鄭箋の郊祭天を引用している[17]。とすれば、天の祭祀ということになるが、これは「方帝」を四方の帝の祭祀と解するに本づく誤りである[18]。陳氏は四方の祭祀に帝祭があるから、先公・山川に對する𡧊祭と區別して、郊祭と見るのであろうが、卜辭の東・西や東方・西方などの方神は純粹の自然神ではなく、やはり岳・河などと同樣、祖神的要素を帶有するものと見るべきで、これは帝祭が、對象に祖神を含む點で𡧊祭と同じことからも理解できよう。また、島氏は「帝下乙」等は下乙（祖乙）を

帝祀するのではなく、上帝の祀に配祀するものと見るが[19]、文義から見て甚だ無理であるだけでなく、同板に「㞢于下乙」の辭例が存することから見ても、適解といえない。その他、岳・河・王亥などについても同様である。一たい、配祀というのは同時複合祭祀であって、宗教的には一種の便宜方式ともいうべきものである。卜辭に祖神の合祭は頻見するが、享祭資格を異にする正・配神の區別可能な並列形式はまだ検出し得ないようである。この點から、一個の被祭神に二個の神格を考えるのは、甚だ無理であろう。帝が祭祀を享けないのに、同名の帝が祭名となっていることは、一見奇異に感ぜられるが、混用されてはいるものの、二者の間には本來字形上の差別があったようである。[20] しかし、それにしても何等かの本質聯關があってしかるべきであるが、現在では帝神の轉用とでもする以外にない。しかして、金文の啻や文獻の禘はこの帝祭と同一系統の祭祀と考えられるから、禘は起源的には祖神またはこれと同様に待遇される自然神的諸神の祭祀ということになる。

ところで、卜辭の夥しい祖神祭祀にも拘らず、何故に至上神が被祭者とならないかについて、胡厚宣はこれを帝の尊嚴性に歸している。[21] 帝が農耕生活を律する風・雨や年穀の支配者であるのに、祈雨・祈年の直接對象が祖神であることから考えれば、胡氏の解釋も理解できるが、何としても倫理的な見解であって、別に宗教的理由があったはずである。それが何であるかは的確な説明に苦しむが、これについて思い合されるのは、至上神の本質を「人間の要求の總和」の滿足による要請とする W. Schmidt の見解や、「全き信頼の對象」あるいは「原始的調整」とする宗教學者の説である。[22] 至上神がかかる知的要求の結果であるとすれば、一個の理論的存在者ということになろう。さすれば、儀禮の缺如もあり得ることで、未開民族の間にもその類例を徵し得るのである。[23] 無論、これは臆測の域を脱しないが、他に説明の齊合が求められない限り、一應中間的解釋としておいてさし支えないであろう。これを要するに、卜辭宗教においては、まだ至上神の確實な儀禮を見出し得ないのが現狀である。

二

周知の如く、殷卜辭には上帝・帝は見えても、天はまだ崇拜の對象となっていない。しかし、それ故に卜辭に天信仰が全然なかったとはいえず、潛在的にはこれを認めるのが至當であって、[24] 天信仰を周代または周民族に始まる信仰形態とするのは、餘りに單純といわねばならぬ。帝の崇拜は周以後にも勿論繼續するが、これと天との間には、後者の比較的物理性などを除けば、殆ど本質的差異を見出し得ない。ただ、周代の帝・天は信仰の對象であるとともに、政治・道德の原理となっていること、祖神や王・王國との間に血緣關係を有すること、供犧を享けることの三要素が新たに附加されている。これは所謂る敬天思想の發展と考えられるが、同時に宗教現象の政治・道德化ないしは利用とも見られる。しかし、今このことには深く立ち入らず、專らその儀禮に限り、まず周代金文をとり擧げる。

周金文は概括的にいって策命恩賞による錫與形式が多く、王臣が彝器作成の事由を鏤刻したものが大半である。したがって、直接神意に訴えて行動の一一を卜問する王者の卜辭とは、基本的に性格を異にする。夥しい數の銘文に拘らず、純宗教的記事が比較的少いのは右の理由によるのである。ただ、これ等の記事を通して見られる宗教的特色は、やはり祖神・先王の崇拜である點で、卜辭と根本的に異るものではない。尤も、王者の器銘には、帝・天の命の享受とその庇護とをいい、また祖考が帝所にあってよくこれにつかえることを述べたものも見られる。[25] しかし、王臣は至上神に及ばないのが通例で、これこそ逆に周代敬天思想の尊嚴を示唆するものとも考えられるが、一般的には後代の文獻ほど宗教上の規制は嚴重でなかったものと推定される。以下、一般祭祀をも含めて具體的に考察しよう。

王各廟、……用牲啻周王・□王・成王（小盂鼎 康王）、王啻、用牲于大室、啻邵王（刺鼎 穆王）は、康王・穆王が、それぞれ先王を啻——禘祭[26]したというのであるが、その對象が祖神である點において、卜辭の帝祭と同一性格であり、その系統の祭祀

であろう。このばあいは何れも王室の行事であるが、（王）曰、用啻于乃考（大中毀 共王後）は王がその臣に祖考を啻祭せよというのであるから、全く臣下の祭禮である。とすれば、啻は王者の特權祭祀でなく、人臣もまたその祖神を啻祭し得たわけである。[27] この大中毀は陳夢家によると、花紋と器形とから推して共王以後に屬する。[28] さすれば、周後期にあって王朝の威令漸く行われざるに到ったことを示すものとも考えられようが、何れにしても、不王不禘（禮記大傳など）といった禮制との間にはかなりの距離が感ぜられる。のみならず、祭祀ではないが、皇祖啻考（買尊）や、帝考（仲師父鼎 師首鼎）の如きは、何れもが臣がその祖考を指す常語である。[29] 卜辭には帝甲・帝丁の如く祖王に既に「帝」字を冠していても、[30] 王臣の例をまだ見ないが、これはやはり卜辭の系統であろう。啻が帝・天の祭祀である銘文例を検出し得ない以上、廟祭に過ぎないが、これはまた卜辭帝祭の傳統を承けるものと見てさし支えないであろう。勿論、祖神の祭祀は啻に限らず、「用孝用享」形式が甚だ多いほか、燔柴を思わせるものや蒸・嘗など種々であるが、[31] 凡て祖神に用いられ、蒸・嘗などは文獻にいう時享とはなっていない。これ等は金文の儀禮が必ずしも後代文獻のような規制を受けていなかったことを示すものである。

以上は周金文中の啻祭であるが、同時に帝・天の至上神崇拜が見られることは、既に郭沫若[32]などの指摘する通りである。金文では至上神と祖先神との關係も卜辭よりはよほど判然として來て、先王、其嚴在帝左右（㝬鐘 懿王）のような表現が屢〻見られる[33]にも拘らず、帝・天の祭祀となると比較的少い。天亡毀に、王祀丂天室、降、天亡又王、衣祀丂王、不顯考文王、事喜上帝、文王臨在上、……不克王衣、王祀、丁丑王鄉、大宜云々の銘文が見える。この器は陳介祺以來、武王期のものとされていたが、殷滌非は昭王期まで下げる。これに對して、白川靜氏は不克王を現王たる康王と見る。[34] 今、その是非について詳論する餘裕はないが、「不克」の現王用例を他に求め得るとはいえ、下文の王祀及び王饗はともに天亡又右王の王、即ち現昭王とすべきではないか。ところで、本銘文で注目されるのは、天室及び事喜

上帝が一見至上神の祭祀を示すものと思われることで、この意味から、本器は周初天崇拜の證例とされる。そこで、改めて検討すると、天室については徐同柏以來、楊樹達・陳夢家など、ほぼ逸周書度邑解の天室、世俘解の天位、呂氏春秋・月令孟冬の天宗などと同意で、孝經の、宗祀文王于明堂、以配上帝と同じく明堂の祀天とする。これに對して、白川氏は卜辭の衣祀が行われる天邑商の公宮の類と見る。[35] 今、天室について確解を得ることは困難であるが、明堂の起源の不明確[36]な現在、明堂の祀天とすることにも疑義があり、況んや明堂の祭祀は祀天の第二次的形式である[37]から、これと關聯的に見るのは早計である。度邑解の天室は後に考察するが、祭祀の行われる場所で、金文頻見の某宮と同類であろう。世俘解の天位についても後述の如く、ほぼ同様のことがいえる。そこで、これを大室とする吳大澂等の解は、白川氏もいう如く、その器銘に天・大が區別されている以上[38]、正解とはいえないが、大室に類する聖所と見ることはさし支えあるまい。何れにしても、天室が直接祀天の室であるとは考え難い。つぎに、事喜上帝についても諸説があるが、要するに、喜を饎または蒸と解し、黍稷を捧げる意と見るのが有力で、赤塚氏説など結局、その範圍を出ない。[39] 問題はそうした字義よりは、この句の意味內容である。いうまでもなく、本句は文王のことを追述したものであるが、この點を考慮に入れると、上帝に對する祭祀の方法をいったとするよりは、文王がよく上帝に事（つか）えたと見るのが適當で、克奔走上下帝（周公毀 成・康王）とほぼ同意であること、白川氏の解説[40]の通りである。下文の文王臨在上は正にそれを受けている。かく見て來ると、これを周初の上帝祭祀とするのは適當でなく、本器銘に宗教的意義が二三見られるにしても、それ等が武王以後の宗教形態を規定するが如き重要意義を有する[41]ものとは見難いようである。

しからば、金文には全然祀天の實例を見ないかというに、そうではなく、郘王義楚、翼厥吉金、自酢祭鍴、用享于皇天（徐王義楚鍴、徐）の如き例も見える。義楚は左傳昭公六年の杜注が誤って徐の大夫とする者といわれている[42]が、このばあ

いは徐王が行う享祭である。銘文が多く祖考をいう中にあって、皇天とする例を他に見ないことは郭沫若の指摘する[43]通りであるが、これは西周末金文大克鼎などに王臣と天との直接關係をいう[44]ことと對應する。諸侯にして天を享祀するのは後世の禮制に背くのであるが、徐王の僭行によるものか、あるいは當時禮制まだ定らず、一般諸侯も天を祀ったのか、何れかであろう。何れにしても、春秋末期には諸侯も天を祀り得た證例となるが、大克鼎や前述廟祭の文獻との不一致などを併せ考えれば、當時王者の特權としての祀天はまだ確立していなかったと見るのが適當である。前に指摘したような、器銘の特殊性からいって、直ちに結論を下すことは愼むべきであるが、少くとも現金文資料に立脚する限り、明瞭な至上神の祭祀は徐王器等を除いて、その實例を見出し得ないのであって、この點は卜辭とも共通するものである。

三

周代金文に帝・天の祭祀が極めて少いことを考察したが、書・詩などの文獻資料に入るといささか趣きを異にして、かなり明瞭な記事が見えるようである。以下、その一一を檢討してみよう。

まず、尙書では堯典に、肆類于上帝、禋于六宗、望于山川、徧于群神、及び歲二月、東巡守、至于岱宗柴という堯の祀天記事が見える。周知の如く、堯典は今文尙書二十九篇の中でもかなり新しい要素を含んでいて、周誥などに後れるものである。尤も、この篇の天文觀測が最近董作賓[45]などによって見直されてはいるが、たとい古い記述が一二あるにしても、全篇がそうであるとは限らない。ところで、右の引用文は上帝・六宗や山川・群神に對する類・禋・望・徧という、極めて秩序立った祭祀體系を形成していて、卜辭・金文の祭祀記事よりは遙かに進んだものといわね

ばならぬ。特に類祭の如きは、かつて考察した[46]通り、告祭に屬するが、禮記王制の、天子將出征、類于上帝と同例であり、禋・望も周禮大宗伯の禋祀や春秋の望祭と同義で、逆にこれ等後代文獻を素材として構成された感が強い。かくて、その史料的價値は禮文獻時代にまで引下げられるべきである。[47]

つぎに、周誥以前の佚文としては、有名な湯の、請雨禱辭、惟予小子履、敢用玄牡、告於上天后（湯誥）[48]や、六日庚戌、武王燎于周廟、翌日辛亥、祀于天位、粤五日乙卯、乃以庶國、祀馘于周廟（武成）等がある。[49]いうまでもなく、これ等は傳說であるし、その資料的信憑性に問題があろうが、それは一應措いて論を進める。天位の語は逸周書世俘解にも見えて、天亡𣪘の天室と同類視されることは前述の通りである。朱右曾[50]は天位を南郊の圜丘と解するが、周禮大司樂に本づくもので、必ずしも信じ難い。前後の周廟の祭祀から見ると、天位が祀天の場所であるか疑問で、この意味からは大位として大室などと同樣、廟室の義とも見得るであろう。少くとも、これを直ちに武王の祀天を指すものとすることには疑義が存する。

周誥に入ると、召誥の、用牲于郊、牛二が通說では天を郊祀して后稷を配祀するもので、牛二は帝牛一と后稷の牛一と解されるが[51]、陳夢家は、用牲于京宮（令方彝）と同じく奠基の意と見る。[52]これに對して、白川氏はやはり郊祀とする。[53]下文に、越翼日戊午、乃社于新邑、牛一・羊一・豕一とあることから推せば、如何にも中庸などの郊・社のようであるが、郊を郊祀の義とするものは、これ以外に尙書は固より、詩にも後述の如く一見しない。「用牲」の語は金文では某宮のほか、某王（小盂鼎 康王）あるいは大室（刺鼎 穆王）を對象とする。京宮・康宮などが何を指すかは問題としても、要するに大室とともに宗廟の祭祀としか考えられない。それかといって、用牲を廟祭に限定すべきではないであろうが、郊を直ちに郊祀とすることにも躊躇を感ずる。注釋家は逸周書作雒解の、乃設丘兆於南郊、以祀上帝、配以后稷を以て郊祀の傍證とするが[54]、作雒解のこの文に後世的臭氣が感ぜられることは後述の通りである。祀天の大禮をただ用牲于郊という

のも不相應であるが、周初の王室關係金文は祖考の享祭が殆どである。また、洛邑には周廟があって、洛誥に文・武王の祭祀をいうのに、召誥にそれが見えないことを注意する必要がある。召誥の下文、其自時配皇天、毖祀于上下、其自時中乂の上下は天地の神祇と解されている。[55]これは郊の郊祀なるを裏づけるかの如くであるが、洛誥の、惟公德明光于上下、勤施于四方を參照すれば、上下は自時中乂に對して抽象的にいったまでで、具體的な天地の神をいうよりは、祖先をも含めた百神を指すものと見るのが包括的ではなかろうか。さもなくば、宗廟のことには一言も觸れないこととなる。金文には前引獻侯鼎などの如く、宗周・成周に祈祭するものが見える。召誥の社于新邑は勿論土地神の祭祀であろうが、洛誥の、祀于新邑、咸秩無文は金文と同類である。これ等祭祀の具體的對象が何神であるかは明かでないが、金文ないし周初の一般的宗教環境から推して、ほぼ祖先神を含むものとして誤りはないであろう。[56]かくて、召誥の郊もこれ等と同例と見るのが至當のようで、これを直ちに文獻の郊祀とするのは多少無理ではないか。しかして、このことを示唆するものに、洛誥の、予以秬鬯二卣曰、明禋、拜手稽首休享、予不敢宿、則禋于文王・武王、……戊辰、王在新邑、烝祭、歲文王騂牛一、武王騂牛一、……王賓、殺、禋、咸格、王入大室祼の文がある。鄭玄はこの禋を芬芳の祭、明禋の明は明堂で、五帝を明堂に祭って、また文・武の廟に禋祀するものと解し、楊筠如などもこれに從っているが[57]、周禮大宗伯の禋祀に牽引された解字であり、一見明瞭な如く皆宗廟の祭祀で、蔡侯盧などの禋享とも一致する。洛誥には右のほか、功臣の祭祀をいう、記功、宗以功、作元祀[58]や、一般祭祀を述べた、稱秩元祀、咸秩無文、あるいは、夙夜毖祀などが見えるが、祀天のことをいうものがない。尤も、白川氏[59]の如く、召誥と洛誥とを不可分の二篇とすれば問題は別であるが、二篇は一時のことをいうものではあっても、ともに洛邑の卜宅をいうことなどを考えると、連續說には若干の難點がある。白川氏は二卜を分けて、召誥は卽位禮の場所の選卜とするが、二卜間にかかる對象上の差異は考えられず[60]、通說のように洛誥は周公の改卜とするのが適當で、召誥は召公中心の、洛誥

は周公中心の記事であり、相前後はしても、不可分の二篇と見る必要はないであろう。

今文尙書には右以外に祀天の例を見ないが、逸周書には問題となるものが三條ほどある。その一は世俘解の、辛亥薦俘殷王鼎、武王乃翼矢珪矢、憲告天宗上帝と、武王朝至、燎于周、……乃以先馘入、燎于周廟、若翼日辛亥、祀于位、用籥于天位、越五日乙卯、武王乃以庶國祀馘于周廟とである。天宗の語は禮記月令孟冬に天子乃祈來年于天宗とあって、鄭注は日月・星辰とするが、天宗と上帝との連言は武王當時のものとも考えられない。それにしても、憲告といえば一種の告祭であって、正式の祀天禮ではなかったとしなければならぬ。また、下文は廟祭のつぎに天位の祭をいって前引武成と同型であるが[61]、中間に祀于位の一句が多く、また用籥とする點が異る。籥は卽ち龠で文獻の禴祭に當るであろう。既に卜辭に龠祭が見えるが、その對象は他の諸祭祀と同樣、凡て祖神であり、また金文には殆ど見えないようである。[62]詩天保の、禴・祠・烝・嘗、于公先王は勿論祖神の享祭である。龠の原義は郭沫若もいう如く管樂器の結束で、祭祀の奏樂と考えられるから、必ずしもこれを廟祭に限定する必要はないが、天位の語によって直ちに南郊圜丘と解する朱右曾[63]は早計であろう。天・大の互用からいえば大位で祭位、ひいては大室・某宮と同類と見ても附會とはいえまい。[64]とすると、この一文が天の祭祀をいったものか、疑問である。結局、世俘解では多分に後代的ではあるが、憲告天宗上帝のみが上帝に對する告祭ということになる。その二は度邑解の三條の天室である。すなわち、(イ)予克致天之明命、定天保、依天室、(ロ)其惟依天室、其有憲命、求茲、無遠天、(ハ)我北望、過于嶽鄙、顧瞻過于有河、宛瞻延于伊雒、無遠天室がそれである。この天室が天亡𣪘の天室と同視されることは前に指摘したが、(イ)の致天之明命の一句は史記周本紀にはない。岡千里はその天室を帝居と解し、中井履軒も蓋し土中の謂いで、天が帝者の宅となのすもとする。[65]前後の關係、特に(ハ)から見ると、これ等の說が適當で、天亡𣪘のそれよりは稍廣義の、天命による宮室あるいは宅邑というほどの意であろう。三條の何れにも祀天のことをいわないところから見ても、明堂のような祀

天の室と見ることは無理である。その三は作雒解の、乃設丘兆於南郊、以祀上帝、配以后稷、農星・先王皆與食[66]である。朱右曾は丘兆をまた圜丘の兆域、先王を五德帝とする。[67] 圜丘は前述の如く大司樂にあるくらいで、先秦諸文獻にはあまり見えないが、澤中の方丘に相對する點で陰陽思想の色彩が頗る濃い。したがって、朱氏の解は先王のそれとともに、後代文獻による注解であるが、實は南郊といい、后稷の配祀といい、全く禮記などの記述そのままで、かかる注解を許すような雰圍氣である。諸侯の封社を述べた、下文の東青土など五土の記載が全く五行思想に本づくことは言を俟たない。とすれば、これ等の記述が春秋を溯るものでないことも自明である。逸周書は尚書の第二次資料とされ、特に度邑・作雒解は貴重なものとされるが、[68] 少くとも右の部分はかなり後のものであろうし、また世俘解も、林泰輔氏はその俘馘の數を過剩とするが、[69] 周誥に比べて文章も平易であって、同時のものとも思われない。かく見てくると、逸周書三篇には一見祀天の禮らしいものが見えても、決して古い形態のものではない。結局、尚書關係文獻全般を通して、至上神の正式祭祀の確實な記事は餘り見られないということになる。

四

つぎに、詩について見るに、祀天に關する若干の記事が見えるが、それ等が雅・頌に限られるのは當然であろう。今その主なものを檢討すると、まず雅では后稷説話を述べた生民がある。その第一章は、厥初生民、時維姜嫄、生民如何、克禋克祀、以弗無子、履帝武敏、歆（攸）介攸止[70]とある。この禋祀をうけて第二章に、上帝不寧、不康禋祀、居然生子とあり、后稷の農耕とその收穫物による祭祀とを述べて第六章に、是穫是畝、恆之糜芑、是任是負、以歸肇祀、第七章に、誕我祀如何、……載謀載惟、取蕭祭脂、取羝以軷、載燔載烈、以興嗣歲、第八章に、……其香始升、上帝居歆、后稷肇祀、庶無罪悔、以迄于今とある。詩序には后稷の配天をいっているが、本文には配天のことは見えない。しかし、周頌思文には、思文后稷、克配彼天云々の語が見える。この點、同じく后稷のことをいいながらも思文は進んだ表現をとり、生民に後れるものと見られる。[71] なお、后稷生誕のことは閟宮にも出ており、また同じ感生帝説話に玄鳥があって、ともに郊禖神と聯關的に説かれる。郊禖信仰の本質や意義については諸家の考察があり、[72] 特に聞一多は履帝武敏の帝は上帝の神尸で、帝尸とともに畎畝の中で行う耕種の象徵的舞踏とする。[73] 白川氏もこれに從うが、[74] これは履敏（拇）に説話の重要な意味を認める小林太市郎氏の見解[75]と對立することとなる。今、この問題には深く立入らないが、郊禖の語の始めて見えるのは禮記月令の、玄鳥至、至之日、以太牢祠于高禖、天子親往云々である。この高（郊）禖の由來につき、毛傳・鄭箋・蔡邕・盧植などの基本説を繞って、經學者の間に聚訟が存するわけであるが、問題はこの信仰の起源に天の崇拜が關係していたか否かというにある。これに關する私見は別に考察しているが、[76] 要するに、その原初形態は卜辭に頻見する女祖神への祈子と思われる。それが後に原始母神化したが、天が民を生ずるという敬天思想の影響下に天神の祭祀となったものでないか。というのは、生民の克禋克祀は既に上帝または天の祭祀を指すからである。履帝武敏の帝について、合理的解釋をとる毛傳と、神祕主義的に解する鄭箋との間に相違はあるが、毛傳も結局は上帝や天との關聯を否定するものではない。[77] 帝・天の信仰が金文や書・詩に見える如く、周に入ってより明確な表現をとるとすれば、その始祖説話がこの信仰と關係づけられるのは當然であろう。生民の禋祀や思文の后稷配祀が正にそれである。しかし、帝武（迹）といって天武としないことが示すように、至上神の上帝と帝嚳との間には卜辭の帝と祖神とのような距離は感じられない。毛傳・鄭箋間の帝解釋の相違はここに胚胎するのである。生民説話の意味は、始祖を純人神とせず、超越的な至上神の要素を附加して、その建國を神聖化せんとするにあったものと思われる。祖神は既に帝・天的要素を有するが故に、後代になるが、國語魯語や禮記祭法の禘・郊・祖・宗・報の對象は皆祖神である。至上神と祖神との間の卜辭の溝渠は、ここに到って埋められたのである。

禋祀の語は生民に限らず、(イ)來方禋祀、以其騂黑、與其黍稷、以享以祀（大田）、(ロ)不殄禋祀（雲漢）、(ハ)肇禋（維清）等の三條が見える。(イ)は鄭箋以來、四方の禋祀と解されるが、戴震は方を接續詞の「且」と讀み、禋祀は大宗伯の祀天とする。[78] しかし、收穫祭に直接上帝を禋祀することは考えられないから、下文の享・祀とともに洛誥のような祖神の禋祀と解すべきであろう。(ロ)は旱魃の際の請雨で、上帝を對象とはしても世俘解の悳告と同樣、告祭と見るべきである。(ハ)については、鄭箋が文王が始めて天を祭ったとして大宗伯の禋祀と見る。とすれば、文王の肇禋（祀）となるが、これは生民の后稷の肇祀と矛盾する。そこで、生民は郊祀、維清は祭天禋祀とする陳奐[79]の苦しい解釋も起るわけであるが、洛誥のように廟祭の禋もあるから、この禋を祭祀の通辭とする李黼や、出師の類禡の祭と見る胡承珙の説も出るわけである。維清は四字句であるのに、本句だけは二字となっている。そこで、朱子は闕文とし、林義光は下句と合せて六字句とする。[80] 何れにしても、これを天の祭祀と斷ずるのは困難である。以上の三條は告祭であるか、または疑義があるものなので、まず至上神の禋祀と明確に斷定できるのは生民だけとなる。とすれば、禋祀を通して、金文の蔡侯盧や洛誥との差異が見出される。生民の禋祀が、白川氏[81]のいう如く祓禳のための豫備的儀禮であるにせよ、上帝に對することに變りなく、これまで明確でなかった帝・天の祭祀も、生民説話において始めて判然と現われる點から、この説話が至上神祭祀の契機をなすものといえよう。そして、これから更に第二次的に思文や後代文獻に、祀天を前提とする后稷配天が説かれるに到ったものと考えられる。[82] 生民説話の核心をなす郊禖信仰も、女祖神崇拜から進んだ原始母神信仰に至上神の要素が附加されて天の祭祀となり、終に月令のように天子の行事となるに到ったのである。しかし、后稷説話はたとい周民族の古い傳承であるとしても、それが詩篇に見えるような整備された形式をとったのは周初でなく、早くとも西周後期でなければならぬが、[83] これは前述の禋祀の語の變遷からも理解できよう。恐らく、周王朝推移の過程において始祖傳説が整備されるとともに、その衰微の故に王者の權威を昂める必要から、始祖を至上神と血緣的に密着させることによってこれを神聖化し、これまでの祖王の享祭のほかに、祀天の儀禮を追加するに到ったのではないか。少くとも、史料の示す限りにおいて、周の祀天は克禋克祀や后稷肇祀の語が示すように、その始祖説話に發するものと思われる。

詩經には以上のほかに魯の郊祀が見える。すなわち、閟宮に、乃命魯公、俾侯于東、……龍旂承祀、六轡耳々、春秋匪解、享祀不忒、皇々后帝、皇祖后稷、享以騂犧云々というのがそれであって、魯の郊天が成王の賜であることを詠じたものとされる。閟宮は魯の僖公の時の作といわれるが、魯國の特殊性を强調したもので、多分に魯學の徒の作爲とその傳承とが感ぜられる。禮記明堂位の、命魯公、世世祀周公、以天子之禮樂などがこれと相呼應するもので、王者の郊祀特權の繼承を説く經學的解説である。經學家は魯の郊祀を王者のそれと區別して、その僭禮を辯護する。たとえば、陳奐はこの后帝を明堂位鄭注の、昊天上帝、魯不祭に本づいて、圜丘の祭でなく、夏正正月の南郊祈穀とするが、[84] 祭祀のかかる段階的差等が封建禮制の後代的敍述に本づくことはいうまでもない。

このほか、詩序に祀天のことをいうものが二三ある。その一は昊天有成命序に天地を郊祀するという。しかし、詩の内容は郊祀らしくなく、朱子も成王の祀としている。その二は時邁序に巡狩して告祭柴望するという。詩の、懷柔百神、及河・喬嶽、允王維后は一見それらしく見え、鄭箋も巡狩して山川を望秩するものと見るが、この詩句から直ちに望祭のことは出て來ない。祭祀と關係させない朱子の見解が妥當である。その三は噫嘻序に春夏の上帝祈穀とする。鄭箋も月令孟春の祈穀と左傳の龍見而雩を引くが、[85] 本文の何處にも祈穀祭らしい語は見えない。朱子は成王が田官を戒命するものとし、郭沫若も田官に農夫の耕種を統率させる詩と見るが、白川氏は「昭假」を金文の「昭格」——神靈の格臨——と解することによって、成王を祀る祭田の農耕と説く。[86] 雲漢に、大夫君子、昭假無贏とあるのは無

論生人であるから、白川氏の如く死者にのみ用いるとはいえないし、[87]神靈の格臨では、率時農夫との聯繫も如何にも唐突である。さらに、詩全體の雰圍氣も祭事らしくない。その四に長發序の大禘がある。禘の序に大祖を禘するというのによれば、禘は廟祭であろうが、鄭注は大禘を郊祭天としている。しかし、この詩はやはり祖先の功業を頌えたもので、雝と同様、祖神の祭祀と見るべきである。かくて、以上の三詩とも祀天との關係は見られない。これを要するに、詩では始祖の神聖化をいう生民の后稷説話に、始めて天の祭祀が王祖の行事として登場して來る。

五

これまで、周代の帝・天に對する强い崇拜に拘らず、その儀禮は案外少いこと、その祭祀は生民説話の姜嫄の上帝禋祀に始めて現われて、后稷の配天となったことを考察したが、王者の身分を特殊化・神聖化する傾向はあっても、まだ祀天儀禮をその特權とする判然たる敍述は——生民に多少その傾向があるとしても——見えない。書・詩の文獻的性格からいえばこれは當然かも知れないが、一般文獻に入ると、至上神としての天の祭祀が王者の特權として頻繁に現れて來る。ただ、これを全部歷史的事實と見ていいかは別問題で——これは書・詩についても、ある程度いえることであるが——寧ろかかる文獻の編纂された時代、具體的には戰國末から秦・漢にかけての思潮を示唆するものと見るべきである。一般文獻の郊・禘については、冒頭に斷ったように別に考察することとし、本節では上述との關聯の範圍に限って、一應の素描を試みておく。

郊・禘について、禮學者[88]の間に紛論の存することは周知の通りであるが、問題の基本點は兩祭の關係如何ということから、ひいて禘の本質は何かというにある。これまで見て來たように、卜辭・金文に禘の祖形としての帝・啻が見

えるが、何れも祖神の祭祀で至上神のそれではなかった。ところで、書・詩には禘は一見しない。また、郊は卜辭[89]・金文には見えず、詩にも郊外の意味[90]にしか用いられていない。書では召誥に一見するが果して祀天か、疑義の存することは上論の通りである。このことは郊祭の出現が禘祭に後れることを意味するが、前にも述べたように、卜辭・金文の禘祭が凡て祖神に限られるのは、その起源と本質とが祖神儀禮であることを示すものである。文獻でも、たとえば春秋經傳の禘が、皆大廟または群廟の祭であるの[91]は、たとい禘に惠棟[92]がいうような大禘・吉禘・時禘の別があるにせよ、その傳統を示すものといえよう。そこで、禮記喪服小記の、王者禘其祖之所自出、以其祖配之は鄭注のような祭天配祖をいうのではなく、下文の而立四廟からも明かな如く、本來は始祖を祭って高・曾・祖・考を配すること、崔述の解の通り[93]であって、淸儒の祖を以て祖に配するとの非難は當らぬ[94]。すなわち、始祖の祭祀を嫡子相傳の王者の特權とするもので、大傳の不王不禘も同様、支庶の小宗はその祖を祭るのみで、始祖に及ばぬことを意味する。とすれば、禘を專ら廟祭とする王肅[95]の説が正しいのである。ただ、これ等の記事が宗法制を前提とするのは勿論である。

ところで、禘は文字通り帝の祭祀であるが、后稷説話に見るような結合による天的要素——實は卜辭にその要素が見えるが、まだ祖神との直接の聯繫はなかった——が附加するに及んで、また天の祭祀とも考えられるに到ったのである。喪服小記鄭注に、始祖感天神靈而生、祭天則以祖配之というのが、その間の消息を示している[96]。かく、禘が祀天の禮となると、これまで單獨被祭者であった祖神は配祭者となったのであって、思文の后稷配天はその前驅をなすものである。しかして、禘に祀天・配祖の二要素が生じた結果、禘を大祭とする爾雅釋天の形式的解釋も現れたのである[97]。かく見て來ると、王肅は禘の本質をつき、鄭玄はその轉化をいうものと見られる[98]。

一方、郊は禮記郊特牲に、於郊、故謂之郊という如く、祭祀の場所を指す[99]のであろうから、本來は外祭である。そこで、對象も祖神でなく自然神で、帝よりは寧ろ天の祭祀であった。郊特牲に、郊之祭也、……大報天而主日也や、

郊所以明天道也とか、大戴禮朝事に、祀天於南郊、配以先祖とか、いうのがそれであり、禮記仲尼燕居や中庸に郊・社が連言されるのもそれである。しかし、自然的天神といってもそれは人格神であって、前に指摘したように、卜辭以來の帝と全く異質の神格ではない。書・詩における兩者の互用[100]が、何よりもこの事實を示している。特に前來見て來たような始祖との結合において、更に祖神と接着している。とすれば、郊の對象は帝でもあるわけで、前引作雒解の、設丘兆於南郊、以祀上帝や、後引禮運の、杞之郊也禹也云々、及び多少意味は異るが、禮記禮器に、因吉土以饗帝于郊とか、明堂位に、祀帝于郊とかいうのはそれであり、ついには孝經の、周公郊祀后稷、以配天とか、荀子禮論の、郊者幷百王於上天、而祭祀之也とかの如く、具體的な祖神を示すに到るのである。周禮には郊・禘の字面はともに見えないが、大司樂の圜丘の祭は王肅[101]もいう如く、郊に該當すると同時に上帝の祭の故に鄭注の如く禘でもある。そこで、本質的には禘を祖神的帝の祭祀、郊を自然的天のそれと一應規定できても、大宗伯に皇天上帝と連言する如く兩者通用すれば、兩祭また互用されるに到ったもので、魯語・祭法の禘・郊・宗・報はこの間の事情を示すものである[102]。禘・郊に關する聚訟は、要するに右以上に出るものではない。

さて、天の祭祀は禮を中心とする一般文獻において始めて王者の特權と規定される。禮記の曲禮・王制・禮運などに、天子祭天地、諸侯祭社稷などというのがそれで、禮運には更に魯の郊禘を非禮とするが、これは喪服小記・大傳の不王不禘とも相通ずるものである[103]。しかし、春秋經・傳には禘とともに、祈穀とはいえ卜郊が頻見する[104]。のみならず、禮運には孔子の語として、杞之郊也禹也、宋之郊也契也も見える。その內容に問題はあっても、郊祭たることに相違ない。そこで、禮運・大傳などとは逆に、明堂位・祭統には魯の郊社・嘗禘を周公の故の特禮とするが、これは王者の祭祀特權に對する融和のための經學的手段に過ぎず[105]、思想的には曲禮・王制などに後れるものである[106]。前述の徐王の祭などを併せ考えれば、かかる階級的差等禮制が後設のものであることはいうまでもない[107]。しからば、何故にかか

る規制が起ったかについては、種々の説明が可能であろうが、周末王威・王權伸張の必要性とともに、これと聯關するが、戰國末中央集權的國家意識の上昇につれて、支配者の身分と地位とを特殊化し、絕對化することによるものと考えられる。荀子禮論の王者天太祖というが如きそれで、この傾向は更に秦・漢帝國の成立とともに一層强化されたのである。このことは前引禮記諸篇が、たとい要素的には素樸なものを含んでいても、その編纂は要するに漢代である事實[108]が、何よりも雄辯に物語っている。そして、かかる權威化・絕對化の具體的な表現が、卽ち秦以來の封禪・郊祀を記した史記封禪書・漢書郊祀志である。兩者[109]とも尙書や禮記などを引いて堯以來の歷代諸王の祀天を記しているが、これ等は正にそれ等資料の秦・漢的性格を裏證するものである。しかして、これ等を通ずる思想的基盤は陰陽説と五行説とである[110]。王者の祭祀特權もこの頃の規制であろう。

結論

周禮大宗伯の天神の祭祀を列敍した、以禋祀祀皇天上帝云々の一文は王者の特權としての祀天の方法を述べたものであるが、かかる盛大な儀禮は既に强力な國家權力の存在を背景とするものである。大宗伯の編纂時代は明かでないが、右の下文に司中・司命や飌師・雨師など多分に巫術的な語が見えることから見れば、やはり秦・漢期のものであろう。これまで見てきたように、卜辭には帝の祭祀が見られず、金文や尙書にもその强度の帝・天信仰にも拘らず、これに對する儀禮は比較的稀薄である。それがかなり明確な表現をとるのは、郊禖信仰に本づき王者の神聖化を説く始祖説話であるが、その成立は西周後期であろう。これを契機として、至上神と祖神との結合が見られるが、これは卜辭上帝・帝の傳統を繼ぐものでもある。后稷肇祀の對象は正にかかる上帝であったであろう。さらに、禮を中心と

する文獻時代に入ると、郊天配祀が王者の特權となるが、このばあいでも對象神の複合性は繼續され、禘・郊の同用が見られる。至上神と祖神との結合の根底には、天と人との連續觀が一般的に考えられるが、かかる傾向は戰國末から秦・漢にかけての陰陽説や五行説の影響による宗教の哲學化とともに更に强化された。その社會的背景には秦・漢の絶對國家があったのであるが、その具體的方策が封禪や郊祀である。

かかる天人合一觀は古代中國宗教の凡ゆる分野を通して看取されるが、同時に帝・天が周以後において政治・道德の原理となったことと相俟って、一般文化をも基本的に支配したものと考えられる。しかし、一方からいえば、これは宗教の稀薄化でもあって、古代中國宗教の非超越性や現實主義的傾向、ひいてはその反宗教性という自己矛盾を露呈するものでもある。中國宗教のかかる基本性格は何處にその根據を求むべきかは、改めて檢討すべき根本問題であろう。

註

1 本書「文獻所見の祀天儀禮序說」㊤㊦。

2 本書「釋帝・天」「續釋帝・天」「古代中國における靈鬼觀念の成立」"Ancestor Worship and Nature Worship in Ancient China." Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo, 1960. 等。なお、一般に至上神の存在が決して一神觀を意味するものでないことは、棚瀨襄爾氏などの指摘の通りである（『民族宗教の研究』一六三頁以下）。

3 胡厚宣「殷代之天神崇拜」『甲骨學商史論叢』初集第二册、「殷卜辭中的上帝和王帝」上・下『歷史研究』一九五九、九・一〇。陳夢家『殷虛卜辭綜述』五六一頁以下など。

4 陳氏、仝上書、五八〇頁。

5 胡氏、前揭第二論文。

6 董氏『中國古代文化的認識』二〇頁。胡氏、前揭第一論文、六葉。陳氏、前揭書、五八〇頁。

7 島氏『殷墟卜辭研究』一七七頁以下。

8 貝塚茂樹氏『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字』本文篇、一五六・一六一頁など。

9 拙稿「殷虛書契後編釋文」四・五『甲骨學』第八號・九號。後に拙著『殷虛書契後編釋文稿』收。

10 拙稿「殷の至上神は祀られたか」『宗教研究』第一七四號（報告）。赤塚氏は□を丁で庭——祭庭の原字とする（『甲骨學』第九號、一四六頁）が、また同音假借によるもので賛成しかねる。私見では「賓于□」のばあいは頻見の祖神の名、「祖甲□其牢」等は丁日とすること、通說の通りである（『甲骨學』第九號、一五三頁）。

11 赤塚氏『稿本殷金文考釋』一頁以下。

12 胡氏、前揭第二論文下、前揭誌一九五九・一〇、九一頁。

13 魯氏「殷契新詮之六」『師範大學國文研究所講義』五七—八頁。高去尋「殷虛出土的牛距骨刻辭」『中國考古學報』第四册、一七九頁に張氏の說が見える。

14 赤塚氏、前揭書、一三頁。

15 陳氏、前揭書、五七三頁。

16 胡氏、前揭第二論文下、前揭誌一九五九・一〇、八九頁。島氏、前揭書、二〇一頁。

17 陳氏、前揭書、五八七頁。

18 本書「四方百物考」、參照。

19 島氏、前揭書、二〇二頁。

20 島氏、前揭書、二〇一頁。祭名の帝は原則的には朿に作るが、赤塚氏は丁字形の木主に左右から支えの木を添えて、繩で締める會意字と見る（「甲骨文に見える『土』について」『高田眞治博士古稀紀念論集』九頁）が、被祭神の朿と原理的に異るものでなく、その別體であろう。その形象については諸說があるが、今日なお定說を見ない。穴澤辰雄氏「經書の天・帝觀」『秋田大學學藝學部研究紀要』第一三集、本書「釋帝・天」參照。

21 胡氏、前揭第一論文、六葉。

22・23 棚瀨襄爾氏『民族宗教の研究』二〇六頁以下。

24 本書「釋帝・天」、參照。ただ、天亡段の、天亡尤を赤塚氏が「天、尤むる亡し」と解する（「西周初期金文考釋」㈡『甲骨學』第八號、九七頁）は賛成し難く、陳夢家（「西周銅器斷代」㈠『考古學報』第九册、一五一頁）や白川氏（「大豐段の時代」『立命館文學』二・一九六二、一一八頁、『金文通釋』一、一六頁）等が天亡尤王——天亡（人名）王を尤（たす）く——とするのが正しい。その說は劉心源（『奇觚室吉金文述』卷四、一一—一二葉）に始まる。

25 郭沫若「傳統思想考」『金文叢攷』、參照。郭氏の示例のほかにも後引の周公段など數多いが、中でも、穆々朕文祖師華父、……肆克昏于皇天、琠于上下（大克鼎厲王）の如きは、昏の意味が友（郭氏、仝上書、二五八葉）であると稽（吳闓生『吉金文錄』卷一、一八葉）であるとを問わず、王臣と天との直接關係を示すものとして興味深い。

26 啻を禘とすることは金文學者に異論ない。吳闓生、前揭書卷四、一二葉。陳夢家、前揭論文㈥、前揭誌一九五六・四、八七頁など、參照。

27 吳氏、前揭書卷三、五葉、參照。

28 陳氏、前揭論文㈥、前揭誌、一一二頁。

29 吳氏、前揭書卷四、一二葉。啻はこのほかに啻官（師虎段、恭王　師酉段、懿王）の如く、嫡—承襲の意にも用いられている（陳氏、前揭論文㈥、前揭誌、九三頁）。

30 陳夢家『殷虛卜辭綜述』四〇八・四三五頁。

31 用牲于京宮、用牲于康宮、用牲于王（令方彝成王）、有嬰莽祀（大盂鼎康王）、用孝用亯、于我皇且文考（曾伯霖簠、鄀）、用亯孝于厥皇且、于厥皇考（鄀公敄人段、鄀）、吕彝（旅）吕嘗、保又齊邦（陳侯午錞、齊）、用禪、追孝于皇孝亘仲（虢姜段、虢）、祗敬橋祀（鄭侯載段、鄭）、虔敬朕祀、……吕邵朕皇且（秦公段、秦）等がある。このうち、大盂鼎の嬰を郭沫若は祟とする（『兩周金文辭大系考釋』三三葉）。祟は即ち祀天の燔柴であるが、字形遙かに異って賛成し難い。なお、王大禴于宗周（臣辰盉成王）の禴を郭氏は禴祭とする（仝上書、三二葉）が、陳夢家（前揭論文㈡、前揭誌第一〇册、九〇頁）に從い、和會の意と見るべきである。その他の祭祀として、遘于四方、造王大祀、祼于周（保卣成王）、彝于宗周（獻侯鼎成王）、彝于成周（盂爵成王）、造王各莽京、彰祀（麥尊康王）、登于宗周（郭伯馭段、不詳）等がある。

32 郭氏『傳統思想考』、參照。

33 嚴の字義については、本書「魂魄考」、參照。

34 白川氏、前揭論文、前揭誌、一一九頁。

35 白川氏、前揭書一、一四—五頁。

36 『逸周書』に「明堂解」の一篇が見えるが、その編纂期は問題であり、また、殷墟建築基址を『考工記』「匠人」所見の明堂と關聯させる石璋如の見解（「殷代地上建築復原之一例」『國立中央研究院院刊』第一輯）もあるが、今日の段階では試論の域を出ず、その測定が不動のものとも考えられない。

37 本書「文獻所見の祀天儀禮序說」㊤、參照。

38 白川氏、前揭書一、一四頁。文字の互用によって天室とする說は古く徐仲舒あたり（「再論小屯與仰韶」『安陽發掘報告』第三期、五四三頁）にも見られ、島氏も同樣である（『殷墟卜辭研究』二一六頁以下）が、その非は赤塚氏の反論（前揭論文、前揭誌、九四—五頁）の通りである。

39 赤塚氏、前揭論文、前揭誌、一一八—九頁。

40 白川氏、前揭書一、二〇頁。陳夢家は周公段の上下帝を上下で句切り、帝を下句に屬する（前揭論文㈢、前揭誌、一九五

六・一、七四頁）が、今、郭氏說（『兩周金文辭大系考釋』三九葉）に從う。

41　赤塚氏、前揭論文、前揭誌、一一八―九頁。

42　郭氏『兩周金文辭大系考釋』一六二葉。吳闓生、前揭書卷四、三四葉など。

43　郭氏「傳統思想考」七葉。

44　25、參照。

45　堯典の、厥民析と因・彝・隩とト辭の四方神名とがほぼ一致することは、胡厚宣（「甲骨文四方風名考證」『甲骨學商史論叢』初集第二册）や楊樹達（「甲骨文中之四方神名與風名」『積微居甲文說』）陳夢家（『殷虛卜辭綜述』五九〇頁）等の指摘するところであるが、董氏は更に堯典の天文曆法を堯時の天象とする（「堯典天文曆法新證」『淸華學報』新第一卷 第二期）。董氏の曆學については學界にも異論があるようで（藪內淸氏「殷曆に關する二、三の問題」『東洋史硏究』第一〇卷 第二號 陳楚光『破殷曆譜』等）、そのままにはうけ入れ難い。

46　本書「告祭考」、參照。

47　『史記』「封禪書」や『漢書』「郊祀志」等に、「尙書曰」とか「虞書曰」として右の文が引かれているが、これは逆にこれ等文獻との聯繫を暴露するものである。

48　『墨子』「兼愛」下篇引。『論語』「堯曰」篇には、敢昭告于皇々后帝に作る。

49　このほか、佚「太誓」に武王のことを述べた、出涘以燎がある。注釋家は燎を燔柴とする（王先謙『尙書孔傳參正』卷三五、四葉）が、「武成」、燎于周廟が示す如く必ずしも祀天とは限らぬ。「太誓」には別に、紂夷處、不肯事上帝鬼神も見える。

50　朱氏『逸周書集訓校釋』卷四、八葉『續經解』本。

51　孫星衍『尙書今古文注疏』卷一八、四葉など。この注解が、『禮記』「郊特牲」の、帝牛不吉、以爲稷牛に本づくことはいうまでもない。

52　陳氏、「西周銅器斷代」㈡『考古學報』第一〇册、九〇頁。

53　白川氏、『金文通釋』六、二九九頁。

54　楊筠如『尙書覈詁』七七葉。白川氏、仝上書、仝頁。『漢書』「郊祀志」下にも、昔者、周文武郊於豐鄗、成王郊於雒邑とあり、『禮記』「祭法」の祭天・祭地を引いて南郊の天位を定め、北郊の陰位に就くことを述べて、更に「召誥」の本文を引用している。楊氏はこれに本づいて、郊を天地の郊祀と見ている。『漢志』は陰陽說による漢代的解說であるが、郊の解釋が一定不變のものでなかったことを示すものと見得るであろう。

55　王氏、前揭書卷二一、八葉など。

56　前節に引いた郭伯尌毁の、賁于宗周を、吳闓生は、燔于圖室、燔燎以祭と解する（『吉金文錄』卷三、二二葉）が、これは祖廟の祭をいうものである。

57　楊氏、前揭書八五葉。

58　この元祀について、楊筠如は祭天改元の大禮と見る（前揭書、八二葉）。白川氏もほぼ同說である（「尙書洛誥解」『說林』第三卷第八號、一八頁）。孫星衍は功臣配食の禮とし（前揭書卷一九、五葉）、加藤常賢氏は功の大小によって大なる者に大祀を行うとする（『眞古文尙書集釋』一二三頁）。大祀とするのが適當である。拙譯註『尙書』三六九頁、參照。

59　白川氏、前揭論文、前揭誌、二〇頁。

60　白川氏は「召誥」、以庶殷攻位于洛汭の位を卽位の場所と解するが、必ずしも狹い意味に解する必要はなく、方位とも邑位・宮位とも見ることができよう（孫星衍、前揭書卷一八、三―四葉、參照）。

61　「世俘解」と「武成」とに同文の多いことは、朱右曾（前揭書仝卷、六葉）の指摘する通りである。

62　臣辰盉の禴が祭祀でないことは前に述べたが、郭沫若は前引、郾侯載毁の祇敬禴祀の禴を禴祭とする（『兩周金文辭大系考釋』二二七葉）。しかし、古韻同部による互通論で、從い難い。

63　朱右曾、前揭書仝卷、八葉。顧頡剛は「明堂位」や『孝經』の明堂上帝の祀と見るが、周廟で行われ、郊天ではないとする（『文史』第二輯、一九頁）。郭氏說は「釋𩛥言」『甲骨文字硏究』。

64　天位の語は『詩』「大明」にも見えるが、天子の位の意味である。『韓詩外傳』は天謂に作り、白川氏は位を動詞に讀む（『稿本詩經硏究』「解釋篇」二二五頁）。

65　瀧川龜太郎『史記會注考證』卷四、三四葉。

66　農星はもと日月・星辰に作る。王念孫（『逸周書雜誌』）に從って農星に改める。

67　朱氏、前揭書卷五、九葉。

68・69　林氏「逸周書考」『支那上代之硏究』三〇〇・三〇二頁。

70　陳奐は畝を下句に屬し上の攸を衍字と見る（『詩毛氏傳疏』卷二四、二葉『續經解』本）が、攸介攸止は甫田にもあるので、衍字說には從い難い。

71　白川靜氏『稿本詩經硏究』「通論篇」一九九・二〇四頁。

72　出石誠彥氏「上代支那の異常出生說話について」『支那神話傳說の硏究』、小林太市郎氏「高禖考」『支那學』第一〇卷特別號、陳夢家「高禖郊社祖廟通考」『淸華學報』第一二卷 第三期、郭沫若「釋祖妣」『甲骨文字硏究』、鄭振鐸「玄鳥篇」『湯禱篇』、水上靜夫氏「酸果傳說起原攷」『日本中國學會報』第五など。

73　聞氏「姜嫄履大人跡考」『神話與詩』（『聞一多全集』選刊之二）七三・七五頁。

74　白川氏、前揭書、前揭篇、二〇〇―一頁。

75　小林氏、前揭論文六―七頁。

76　本書「高禖信仰の成立」、參照。

77　毛傳は帝を高辛氏之帝とし、鄭箋は上帝とするが、毛傳も、從於帝而見于天というから、結局天との聯關を認めるものである。

78　戴氏『毛鄭詩考正』卷二、三葉『經解』本。

79　陳氏、前揭書卷二六、八葉。

80　李氏『毛詩紬義』卷二二、六葉。胡氏『毛詩後箋』卷二六、一〇葉。林氏『詩經通解』卷二六、二葉。

81　白川氏、前揭書、前揭篇、一九八頁。

82　「生民」の、克禋克祀、后稷肇祀と「思文」等の后稷配天との間には、宗敎史的に距離があることを見逭してならぬ。右句の順序に發展したものと考えられる。

83　白川氏も生民說話の歌謠化を西周後期前半とする見方を是認している（前揭書、前揭篇、二〇四頁）。

84　陳氏、前揭書、卷二九、一三葉。

85　郭氏「由周代農事詩論到周代社會」『靑銅時代』九七頁。

86　白川氏、前揭書、前揭篇、二八〇・二九三頁。

87　林義光は「噫嘻」「雲漢」ともに昭格を劭格と讀んで黽勉の意と見る（前揭書卷二五、一三葉）が、かかる解釋も可能である。

88　單行本だけでも、毛奇齡―『郊社禘祫問』、程廷祚―『禘祫辨誤』、惠棟―『禘說』、胡匡衷―『禘祫問答』、孔廣森―『禘祫觽解篇』、胡培翬―『禘祫答問』等があり、そのほか、崔述の『經傳禘祀通考』（『崔東壁遺書』）や金鶚の「禘祭考」（『求古錄禮說』卷七）がある。

89　卜辭求雨祭の烝を郊祭の祖字と見る王襄・島邦男氏などの說の非は既に指摘した通りである（本書「告祭考」、參照）。

90　『詩』「出車」の、我出我車、于彼郊矣など。

91　『春秋』閔公二年・僖公八年、『左傳』昭公十五年（二條）。その他、禘樂（襄公十年）禘祀（同十六年）の語も見える。

92　惠氏、前揭書卷一、一葉『續經解』本。

93　崔氏、前揭篇、前揭書第八册（排印本）、五二頁。

94 金鶚、前掲書卷七、六葉。このことが清儒反王肅派の一根據となっている。

95 『禮記』「郊特牲」疏引『聖證論』、『魏書』「禮志」等。

96 かくて、禘は「周語」—禘郊之事、則有全烝や「楚語」—郊禘不過繭栗の如く郊と連言されるに到ったが、『禮記』では「祭統」—莫重於禘嘗や「中庸」—禘嘗之禮のように、嘗と連言されている。後者はやはり禘の本質を示している。

97 禘の字義については、ほかに『説文』の諦祭説や賈逵（左傳閔公二年注）の遞説などがあるが、何れも音訓であって、原義ではない。

98 鄭玄は『周禮』「大司樂」注では禘に天神のほか、地祇・人鬼をも含めて大祭としている。

99 何休（『公羊傳』僖公三一年解詁）は郊を天人交接とするが、また音訓に過ぎない。

100 本書「釋帝・天」、參照。

101 王氏、「郊特牲」疏引「難鄭」。

102 『魯語』「祭法」では、これ等諸祭の對象は祖先神であるから、鄭注の配祀説は適解でないが、文・武以外の祖神が上帝的性格の包有者である點において、祀天と祭祖との複合性がある。

103 『公羊傳』僖公三一年にも、天子祭天、諸侯祭土とあり、『荀子』「禮論」にも、郊止乎天子、而社至於諸侯、道及士大夫といっている。なお、「禮運」、魯郊禘非禮について、崔述は「喪服小記」の誤解に本づくもので、魯禘の禮法が天子と同様であるのを斥けるのであり、禘を天子の專禮とするのでないと見る（前掲書、五一—二頁）。『春秋』經・傳の禘からいえば崔氏説も理解できるが、それにしても、王者の特權意識を否定できない。

104 『春秋』僖公三十一年・宣公三年・成公七年・十年・十七年・襄公七年・十一年・定公十五年・哀公元年など。

105 『論語』「八佾」の、禘自既灌而往者、吾不欲觀之矣や、或問禘之説、子曰、不知也云々は崔述（前掲書、三五—六頁）に從い、魯の、僭禘をいうのでなく、その禮法に天子を僭するものと見るのが適當であろう。

106 「明堂位」は清儒の間でも問題の篇となっているが、王莽の時まで下げ得られよう（王夢鷗「小戴禮記考源」、參照）。

107 『墨子』「天志」上に禹湯文武が上帝鬼神を祭祀したこと（「天志」下には上帝・山川鬼神に作る）や、國家治れば天鬼を祭祀すべきことをいっており、「明鬼」下には天鬼と山水の鬼とを列敍して、これ等に對する祭祀を敬愼すべしとし、更に「貴義」に、大人爲酒醴・粢盛、以祭上帝鬼神の語が見えるが、皆王者の特權としているのではなく、墨子宗教の素樸性から見て、寧ろ祭天の一般性を示すものといえよう。『墨子』諸篇と同じく成立時代に問題はあるが、『列子』「説符」に、宋人の家の黒犢が白犢を生んだ時、孔子が上帝に薦めよといったことが見える。勿論説話であろうが、『孟子』「離婁」下の、雖有悪人、齊戒沐浴、則可以祀上帝とともに、上帝は神一般を指すものであろう。

108 『禮記』諸篇の成立については、別稿「三禮の文獻批判」（未刊）に詳説する。

109 封禪が單なる祀天禮ではなく、巫術的・神僊的など種々の宗教的要素を帶有することは明瞭である（木村英一氏「封禪思想の成立」『支那學』第一一卷 第二號、福永光司氏「封禪思想の成立」『東方宗教』第六・七號、參照）が、前代からの祀天禮の繼承に成ることに相違はない。

110 「祭統」の、禘者陽之盛也とか、「祭法」に、燔柴於泰壇、祭天也、瘞埋於泰折、祭地也とかいうのは、この間の事情を示すものである。五行思想については、「封禪書」「郊祀志」に認められる。

111 拙稿「古代支那思想の宗教性と反宗教性」『宗教研究』第一六六號（報告）、參照。なおかかる問題については、栗田直躬氏「上代シナの典籍に見える『自然』と天」『フィロソヒヤ』第二二號などが參考となる。

追記

1 尚書金滕篇、王出郊の郊を、孫星衍（『尚書今古文注疏』）等は郊祭と解するが「郊に出づ」と讀むべきことについては、拙譯註『尚書』二七二頁、參照。

2 詩・書に見える配天や配上帝が必ずしも天や上帝の祭祀を意味しないことについては、本書「配天考」、參照。

3 禋祀の例として本文に擧げた詩維清の肇禋について、高亨は肇西土が轉寫の際に誤って合せて垔となり、後人がまた示旁を加えたもので、肇は肁の假借、西土を開闢する意と見る（「周頌考釋」上『中華文史論叢』第四輯、八三頁）。傾聽すべき見解である。

4 一九六三年、陝西省寶鷄市から出土した成王期の狪尊に隹（唯）王初鄭（遷）宅于成周、復亩（禀）珷（武）王豐（禮）禈（福）自天、……則廷（筳）告于天曰、……の語が見える。貝塚茂樹氏は「落成にさいして天を祭る儀式は武王の禮にならった」と解する（『中國古代の再發見』一六一頁）が、唐蘭は天は天室（大豐殷に見える）、廷は筳で竹を折ってトすること、結局天へのト告と解し（「狪尊銘文解釋」『文物』一九七六年第一期、六三頁）、馬承源も天は具體的な地點で、唐氏同樣、天室と解する（「何尊銘文初釋」仝上、六五頁）。馬氏は天への告祭と譯する（仝上、九三頁）が、何れにしても直ちに天の正祭とは解されないようである。

文獻所見の祀天儀禮序説（上）

——禘祭の經説史的考察——

私は前に古代中國における至上神儀禮の推移を宗教史的に考察して、上帝や天の祭祀が一般に考えられるほど古いものではなく、早くても西周後期あたりからであろうという假説を提出するとともに、それが秦・漢帝國に到って王者の特權となるまでの過程を概觀したが[1]、その際、文獻については書・詩を中心とする概括的考察に止めた。續いて、別論で、至上神の觀念が陰陽説の影響などで次第に觀念化し抽象化して秦・漢に及んだ經緯を明かにした[2]。後論は信仰對象の、前論は儀禮の、それぞれ變遷を迹づけんとしたものである。そこで、本論ではまだ言及していない書・詩以外の文獻の至上神儀禮を檢討することによって、帝・天思想の分化的發展と、これに對する儀禮の變遷とを概見せんとするものである。ただ、文獻の天の祭祀となると、非常な廣範圍に亙るのであるが、ここでは第一次資料ともいうべき禮關係記述を中心とする基本的事項の學説史的概觀に止めざるを得ない。しかして、これ等の記述を繞る經説といっても、周知の如く枚擧に遑がない。古今の禮をいう者にして禘・郊の問題に及ばぬ者はないといっても過言でない。紛々たる經説を一一とりあげて批判するのは、洵に煩に堪えないことであり、またその必要も認めないので、代表的な二三に限ることを豫め諒とせられたい。

㈠

天神に対する祭祀の総括的紋述としては、㈠周禮大宗伯があるが、そこに示された天神は昊天上帝・日月星辰・司中司命・飌師雨師である。廣義の天神はこれ等の諸神を含むわけであるが[3]、通例はその昊天上帝に限られる。ところで、昊天上帝というのは書・詩などの比較的古い文獻には見えない表現であるが、今少し周禮について見ると、㈡王大旅上帝、則張氈案、設皇邸（掌次）、㈢國有大故、則旅上帝及四望（大宗伯）、㈣四圭有邸、以祀天、旅上帝（典瑞）、㈤祀昊天上帝、則服大裘而冕（司服）、㈥旅于上帝、則共其金版（職金）、㈦類上帝（大祝）、㈧類造上帝（肆師）等のように、上帝や天をいうものとともに、㈨祀五帝、則掌百官之誓戒（大宰）、㈩朝日、祀五帝、則張大次・小次（掌次）、(十一)祀五帝、奉牛牲（大司徒）、(十二)祀五帝、則繫于牢（充人）、(十三)兆五帝于四郊（小宗伯）、(十四)（㈤に續いて）祀五帝、亦如之（司服）、(十五)若禋祀五帝、則戒之日、涖誓百官（大司寇）、(十六)凡禋祀五帝、實鑊水（小司寇）、(十七)祀五帝、則沃尸（士師）等に五帝の祭祀が見えて昊天上帝と同じく禋祀の對象ともなっているから、また天神に屬することが判る。そしてこのばあい、天は單言されても帝は單言されないことに氣づくと同時に、儀禮の名稱は禋祀のほか、祀・旅・類・造または兆などで、一般に天神の祭祀とされる郊や禘は周禮には一見しないことが判る。このことは頗る異とすべきであるが今暫く措いて、禮記を見ると、昊天上帝は月令に見えるだけであり、上帝は、㈠類于上帝（王制）、㈡天子乃以元日祈穀于上帝（月令）、㈢五者備當、上帝其饗（月令）、㈣治其麻絲、以爲布帛、以養生送死、以事鬼神上帝（禮運）、㈤魯人將事於上帝、必先有事於頖宮（禮器）、㈥萬物本乎天、人本乎祖、此所以配上帝也（郊特牲）、㈦柴於上帝、祈於社（大傳）、㈧正月日至、可以有事於上帝（雜記下）、㈨郊社之禮、所以事上帝（中庸）、㈩粢盛・秬鬯、以事上帝（表記）、(十一)克配上帝（大學）等の如く、祭祀を享けているが、五帝は月令の四時分祀のほかは、五帝憲養氣體、而不乞言（內則）とか、五帝殊時、不相沿樂（樂記）の語は見えても、直接祭祀の對象とはなっていない。一方、帝は、㈠是月也、大饗帝（月令）、㈡祭帝於郊、所以定天位也（禮運）、㈢祀帝於郊、敬之至也（禮器）、㈣饗帝於郊、而風雨節、寒暑時（禮器）、㈤大旅具矣、不足以饗帝（禮器）、㈥天子牲孕、弗食也、祭帝弗用也（郊特牲）、㈦祀帝于郊（明堂位）等の如く單言されるし、また禘・郊の語も郊特牲・喪服小記・大傳・祭法などに頻見する。例文繁多に亙ったが、周禮・禮記間に見られる記述の相違は、兩文獻の編輯者やその時期・方法などの不同を示唆すると同時に、書・詩などの比較的素樸な敬天思想から見るとき、そこに格段の進展が窺われる。

周禮では昊天上帝と五帝とのばあいは禋祀または祀となっているが、上帝には旅または類・造である。そこで、禋祀・祀と旅などとの關係如何ということになるが、掌次では㈡旅上帝と㈩祀五帝とが明かに區別されていて、㈢によると、旅は國に大故ある時の儀禮となっている。しからば、旅は常祭でなく、所謂る告祭であって類・造などと同範疇に屬する[4]。㈢の鄭玄注に、旅陳也、陳其祭事以祈焉、禮不如祀之備也というのはそれである[5]。既に、祀と旅とが區別さるべきであれば、上帝と五帝とも差別されねばならぬわけで、鄭玄が㈢と㈣との上帝を五帝と解するのは[6]、孫詒讓も指摘する如く、贊成し難い。孫氏は昊天と上帝・五帝とを三分すべきことを主張する。すなわち、禮器に、大饗之禮、不足以大旅、大旅具矣、不足以饗帝とあるが、鄭注は大旅を五帝の祭、饗帝を祭天と解している。この饗帝は卽ち大司樂の圜丘の祭であるが、大旅が饗帝のつぎにあることから見ると、旅上帝は祭天圜丘でない。禮器注が大旅を五帝の祭とするのは周禮㈢㈣の注も同樣であるが、掌次では前述のように㈡と㈩と區別されているから、上帝と五帝とは別とする[7]。しからば、帝と天との關係はというに、孫氏は「兩者互稱するけれども、周禮では區別が確立している、卽ち昊天は圜丘の祀天の對象をいい、上帝は南郊受命の帝の祭の對象を指す、この受命帝は五帝中で最も尊いが、昊天よりは卑い」と論じている[8]。鄭玄は上帝と五帝とを同視するほか、周禮㈣の祀天も尊異の意の同言と見る。また、鄭衆も㈣の上帝を玄天と解する。孫氏は前述の三分説から二鄭をともに斥けて、上帝を受命帝――周にあっては蒼帝と見るのであるが[9]、上帝が受命五帝の一を尊異するに過ぎぬのであれば、二者の差別も絶對的なものではないこととなろう。孫氏が「夏正上帝の郊祀と五時迎氣の五帝の祭とはともに四圭有邸を用いるが、㈣の上帝旅祭は非常の祭を擧げて常祀を示し、受命帝を擧げて五帝を晐ねた省文互見の例である」というのは[10]、卽ちその差別の相對性を露呈したものである。また、周禮には㈣に天を單言するほか、昊天あるいは皇天の單言は一見しないことも、孫氏の段階説を弱めるものの如くである。のみならず、禮器の旅と饗との關係から「旅上帝」と「饗帝」とを差別するのは可としても、鄭注が祭天とするのが上帝と區別する意味の昊天を指すのか疑問であり、寧ろ旅祭と饗祭との別を述べたものと解するのが適當であろう。根本的には編輯の過程を異にする周禮と禮記との同一用語が必ず同一概念であるか――一般的には肯定されようが、かかる多樣な表現形式のばあい――問題であって、こんなところに、傳統的經學の限界が存するといっても、敢て過言ではあるまい。ただ、孫氏が上帝と五帝とを差等するのは、五帝の內容如何に拘らず、その後出性から見ても結論的に誤りではなく、寧ろ當然といわねばならぬ。

ところで、大宗伯の昊天上帝とは一たい何を指すか、昊天と上帝との二神か、それとも何れかの一神か。これについて、鄭玄は冬至圜丘に祀る天皇上帝と注し、五帝を祀るにも日月・星辰と同樣に實柴の禮を用いると附け加えている。「天皇」は經傳には見えない用語で頗る道敎的表現であるが、要するに最高の天神であろう。禮記月令季夏にも「皇天上帝」が見えるが、鄭玄は皇天と上帝とを分けて、前者を冬至に圜丘に祭る北辰耀魄寶、後者を大微五帝とする。また、同じく孟春の上帝も大微の帝と見る。漢代では後述の如く皇天と昊天とは區別されたようであるが、上帝と連言される時には同義と見てさし支えない。結局、月令注は皇天と上帝とを分析的に見たもの、大宗伯注は包括的に解したものと思われるが、典瑞注にも上帝を五帝とするところから見れば、月令注が鄭玄の眞意であろう。すなわち、昊（皇）天と對すれば上帝は五帝を指すものと考えたのであろうが、周禮の經文に徴しても甚だ不徹底といわねばならず、寧ろ大宗伯についても昊天と上帝との二神とする孫詒讓の方が徹底している。ただ、分析的にかく二分しなくとも、方苞[11]のように五帝をも含むものと解するのが適切であろう。

一方、天の名號については、古文説と今文説との間に論爭があり、鄭玄と王肅、及びその後學の間に六天説と一天説との論難が存することは周知の通りであるが、その詳細に及ぶ餘裕はないので、概略だけを見ることとする。今文説は皇天を天の總括的名稱、昊天・蒼天・旻天・上天を四時の名稱とする。これに對して、古文説は皇天と昊天とを並列的に見て、抽象的意義の差別に過ぎぬと見る[12]。爾雅釋天は今文説と同じであるが、鄭玄は爾雅が孔子の門人の作との理由でこれに從い、古文説に對しては、六經における天の名稱は主觀的心情から名づけられることが多いとする。このばあい、爾雅の四時説には白虎通四時篇にいう如く二通りがあるが[13]、何れにしても天を四時に配當する點に變りはない。ところで、詩黍離の毛傳は古文説と全く同じである。孫詒讓は大宗伯の昊天は月令では皇天となっているが東方の帝ではなく、また冬至にも祀られているというわけで、毛傳及び古文説を正當とするが[14]、これ等紛々たる論爭は、要するに漢儒一流の差別主義のしからせるところ、「昊」「皇」二字、同音同義である以上、結局同一としなければならぬ。金鶚は、緯書説に本づく鄭玄の北辰耀魄寶説を斥けて、合而言之、曰昊天上帝、或言皇天上帝、分而言之、曰昊天、曰上帝、或曰皇天、或單言天、單言帝、一也、要不可以星象爲天[15]といっている。原則論としては金氏の所説の通りであるが、既に周禮に天・上帝・五帝の段階的差等が見られ、鄭玄の讖緯説に本づく星辰説も、天文曆數の發展などを基盤とする時代思想の所産であって、天觀念の進展を示すものと見るべく、一概に斥けるのは歴史的變遷を無視するものといわねばならぬ。かかる發展過程を辿ることこそ宗教史的に重要であり、かつ興味の存するところであるが、このことは別に讓り、これと關係した今一つの經學史上の問題である六天説と一天説とを瞥見しておく。

㈡

鄭玄は天に六天あり、圜丘と郊と各々異るとするのに對して、王肅は天體は一つであり、圜丘と郊とは一と説く。[16] この兩説を繞って、その後學及び後代禮學者の間に紛論を展開しているが、これがまた禘・郊の問題とも關聯して複雜な樣相を呈している。[17] 鄭氏の六天とは上帝と五帝とであり、小宗伯注によれば、蒼帝靈威仰・赤帝赤熛怒・黃帝含樞紐・白帝白招拒・黑帝汁光紀の所謂る感生帝で、これに大昊・炎帝・黃帝・少昊・顓頊の五人帝を配食するものと見る。そして、上帝は前述の如く北辰耀魄寶である。一見明瞭な如く、鄭説は緯説に本づくものである。一方、王肅は五帝は上帝の補佐である五行の神で賈逵・馬融と同樣、五人帝と考えたものの如くである。[18] 鄭説を擁護する者に弟子の馬昭があり、王説を固守する者に張融がある。程子・朱子・楊復・馬端臨など宋・元の學者は多く王肅の立場をとっているが、[19] 清朝學者はまた兩説に分れる。その中の鄭氏派の主張を聞いてみよう。

孫星衍は六天説及び感生帝説に從う者であるが、そのいうところはつぎの通りである。(1)王肅は五帝を五人帝とするが、周禮司服によれば昊天上帝の祭服は大裘と冕とで、五帝を祀るのも同樣である。もし、五帝が南郊に配祀されるのでないなら、夏正正月以外に防寒の服である大裘を着用するはずはない。(2)五帝を五時迎氣の五人帝とすれば、春の大蜡にのみ裘を用いることとなり、司服と矛盾する。(3)そもそも、五天帝説は鄭玄に始まるのではなく、また緯書のみに出るものでもない。史記封禪書によれば、秦の襄公が白帝を、宣公が青帝を、靈公が黃帝・炎帝を、そして漢の高祖が黑帝を祀っているから、五色の帝は周から存したのである。(4)趙匡などは緯書を漢の哀・平の間に出るとするが、史記魏世家に秦讖を、淮南子に讖書をいい、齊の桓公が九河を築いたのも緯書に出ている。[20] (5)感生帝説についても、詩長發の帝立子生商や玄王桓撥などはその經文に見えるものであるが、論語引湯誓の、予小子履、敢告于皇々后帝は、夏の郊に玄牡を以て感生黑帝を祀ること、周郊に蒼牲を以て蒼帝を祀ると同樣である。さらに、感生帝説は鄭玄に始まるのでなく、春秋繁露に、天將授文王、主地法文而王祖、錫姓姫氏というのは、姜嫄が天の跡を履んで后稷を生んだことをいうのである。[21] 孫氏はかくて、王肅の反感生帝論を斥けるのであるが、右のうち、(1)(2)の司服に本づく駁説は、大裘が多にしか着用できないというのが理由のようである。しかし、これは餘りにも固定的な見解で、孫詒讓も、夏・秋及中央所祀三帝、皆非服裘之時、則亦唯被襲袞而已、經云五帝、渾擧之辭耳という如く、[22] 多至の郊祀を代表的にいったに過ぎぬ。したがって、これによって五帝が五人帝ではないというわけにはゆかない。(3)―(5)は讖緯や感生帝説が必ずしも後出の所産でないことを立證して鄭説を擁護したものであるが、(3)史記封禪書の五色帝は五行説流行後、即ち早くとも戰國頃からの出現であろうし、(4)讖緯説が同樣、戰國末を溯らぬ――寧ろ秦・漢の所産である――ことに疑問の餘地はないであろう。長發や湯誓の玄王や玄牡を五色の黑帝・黑牡と解する鄭箋・僞孔傳の説も問題であるが、もしかかる解經が正しいというのなら、それは逆にこれ等資料の晩出を露呈するものといわねばならぬ。感生説話の出現は比較的早いにしても、[23] それを五色帝に關聯づける鄭玄の詩解釋が古意を得たものとも考えられぬ。かく見て來ると、孫氏の論も全面的には賛成し難いが、ただ五帝説・感生帝説などは素樸な宗教現象ではないとしても、それぞれに由來するところがあるわけで、鄭玄の獨斷ではない。このことは何れ論證する機會があるであろう。

孫氏のほかに、鄭玄のいう上帝と五帝との名――耀魄寶・靈威仰など――は皆帝の在所、即ち六天府を指すもので、六天の名そのものではなく、したがってこれ等を六天の名とする王肅の反論は見當はずれであるとする兪正燮[24]の説などがあるが、これ等二氏の如く、どちらかといえば傳統的な經學感情からの駁王論は清朝學者においては寧ろ少く、多くの人は王肅に左祖して一天説をとっていて、たとえば金鶚の如きは、鄭氏の緯説による立論を怪妄據るに足らずと斥けている。[25]

思うに、六天説・一天説の論争は經學史上の問題として把握さるべきであろう。經典の解釋として兩説を見たばあい、一天説が早義であることはいうまでもない。孫・兪氏などの辯明に拘らず、緯説に立脚する鄭玄の五帝説が書・詩の注解として適切でないのは、疑うべからざる事實である。しかしこのばあいも、昊天上帝が一か二かの問題と同樣、發展的に見るべきであって、もともと至上一神であった上帝や天が、宗教思想の進展と相俟って多元化したものと解するのが至當である。かかる變遷の基盤には春秋あたりから漸次に時代思潮となった陰陽五行説や、それから更に發展した秦・漢の讖緯説が考えられる。さしあたり、五帝説については、それが五人帝であろうと五天帝であろうと、五行思想との必然的關係を否定できないであろう。尤も、二者の關係については、消極的な態度をとる説もあるようであるが、[26] 極く一般的に考えても、五帝の語が始見するのは三皇五帝として呂氏春秋、五帝は荀子非相篇・韓非子五蠹篇あたりからであることを考えると、早くとも戰國末を溯らぬのであり、五行説の出現ともほぼ時代的に齟齬しない。五人帝と五天帝との早晚については、これを決定する確證を見出し得ない。津田左右吉氏は帝の本義であることから、神としての天の五帝が古の天子に轉化したもので、五行が天の五帝となったのは、五游星を五行に充てたことが、その媒介をなすものと見るが、[27] これは寧ろ逆で、當初傳説的な帝王が五人帝に整理せられたのが、後に超越化して天神となり、更に星辰説・讖緯説の影響の下に鄭玄の説となったのではないか。五行説出現の頃の「帝」には既に人帝の意義が存したはずである。津田氏はもし五帝が鄒衍の當時から皆帝王となっていたなら、その排列において黃帝の前に炎帝があるべきはずとするが、[28] 五帝の順位が當初から史記五帝本紀の通りであったかは疑問で、その次序に深く拘わる必要はないであろう。しかし、この間の消息については、更に詳細な検討を必要とするので別論に讓るとして、津田氏とは逆に天の崇拜はもともと帝の崇拜、即ち祖先の崇拜が後に星の崇拜に結びつき、更に星の懸った天の崇拜に移行したとの小島祐馬氏の説について考察しておく。同氏は祖先崇拜が天の崇拜に移行するとともに、祖先の祭祀も天の祭祀に變化し、本來祖先祭祀であった天の祭祀に、また祖先神を配祭することとなったとする。かくて、天神が祖神であったこと、天帝の祭祀が本來は星の崇拜であることが忘れられたが、この點から、鄭玄が天帝の祭祀を星の崇拜に歸するのは古意を得たものと見る。さらに、氏は周禮保章氏を始め、諸書に見える分野説を検討して、祖先崇拜の星辰崇拜移行の證を左傳に求め、星名と帝名との同用例を擧げて、鄭玄の感生帝説も、星を以てある部族の始祖としたことに理由を認めるのである。[29]

小島氏が五帝と星辰の名稱同視の例として左傳を示すのは興味深いが、元來、五帝の名稱の如きは何れもその當時においてさえ傳説的人物と考えられていたに相違なく、さればこそ、それが星辰の名と混用されるに到ったものである。同氏は宋の大辰の墟が閼伯の墟の義に、顓頊の墟が星辰の名として用いられている昭公十七年及び十年の例を擧げる。如何にもこの二條において、星辰と祖神との名が同格視されているのは事實であるが、かかる單なる名稱上の混用または一致のみによって、祖先崇拜の星辰崇拜移行を結論することには問題がある。もともと具體性・現實性を重んずる上代中國にあって、傳説的・空想的人物を星辰の名稱に充當することは怪むに足りない。一たい、中國における星辰説の出現は春秋末を遡り得ないようである。このことは小島氏の引用する左傳が襄・昭王――その成立は勿論問題で嚴密には後代の信仰意識に本づくものであろうが、それは措くとしても――を出ないことによっても明瞭であるが、その組織的な記述としての史記天官書・封禪書・淮南子天文訓・晉書天文志など、何れも漢代以後に降り、緯書も勿論同樣である。とはいっても、かかる星辰信仰が漢代に及んで急に組織づけられたものではないであろうが、左傳・國語などの記事をそのまま容認するとしても、春秋末から戰國にかけて徐々に醞釀した星辰説が、漢代に組織化されたものと見るのが至當であり、周禮保章氏の如き、偶々その後出性を暴露したものであろう。中國における星

辰の文字は、既に卜辭に「新星」[30]等として見えるが、單なる星の意味に過ぎず、信仰の對象とはなっていない。金文でも褰伯皇父設に人名となっているほか、「參」字の偏旁となっているが、參は參父乙尊のばあいは人名、毛公鼎・留鼎・克鼎・宗周鐘・魚匕などでも星辰の義ではない。[31] 尚書では堯典・皐陶謨・洪範などの後出諸篇、詩では小星・女曰雞鳴・綢繆・東門之楊などに「星」字が見えるが、何れも自然描寫に過ぎない。それが分野說として信仰の意識に上るのは、早くても左傳あたりからである。凡そ、中國では上帝や天の崇拜が濃いのにひきかえ、天體に對する崇拜は比較的薄く、卜辭などにも殆ど見えず、文獻でも周禮大宗伯の日月・星辰や禮記郊特牲・祭法などに若干見える程度に過ぎない。その理由は種々に考えられるであろうが、帝・天神崇拜の中に吸收せられたものとも見得るであろう。小島氏もいう如く、鄭玄の星辰說もその獨創に出るものではなく、前代の學說を綜合したものと考えられるが、星辰信仰が祖先崇拜を媒介として天神崇拜に導くほど有力であったものとも考え難い。ただ、鄭玄の星辰五帝說が起ったのは、春秋あたりからの天文曆數の發達によることは勿論ながら、單なる人神ないし祖神——それが實在の人物であろうと傳說的人物であろうと——とされず、太一の佐を五帝とする謬忌の言に見られるような宗教哲學的な性格のものとなり、これ等の傾向を媒介として、緯說に本づく鄭玄說が現われたものと考え得るであろう。しかして、かかる一脈の發展系路は天神に對する儀禮——禘・郊——のばあいにも窺われる。つぎに、このことについて考察する。

三

天神に對する祭祀といえば、禘と郊とで代表されるが、そのばあいとり上げられるものに禮記祭法冒頭と、その原本といわれる國語魯語の文とがある。兩者の間には、祭祀の對象に殆んど差異は見られない。今これを圖示すると、

祭名	文獻＼王朝	有虞氏	夏后氏	殷	周
禘	祭法	黃帝	黃帝	嚳	嚳
	魯語	仝右	仝右	仝右*	仝右
郊	祭法	嚳	鯀	冥	稷
	魯語	堯	仝右	仝右**	仝右
祖	祭法	顓頊	顓頊	契	文王
	魯語	仝右	仝右	仝右	仝右
宗	祭法	堯	禹	湯	武王
	魯語	舜	仝右	仝右	仝右
報	魯語	幕	杼	上甲（微）	高圉（大王）

* もと禘舜に作る。韋昭注に従い嚳に改める。

** 鄭衆は商人宜郊契といっているが、多くは原文の通りとする。

また、喪服小記に、王者禘其祖之所自出、以其祖配之、而立四廟、庶子王亦如之と、禮不王不禘との二文が見え、この二條を合した、禮不王不禘、王者禘其祖之所自出、以其祖配之、諸侯及其大祖云々が大傳の冒頭に見える。禘・郊論爭は以上を基礎資料として展開している。このほか、春秋經・傳の禘は純廟祭であるから、別途に考察すべきものである。

魯語・祭法によれば、禘祭の對象はともに虞・夏にあっては黃帝であり、殷・周においては嚳である。鄭玄は祭法

に注して禘・郊・祖・宗を、祭祀して祖神を配食するのであるが、禘は昊天を圜丘に祭ること、郊は上帝を南郊に祭ることと、兩祭を區別しながら、大傳では禘を大祭で先祖の由って生ずるところを祭ること、卽ち天の郊祀を指すものとして、王者の先祖を前述の大微五帝の精に感じて生れた者と見る。[32] 兩注の間に見られる鄭玄の矛盾は、小島氏も指摘する[33]如く、配祭說を固守するによるもので、禘・郊の配祭者を強いて區別したため、大傳では禘を郊祭としながら、祭法では圜丘とせざるを得なかったのである。一方、周禮では大司樂の冬至圜丘、夏至方丘及び宗廟の祭の三者をともに禘——大祭とし、大宗伯の肆・獻・祼と饋食とをそれぞれ祫と禘と見るなど、天神・地示・人鬼の三祭を包括的に禘祭と解する。ところが、王肅は鄭說を駁して、禘を純粹の宗廟の祭に限定し、圜丘と郊とは同祭と見るが、禘とは全く別祭とする。[34] 張融によれば、董仲舒・劉向・馬融なども王氏と同樣、郊と圜丘とを同視したという。[35] これに對して、鄭玄の弟子馬昭は王說を斥け、郊・丘を二とすべき理由として、(1)大宗伯に蒼璧の禮天をいい、典瑞に四圭有邸の祀天をいうから、玉が同じでないこと、(2)大宗伯には牲・幣各々その器の色に放（なら）うとあるから、禮天の牲は蒼色であるが、祭法には泰壇の燔柴に騂犢をいっている。とすれば、牲が同じでない。(3)大司樂に冬至圜丘の六變をいっているが、その上文に別に天神の樂が見えるから、樂もまた同じでないこと等を擧げ、更に鄭說を敷說して、圜丘に帝嚳を祀るを知るのは、祭法の禘嚳が郊稷の上にあって稷は嚳よりは卑賤であるから、禘は郊より大であるによるとする。[36] 馬昭の右の反論において、(1)の禮天と祀天とが必ず同一儀禮を指すか疑問であり、(2)は編輯系統を異にする周禮と禮記とを直接比較することに難點があり、(3)については、大司樂の、乃奏黃鐘、歌大呂、舞雲門、以祀天神、以下の一節と、凡樂圜鐘爲宮、……冬日至、於地上之圜丘奏之、以下の一節とは、祭祀の奏樂に關する別系統の記事が合併したものと見るべきで、連續的に解すべきでない。[37] もし、馬昭のように天神の別樂をいうなら、地示・人鬼についても同樣であろう。さらに、その祭法についての見解は全く鄭說を前提とするもので、王肅への反論とはならぬ。

王昭は上引に續いて、爾雅・大傳にも言及しているが、凡て鄭說以上の何等の進展も認められない。このことは王肅を支持する張融のばあいも同樣で、三王各正其郊との韓詩說を王說と同じとするくらいで、その間にさしたる進歩を示していない。[38]

これ等、禘・郊に關する鄭・王の基本的論難を繞って、更に後代禮學者の間に紛々たる爭論が展開しているわけであるが、六天說・一天說のばあいと同樣、宋・元の儒者には王說をとる者が多い。蓋し、漢儒の禮說ないしは一般學說に對する批判的精神は既に宋代に旺盛であり、漢學を墨守する清朝經學者よりは却って自由な學的態度が窺われるかの如くである。すなわち、張載・朱子・楊復・馬端臨など、皆禘廟祭說[39]をとる點において、ほぼ王肅の見地に立っているが、古く唐の趙匡は大傳について、禘は始祖の廟を立てるのみでは、なおその追遠の誠を盡さないが故に、始祖の自って出ずる帝を始祖廟に追祀し始祖を以てこれに配祭するもの、祭法の禘は最も遠祖に及ぶが故に郊より先にいったまでで圜丘とは關係なく、もしこれが圜丘なら、五經の中一言このことに及ぶはずであり、また祖の自出を感生帝とするのは、妖妄の甚しいものとする。その他、楊復も大司樂の冬至圜丘は禘と關係なく、祭法の禘・宗・報は皆廟祭で、郊のみが郊祀の配祭であるが、禘が郊の上にあるのは、その及ぶ所最も遠いが故とする點、趙匡と同樣であり、馬端臨も宗廟の祭祀は禘より大なるはないから、郊の上に置いたと見る。王肅もいう如く、祭法には禘を說くも圜丘は見えず、周禮の圜丘は禘とはなっていない。さらに、大傳は祖の自出の禘をいうのみで郊とは關係ない。祭法四祭の對象が皆祖神であるのに、これを配祭者とし、大傳禘祭が祖の自出であるのにこれを郊祀とする鄭說には、かなりの無理が存するものの如くである。しかし、禘の名稱が見えないとの理由だけで、大司樂三祭を禘と全く關係なしと斷定し得るか。楊氏も認める如く、祭法の郊が郊祀配祭であるとしたばあい、聯關的に記され、しかもその上にある禘を純粹の廟祀と決定してよいか。大傳は如何にも祖の自出の禘祭であるが、古來からの天人連續觀（後引）

を如何に解すべきか。屢々指摘したように、周禮・禮記それぞれ編輯の過程を異にする以上、禮事實の内容は同一であっても、その名稱が一に表われて他に沒することは、當然あり得ることである。[40]問題は、名稱の如何よりも事實の異同になければならぬ。この意味からは、宋儒の反鄭論は一應尤もながら、十分に首肯し難い點がある。そこで、これ等の點に關する清儒の見解を聞くことにしよう。

四

禘・郊の問題は、禮學史上において最も聚訟を極めており、清朝經學者にして一言これに及ばぬ者を見出すのは困難である。宋儒の多くが王肅を支持するのに對して、清儒は鄭・王相半ばする。鄭氏派に、惠士奇（春秋說）・惠棟（禘說）・錢大昕（十駕齋養新錄）・金榜（禮箋）・孔廣森（禮學卮言）・孫星衍（問字堂集）・徐養源（頑石廬經說）・金鶚（求古錄禮說）・俞正燮（癸巳存稿）・黄以周（禮說略）・孫詒讓（周禮正義）があり、王氏派ないし宗廟說をとるものに、毛奇齡（郊社禘祫問・春秋毛氏傳）・萬斯大（學禮質疑）・惠周惕（詩說）・秦蕙田（五禮通考）・林喬蔭（三禮陳數求義）・胡匡衷（禘祫問答）・崔述（經傳禘祀通考）・孔廣林（禘祫觿解篇）・朱大韶（實事求是齋經說）・胡培翬（禘祫答問）・孫希旦（禮記集解）・夏炘（學禮管釋）等がある。その所說には必ずしも一方に決定し難いものもあるが、兩分すればまず以上の如くになろう。これ等諸說をとりあげて一一批判するのは繁煩を極めるので、今その二三を概觀するに止める。

まず、(1)惠棟は王肅・趙匡の說を以て、魯の文王禘祭と周公配祭とから、逆に諸侯もまたその祖の自出を禘祭すると見るものとし、その誤りは、諸侯の禮を天子に推す點にあること、祭法の郊・祖・宗は皆配天の祭で、禘がその上にある以上、當然祭天でなければならぬのに、これを廟祭とするのは、成王が魯に賜わった禘祭が、魯には明堂・圜丘の祭がないため、吉禘・時禘の廟祀となっていて實は祫であるのを、天子の禘にも適用すること等の諸點にあると見、天子は圜丘のほかに祖の自出の天を明堂に禘祭するが、諸侯は大祖に及ぶ祫祭を行うに過ぎぬとする。[41]惠氏が禘を天子の祭天、その廟祭はこれを諸侯の禘として二者を區別するのは、一見巧妙であるが、しからば天子の廟祭に祫は存しないのか。また、禘が郊・祖・宗の上にあるから祭天とするのは、鄭說を一歩も出ない形式論に過ぎず、更に明堂上帝の祭が禘である證據はない。(2)金榜は禘・郊と禘・祫とを、それぞれ圜丘・方澤の祭と宗廟の祭とに區別し、禘を廟祭に限定するのを斥ける。すなわち、周語、禘・郊之事有全烝や魯語の、奉禘・郊之粢盛、それに蒸・嘗と對言する楚語の、郊・禘不過繭栗などは明かに廟祭ではなく、また冬至昊天の祭は國語では禘、禮記では郊といって兩者通用するが、小記・大傳の禘は廟祭で祭天とは無關係とし、以て鄭說を訂正している。[42]金氏が禘・郊と禘・祫とを差別するのは、後の金鶚說の先驅をなすものであるが、趙匡や宋學者の說を承ける胡培翬は、祭の大にして遠きに及ぶもの、禘を超えるものはないから郊と並言したまでであり、諸侯は禘・郊に及ぶを得ないから、廟祭の蒸・嘗を連文するもので、祭天と廟祭とを對言したのではなく、中庸には禘・嘗と郊・社とを對言するから必ずしも禘を祭天と見るわけにはゆかぬとする。[43]この胡氏說とは反對に、禘・嘗の連言は時祭で大祭でないとするものに孔廣森[44]がある。このことによって明かなように、單なる連言によって性格を規定せんとするのは形式論に過ぎず、その本質的檢討とはいえない。しかし、禘・郊の通用を說き、大宗伯以下の天神の祭をこれに屬させる點は結果的には誤りでなく、また感生帝說を詩生民によって裏づけながらも、小記・大傳に關する鄭說を訂正しているのも肯定できるが、禘の本義について觸れぬのは物足りない。(3)孔廣森は詩生民・玄鳥によれば祖の自出は天で、始祖の父を始祖廟に祭るが如き周の禮は存しないこと、國語の禘・郊は全烝卽ち合升で、宗廟の祭は房烝卽ち胖升であるから、もし禘が廟祭であれば、角握の牛を胖升するはずであること、前述のように禘・嘗の連言のばあいは時祭に過ぎないことを指摘している。[45]この第二・三點は金氏說を一歩進めるものであるが、第一點は金氏說に劣る。

さらに、(4)金鶚は禘祭について、最も綜合的に考察している。まず、金氏は祭天の禘に關する三證を國語に求めているが、その論旨は金榜などとほぼ同じである。つぎに、王肅に對しては、以下の諸點から反論する。(イ)爾雅の禘大祭と繹又祭とは連文せず、後句は下の周曰繹云々に屬させるべきで、これによって禘を廟祭とするのは當らぬ。(ロ)宗廟の禘もまた大祭であるが、專ら宗廟のみで大祭となすを得ず、祭法の四祭は大祭の名であるが、黄帝・顓頊などはその配祭者を詳かにした、いわば人を主としてその地を略したもので、圜丘の語がないからとて圜丘を禘に非ずとはいえず、周禮の圜丘・方丘・宗廟の三大祭ともに禘であるが、同名の故に一一これをいわないのである。(ハ)禘嚳について、王肅は稷を嚳に配するとするが、經・傳には祖の配天はあっても、祖を祖に配する例はない。(ニ)嚳の無廟の故に周人は后稷をより尊んだが、文・武が嚳を至重の天に配したとすれば、輕重を倒置したことになるとの王肅の非難であるが、凡そ祖に遠近はあっても尊卑の別はなく、始封の故に后稷のみを始祖としたまでで、嚳の配天も稷を卑しむわけではない。(ホ)また、もし嚳を圜丘に配したのなら、孔子は「周公、嚳を圜丘に禘祀し、以て天に配す」というはずであるとの王肅の別の非難に對しては、孝經の、孝莫大於嚴父配天、則周公其人也[46]は御注にいう如く、配天の禮が周公に始まることを述べたもので、經意の重點は嚴父にあって、周公郊祀后稷、以配天の句は帶說に過ぎず、嚴父に近い后稷を主としたまでであると辯明する。さらに、(ヘ)王肅の郊卽圜丘說についても反論を加え、人爲的な郊壇と自然の圜丘との別を明かにしている。以上の如く、金氏は王說を駁すると同時に、つぎの如く鄭說を敷衍する。荀子に王者天大祖といえば、祖の出づる所は天であり、郊特牲の、萬物本乎天、人本乎祖は上帝に祖を配する所以であり、また同篇に、郊之祭也、大報天反始也とあるのは、大傳の、禘其祖之所自出、以其祖配之と同じで、禘は卽ち郊である。王肅は鄭玄を禮の名を亂す者と非難するが、凡そ禮制の名には、通じて一なるものと、別して異るものとがある。祭法は禘・郊相對するから、鄭玄はそれぞれ圜丘・南郊とし、小記・大傳は禘のみで郊をいわぬから、これを郊と解するのである。[47]

金氏の考察は、禘を禘・郊と禘・祫とのばあいに分けて一一文獻を整理した、極めて包括的かつ理路整然たるものであるが、その反王肅論には肯ける點とともに、反論のための反論に陷っている點を見逭せない。右の六條中、爾雅の解釋は寧ろ王肅の連文說が適當であろう。林喬蔭が禘大祭だけなら天神・地示・人鬼を含むとしても、下文との關係から見れば明かに宗廟の祭で、祠・禴・烝・嘗の時享に對して大祭をいったものと解するの[48]は、蓋し至當であろう。(ロ)の禘・郊配祭論は全く鄭說の辯護に過ぎず、祭地を略したというのは、遁辭以外の何ものでもなく、また祖・宗が明堂の祭である必然性も明瞭でない。(ハ)金氏は祖を以て祖に配するの非を强調するが、前にも指摘したように、小記・大傳の直接的解釋としては祖先祭祀と見るべきで、このことは下文の而立四廟からいっても至極當然であること、後引崔述の指摘する通りである。(ニ)の祖に尊卑の別を認めない說も首肯し難い。始祖廟が他の諸廟に比して尊嚴なのは廟制上歷然たる事實である。(ホ)の孝經の解釋も附會の感が强く、周公云々の一句は單なる帶說とも考えられない。この二條は寧ろ王說に理を認むべきであろう。(ヘ)郊と圜丘との地形的差別は金氏のいう通りとしても、祭地がもと一祭であるのを主張する王說は寧ろ古義を得たものである。かく見て來ると、考察の綜合性にも拘らず、金氏の所論にも數々の難點が見出される。

以上、擁鄭派の例として、惠棟・金榜・孔廣森・金鶚四氏の說を見て來た[49]が、明瞭に王肅說の支持をいわなくとも、また所論に多少の差違は見られても、原則的に禘廟祭說を唱える者も少なくない。今その一二を見よう。(1)萬斯大は大傳・祭法の禘を王制・祭統にいう時祭の禘で、毎歲午月に太祖自出の帝を太廟に追祭し、太祖及び毀廟・未毀廟の

祖をこれに配するものと見る。しかして、郊は子月冬至に太壇（太折）即ち南郊にある圜丘に天を祀って祖を配するもので、夏正祈穀の郊は郊祭ではないとする。かくて、萬氏は鄭玄が大司樂の三祭を三大禘、祭法の禘を圜丘とし、また小記・大傳の禘を夏正南郊の祭とするのを、皆不經と斥ける。[50] (2)崔述は經傳の禘祀を個別に検討して、専ら宗廟の祭祀と解している。すなわち、小記・大傳は王制にいう天子・諸侯の禘・祫と相表裏するもので、其祖とは高・曾・祖・考を指し、其祖之所自出とはすなわち始祖にほかならぬ。高・曾・祖・考は天子のみが祖とするところであるから「其祖」といったのである。始祖は同姓諸侯の同じく祖とする者で、高・曾・祖・考も始祖から出ているから、諸侯と區別するために單に其祖といわないで其祖之所自出としたのである。天子の祫禘には高・曾・祖・考の主を皆始祖の主と同じく太廟に陳べるから、禘其祖之所自出、以其祖配之としたので、而立四廟、庶子王亦如之とは天子五廟と文・武世室とを合して七廟であることをいったのである。[51] この篇はもと喪服を記し、以て嫡・庶の別を明かにしたものである。そして、不王不禘の語は禮運の、魯之郊・禘非禮也に本づくものであるが、それは禘即ち天子の禮というのでなく、儀節上の僭禮を指すのである。ところが、小記の編纂者が魯禘の非禮のみを聞き、郊が天子に限ることから、また不王不禘としたのである。本來は王者にして始めて始祖を禘することをいうのであるが、後人が誤って王者のみ禘するとのこの文を加え、兩文ともに禘を論じたものであるから、大傳の編者が取ってこれを合したのである。一方、祭法の禘・郊・祖・宗・報は魯語に本づくのであるが、後者を竄易してその意を失する三謬を冒している。もともと、國語は荒唐に屬するが、魯語の禘嚳は始祖自出の帝であるから禘祭ではなく、能序三辰、以固民といった有功の故の報祭であり、虞の堯に對する郊祭、商の舜に對する禘祭もまた、その祖の自出の祭ではない。[52] したがって、この禘と小記・大傳のそれとは關係ない。戴記諸篇はもと一人の撰でなく彼此相違するに拘らず、鄭玄は説を曲げて並行さした缺陷を冒している。また、鄭玄の感生帝説に對する王肅の非難は當ってはいるが、其祖を始祖とするのは誤りで、朱子がこれに從うのも非である。王肅は祭法や諸經傳の禘を一にして、周人禘嚳をその祖の自出と解し、趙匡もそれを敷衍しているが、これは本文の主旨に悖り、大戴禮・史記の世系に假借する一見巧妙な論ではあっても、兩書の記事は誤りである。さらに、趙匡は小記・大傳を始祖自出の帝と見るが、始祖という以上は最初の名であるはずである。[53] 徵引稍繁に亙ったが、以上が崔氏の説である。崔氏は原則的には宗廟説であるが、經傳の解釋に到っては王肅・趙匡を補訂している。その小記・大傳の解釋は精細というべきであるが、不王不禘を禮運にいう魯禘の非禮に本づくと見るのは、委曲を盡すに拘らず首肯し難い。平心に讀めば、魯の郊禘の非禮は依然として王禮を僭したことを譏ったもので、單なる儀節の問題と見るべきではない。禘の本義は崔氏のいう如く廟祭で、天子・諸侯を通ずるとしても、それが次第に王者の特權と見做されるに到ったものであろう。したがって、これを戴記編者の誤解とすることはできない。魯語・祭法の記事を小記・大傳と別目的とすることは、原則的に妥當であるが、その禘を全然別視するのは適當でない。たとい、有功者への報祭であっても、また被祭者に血統關係はないとしても——このことも問題であるが——要するに祖神に對する禘・郊祭であることに相違ないから、二者對等の立場から評價すべきで、一概に一方を斥け去るべきではない。祭法篇の禮制が、廟制や七祠の制度において經傳の禮事實と乖違するのは事實で、この故に本篇を無視する説もあるが、[54] これ等は別系統の禮制と見るべきで、その資料的價値を沒却するのは公平な態度ではあるまい。

つぎに、(3)孫希旦は小記・大傳の其祖を始祖と見、始祖自出の帝を始祖廟に追祭すると見る點は、趙匡や萬斯大などと同じであるが、更に始祖自出の帝は西南隅の東向の位に、始祖は東北隅南向の位にそれぞれあって配するのであって、始祖とは創姓の祖、大祖は始封の君、諸侯は大祖を祭るに止まると見る。[55] 孫氏の祭位説の根據は明確でないが、王肅・趙匡説を一歩進めたものとも見得よう。しかし、祭法については、大戴禮帝繫篇によって、顓頊を舜の始祖とする趙匡・楊復を斥け、禘は始祖より上の有功德の帝を祭るもので、必ずしも始祖の父を祭るのでないとする。(4)夏炘は二十五證を擧げて、禘が廟祭であることを强調しているが、[56] 小記・大傳は一として祭天に關係なく、始祖自出の帝を追祭して始祖を配すること、爾雅については、禘大祭と繹又祭とを連文すること、禮記諸篇や春秋でも、禘は悉く廟祭であること等が、その主な理由である。一一尤もであるが、祭法の禘・郊に一言も説き及ばぬのは遺憾である。

以上の萬斯大・崔述・孫希旦・夏炘は、そのいうところに若干の差違こそあれ、禘廟祭説をとる點において王肅の立場に立つものである。

五

禘祭天説と廟祭説とに關する清朝學者の説を二三瞥見したが、祀天—三禘説の根據とするところは、要するに、(1)周語・楚語に禘・郊と廟祭の烝・嘗とを對言しており、楚語に郊・禘の牛を繭栗とするのは、即ち王制の祭天地の牛角繭栗にほかならぬこと、(2)小記・大傳の其祖之所自出は郊特牲の、萬物本乎天、人本乎祖が示す如く天であること、[57] したがって王肅説では祖を以て祖に配するの矛盾に陷ること、(3)魯語・祭法の禘は祀天の上にあれば、また當然天の祭祀であること、ほぼ以上を出ない。一方、廟祭説の本づくところは、(1)大司樂を始め周禮に「禘」字は見えず、逆に祭法に圜丘は見えないから、禘と圜丘とは關係ないこと、(2)小記・大傳の禘は文の示す如く、始祖もしくは始祖の出る帝の祭祀で、天神とは無關係であること、(3)魯語・祭法も一見明瞭な如く、郊を除けば皆先王の祭祀であって配祭ではなく、禘が郊の上にあるのは、その遠祖に及ぶからに過ぎないこと、ほぼ以上である。兩説の據點については相互に論難があって、それぞれに理由を具えているわけであるが、このことはとりも直さず、文獻間の不統一ないしは矛盾を露呈するものといわねばならぬ。もともと、時期を異にする別人の手に成る記錄——同系統であると異系統であるとを問わず——が、しかも異る時代と人とによって異る目的のもとに編纂されたものであれば、同一事象についても、根本的に矛盾しなくとも不同の表現形式をとるのは寧ろ當然であり、この意味から文獻間の齟齬は決して怪むに足りない。況んや、原記錄そのものが經學イデーのもとに作爲された一種の理想案で、事實性の稀薄なものであれば、なおさらのことである。ともかく、基本資料において既に然りとすれば、これを繞る解釋が人毎に異るのもまた理の當然であり、特に小記・大傳の其祖之所自出のような頗る曖昧な表現において、説の岐れることも十分に考えられる。そこで、兩説は互いに他を補うものでなければならず、資料の基本性格を顧慮しない論難は單なる觀念の遊戯に過ぎない。とすれば、兩説の批判ないし禘・郊の本質ということになると、溯って文獻の範圍を超えて、禮事實の原初形態を極めるとともに、降ってその變遷過程を巨視的に檢討することが肝腎である。

右の立場から、二説に對する批判を結論的にいうならば、廟祭説は禘の始源形態をいうもの、祀天—三禘説はその發展形態を説くものである。前説は祖神崇拜という中國古代宗教の本質を得たものであるが、文獻の祖神崇拜は既に至上神ないし自然神崇拜の要素を包攝しているから、形式的には禘は廟祭であっても實質的にはそれに止まらず、既に祀天的要素を否定できないのである。すなわち、魯語・祭法の嚳や后稷などの傳説的祖神は單なる人神だけでは割り切れず、生民説話などが示すように、多分に超人的あるいは天神的性格の存在である。この意味からは、鄭玄の三禘説は禘の發展段階を説いて包括的ではあるが、その始義・本義に觸れず、並行して相互間の矛盾を彌縫せんとするがため、小記・大傳にしろ、祭法にしろ、その解經にはかなりの無理を生じており、また形式論に陷っている。以上のことは、禘と同時に郊についてもいえることで、後述の如く、郊にも祀祖的要素を否定できない。

禘の字祖と推定される卜辭・金文の「帝」や「啻」がほぼ祖神儀禮であることは、既に指摘した通りである。[58] と

すれば、何といっても禘の始義は祖先の祭祀でなければならぬ。ただ、卜辭では祖神とともに既に「河」「岳」等の自然神的祖神もまた帝祭を享けているのであって、ここに既に帝——禘祭の多様性が胚胎するといえようが、これはいわば、この民族宗教の本質と考えられる。しかして、この二様性は同時に字素的に禘の對象である帝神の概念の變遷と發展とに對應している。このばあい、説文が禘を諦と解し[59]、爾雅が大祭と訓じ、賈逵などが遞と讀むのは、漢儒一流の音訓であって、無論その本義ではない。これによって、金鶚が禘の帝を專ら圜丘の祭神とし、審諦を廟祭の禘の義とするのも[60]、一面的見解に過ぎぬ。至上神としての上帝や帝は卜辭においてはそのまま天神ではなかったが、周代に入って天神となったことは周知の通りであり、卜辭には見られぬ帝神の祭祀も、周代には盛大に行われるに到ったのであって、そこに宗教思想の格段の進展が窺えるわけである。しかして、周末になると、帝神の觀念は更に五帝説に分化するに到ったのである。五帝説の起源と發展とについては、また聚訟の論があり[61]、別に詳説すべき問題であるが、前節にも述べたように、當初は五行説による傳説的先王の排列であったのが、次第に超越化し天神化したもの、即ち五人帝より五天帝への發展と考えて、まずさしたる誤りはないであろう[62]。そして、漢代に入ると、讖緯説の影響のもとに、鄭玄が説くような——その思想的崩芽は周代からあったにしろ——感生五帝へと發展したものと考えられる。かかる對象性格の推移は、同時に祭祀そのものの變遷を齎すはずである。したがって、禘祭の本質は廟祭であっても、成立の下限を漢代にまでひき下げざるを得ない禮資料中の禘祭が、純粹の廟祭——形式はそうであっても——に止まらず、祀天的要素をも含むに到るのもまた自然の理である。

かく見て來ると、文獻の禘祭には廟祭とともに祀天の意義をも認むべきである。金鶚は禘を禘・郊の禘（祀天）と禘・祫のそれ（廟祭）とに分類し、各〻について逐一文獻に例を徵している。該博ではあるが、その内容については、かなりの疑義がある。詳細は本論の續篇に讓るが、その地示の禘について一言しておく。これは三禘の問題でもあるからである。鄭玄は大司樂の澤中方丘卽ち地示の祭をも禘とするが、金氏はこれを敷衍して、禘・郊的禘の中に方丘の禘と北郊の禘とを認める。すなわち、王制の祭天地之牛角繭栗や、これと聯關する楚語の郊禘不過繭栗、及び詩昊天有成命序の郊祀天地などを方丘の禘中に包攝する[63]。しかし、その從い難いことは既に指摘した通りで[64]、鄭玄の禘大祭説は禘の形式的規定ではあっても、本質的規定ではない。況んや、北郊の語は朱子もいうように經・傳に見えず、漢書郊祀志所見の匡衡・張譚の奏言に始見するのみである。詩序や楚語の文がそれよりも古いとは、必ずしも斷定できないが、北郊の後出の可能性は充分に考慮すべきである。とすれば、禘の包括的解釋は前述の如く可としても、方丘・北郊の禘は間接的證明に過ぎない。

これまで、禘に多くを費し郊について觸れるところが少なかったが、かつて指摘したように[65]、郊の本義は邑郊で祭祀の場所であるが、後に祭名となったものと考えられる。卜辭の「烄」祭に郊の始源を求める説もあるが[66]、火上に人を置く人身供犧の請雨祭であって、郊祭とは關係ない。島邦男氏は卜辭の啻祭において土が賓祀されて、王亥や上甲などの祖神が配祀されたとし、これを魯語・祭法の禘・郊と關聯づけているが[67]、卜辭に配祭の證はなく、甚だ無理な説明といわねばならぬ。ともかくも、郊祭が本質的に邑郊の祭祀であれば、その外祭であるのは疑いを容れないが、その始源對象は明かでなく、尚書召誥の郊が必ずしも天の祭祀とは見難い[68]としても、郊特牲の、郊之祭也、迎長日之至也などから逆推すれば、天の祭祀と見て誤りないであろう。さすれば、禘とは別系統の祭祀でなくてはならぬ。しかし、周末から秦・漢にかけては、郊にも祀祖的要素が窺われることは、かつて指摘した通りである[69]。この意味からは、郊を圜丘祭天とする王肅説が、またその本質をついたものというべきで、鄭玄が禘を圜丘、郊を南郊とするのは窮餘の解に過ぎぬ。ただ、魯語・祭法の禘・郊は前述のように、單純に廟祭とか、祀天とか、一方に決定し難い性格を具えている。すなわち、禘・郊そのものが相互に同化する傾向にあると同時に、その對象が既に純粹の祖神としての性格から超越化して、天神的要素を多分に包有しているからである。かかる同化や超越化の思想的基盤をなすものは、表現こそ違っても、要するに自然と人事との必然的關係である。かかる、いわば天人合一觀は起源的にはずっと古く、その萌芽は既に詩の生民説話を始め、尚書などにも認め得るのであるが、戰國末から秦・漢にかけて顯著な發展を遂げたのであって、鄭氏派の人々が證例とする荀子や郊特牲・春秋繁露などの文がそれである。かくて、禘の本質は廟祭であっても、祭法のばあいなどは多分に祀天的要素を具えた廟祭でなければならず、郊は祀天であっても、祀祖的要素を具えた天の祭祀でなければならぬ。さればこそ、郊の對象が祖神となっている。これ等の記事がもともと事實に本づくものでなく、儒家の机上プランであれば、かかる反事實的な祭祀記録の成立も可能なわけである。祖・宗・報についても程度の差こそあれ、ほぼ同様のことがいえるであろう。鄭玄が、孝經の明堂上帝の祭における文王の配祀を以て解するのは、嚳・堯などを配祭者と見るために、これと合したに過ぎぬ。郊を純粹の祀天と見る限り、配祭者と見ざるを得ないであろうし、禘も郊の上にあるから同様であろうが、これは前來いうような、その二面性を考慮に容れないからで、王肅のばあいについても同様のことがいえる。

祀天禮としての郊については、周郊・魯郊の性格や時期などの複雜な問題があって、春秋經傳を中心とする聚訟の論の存するところであり、凡て續篇に讓るが、圜丘と郊との關係について一言しておく。鄭玄が祭法の禘を圜丘、郊を南郊とするのに反して、王肅が圜丘と郊とを同視するのは前述の通りである。大司樂の圜丘の祭は冬日至とあるから、勿論冬至の祀天であるが、屢〻指摘したように、周禮に禘・郊の字は一見せず、逆に禮記に圜丘は見えない。禮記の郊は直接郊を規定した前引郊特牲及びその下文の、郊之用辛也、周之始郊、日以至を始め、諸篇に見えるが、郊特牲の二文は一見平易な如くにして、實は曖昧である。このため、また鄭・王間に異論が存するが、兩説の相違は、(1)鄭玄は建子冬至の祭天を天子の昊天圜丘の祭、魯の郊祀として、周に日至の郊なし（易緯に本づく）とするのに對して、王肅は專ら天子の圜丘卽ち郊で、魯に冬至大郊のことなしと見る。(2)建寅立春の祀天を、鄭玄は天子の郊として魯郊とは見ないのに對して、王肅は天子・魯の祈穀の郊とする、以上の二點にある。鄭・王二説を繞って、後學の間に論争の存することはいうまでもないが、このばあいにおいても、結論的には王説を是とせざるを得ない[70]。立春南郊の祭はもともと農耕社會の進展に伴い、冬至の祀天から分化した一種の農耕儀禮と考えられるのであって、鄭玄が天子の郊を專ら南郊に限るのは根據薄弱といわねばならぬ。しかして、郊は本來冬至の禮であれば、郊の字面は見えなくとも、大司樂の冬至圜丘を郊に該當するものと見て、決して不當でない。王肅の誤らない理由がここに存する。ただ、圜丘の語は禮記は固より經・傳にも餘り見えないが、祭祀用例におけるその類似語を求むれば、禮器の、爲高必因丘陵、爲下必因川澤などがそれであろう。鄭注も冬至の圜丘と夏至の方澤とを以て解している。その下文に、因天事天、因地事地、因名山升中於天、因吉土以饗帝於郊（一部前引）と見えるが、鄭注は巡狩方嶽の燔柴祭天を以て説いている。これに本づいて、圜丘を古えの升中禮で漢の封禪とする説がある[71]。升中と封禪との具體的關係は明瞭でなく、圜丘と升中との間にもなお距離が感ぜられるが、ともに高きにおいてする點に共通性が認められることを思えば、頗る示唆に富む見解といえよう。周禮大司樂の章は、漢志によると、漢の文帝の時に魏の文侯の樂人竇公が獻上したものと傳えられる[72]。竇公は當時百八十歳であったというが、甚だ怪しむべきで[73]、恐らく大司樂章を權威づけんがための傳説であろう。今、本章を全體として見たばあい、特異な先妣の特祭[74]などに古い要素も窺われるが、樂・舞の名稱などは漢代緯書名などとの聯關を思わせる晦澁なものであると同時に、整理された祭祀の段階的敍述など漢代的色彩が濃い。これ等を思い合せると、圜丘の名稱も戰國末から秦・漢にかけての一種の聖所と見られそうで、升中禮や封禪と聯關的に考えることも、あながち附會ではなさそうである。大司樂に限らず、魯語・祭法や小記・大傳など、たとい部分的には古い記事があっても、全體として見れば成立はやはり漢代とすべきで、そこに記された禮制は既に秦・漢帝國の

背景下にある。上來見て來たような祭祀對象の多様性や儀禮の複雜化はかかる絕對國家における王權の擴大を示すものであろうが、このばあいの基調思想は、やはり王權の誇示と無關係でない天人合一觀である。そして、かかる傾向の具體的顯現が卽ち史記封禪書や漢書郊祀志に見られる王者の宗教行事であるが、このことはまた別途に考察すべき大きな問題である。

註

1 本書「中國における至上神儀禮の成立」

2 本書「中國固有の宗教と陰陽説」

3 廣義にはこれ等のほか、司民・司祿や四時・寒暑などがある。秦蕙田『五禮通考』巻三二―六、參照。

4 本書「告祭考」、參照。

5 鄭注は『爾雅』「釋詁」による。なお、孫詒讓も郊と旅との混同すべきでないことを指摘している（『周禮正義』巻一一、二八葉）。

6 ㈢の賈疏は鄭注を敷衍して「禮器」㈣により、風雨・寒暑が一帝の能くするところでなく、㈢もまた風雨・寒暑の祈請であるから、一帝でなく五帝であろうとするが、果して鄭意を得たものか、疑わしい。なお、鄭玄は㈡を圜丘の祭とするが、その矛盾は孫氏の指摘する通りである（『周禮正義』巻一一、二八葉）。

7 孫氏、仝上書巻二一、二八葉。

8 孫氏、仝上書巻一一、二八葉。

9 孫氏、仝上書巻三九、一六葉。

10 孫氏、仝上書巻三九、一六葉。「大宰」條下にも同様の事を述べている（仝上書巻四、一三葉）。

11 方氏『周禮析疑』巻一七、二葉。鄭鍔も昊天上帝を天神の兼擧と見ている（秦蕙田『五禮通考』巻一、九葉引）。なお、金榜も孫氏と同様、昊天上帝を一とするのを誤りとして、昊天は垂象の天、上帝は祈穀の帝、冬至の禘は昊天、啓蟄の郊は祈穀の上帝とする（『禮箋』巻二、一八葉『經解』本）。さらに、金鶚も昊天上帝を以て五帝を該ねるものと見る（「五帝五祀考」『求古録禮説』巻一三、六葉）。

12 「大宗伯」賈疏引『五經異義』に、君之則曰昊天、元氣廣大則稱昊天、仁覆愍下則稱旻天、自上監下則稱上天、據遠視之蒼々然、則稱蒼天というのがそれである。

13 陳立『白虎通疏證』巻九、一八葉、陳壽祺『五經異義疏證』巻一、七葉『經解』本など、參照。

14 孫氏、前掲書巻三三、一六葉。

15 金氏「禘祭考」『求古録禮説』巻七、一〇葉。

16 鄭・王論爭の經過は「郊特牲」孔疏に詳かである。

17 杜佑の『通典』巻四二、禮二に、説曰、郊丘之説、互有不同、歷代諸儒各執所見、雖有爭論紛起、大凡不出二塗、宗王子雍者、以爲天體唯一、安得有六、圜丘之與郊祀、實名異而體同、所云帝者、兆五人帝於四郊、豈得稱之天帝、一歲凡二祭也、宗鄭康成者、則以天有六名、歲凡九祭、蓋以祭位有圜丘・太壇之異云々というのが、それである。

18 「祭法」孔疏・『左傳』桓公五年孔疏・『孝經』「聖治章」邢疏等引『聖證論』。王肅はそこでは明白に五人帝とはいっていないが、「郊特牲」孔疏引に、賈逵・馬融・王肅之等、以五帝非天、唯用家語之文謂、大皡・炎帝・黃帝五人帝之屬というのは、『聖證論』を節約したものとする皮錫瑞（『聖證論補評』下、三〇葉）に従うべきであろう。なお、「大宗伯」鄭衆注が昊天を天、上帝を玄天とするのを、賈疏は王肅同様、一天説をとるものと見るが、孫星衍はこの玄天は北極上帝をいったもので、鄭玄の北極上帝に當るから、王肅の一天説と同じでないとし（「六天及感生帝辨」『問字堂集』二〇葉『經解』本）、孫詒讓も同説である。

19 秦蕙田『五禮通考』巻一、一一―三葉、參照。

20 讖緯説の後出に非ざることを説くのは今文家の傳統である。皮錫瑞『聖證論補評』下、三三葉、參照。

21 孫氏『問字堂集』一九―二一葉『經解』本。

22 孫氏、前掲書巻四〇、三葉。

23 本書「中國における至上神儀禮の成立」、參照。

24 兪氏「禘天祖」『癸巳存稿』巻二、四・五葉。

25 金氏『求古録禮説』巻一三、五葉。巻七、九葉、同じ。

26 小林信明氏『中國上代陰陽五行思想の研究』一八四頁がそれである。

27 津田氏『道家の思想とその展開』三六七頁。

28 津田氏「漢代政治思想の一面」『儒教の研究』、『全集』第一七巻、一六頁。

29 小島氏「支那古代の祭祀と禮樂」「分野説と古代支那人の信仰」『古代支那研究』收。

30 前七・一四・一、後下九・一（新大星）。拙著『殷虛書契後編釋文稿』巻下、三三頁、參照。

31 毛公鼎―參稽、曶鼎―參門、克鼎―參冋（參絅）、宗周鐘―參壽、魚七―參之蜮蜺。

32 今本『大傳』注に、凡大祭曰禘、自由也、大祭其先祖所由生、謂郊祀天也とあり、「喪服小記」注にも、禘大祭也、始祖感天神靈而生、祭天則以祖配之云々とあるが、『詩』「長發」孔疏引『鄭志』趙商問によれば、注以爲祭天皇大帝とある。この相違について、孫詒讓は、鄭玄は先に『禮記』注を圜丘の祭としたもので、今本は後に改めたのであろうと見ている（前掲書巻四三、一五葉）。もし、孫氏説の通りとすれば、「祭法」注とも一致することとなる。なお、鄭説の先驅をなすものに韋玄成がある。『漢書』本傳に祭義曰として「喪服小記」の文を引いて、天を祭ってその祖を配するものと解している。

33 小島氏『古代支那研究』七一頁。

34 『魏書』「禮志」巻四之一、一二葉、百衲本。「郊特牲」孔疏引『難鄭』にも、「祭法」には禘を説くも圜丘の名はないこと、『周禮』には逆に圜丘をいって禘をいわぬこと、『爾雅』に、禘大祭也、繹又祭也とあるのは皆廟祭であるから、五年先祖の大祭が禘であること、周は后稷廟を立てたが嚳の廟は立てなかったから、后稷ほどには尊ばなかったのであるが、鄭説のように圜丘が祀天の大なるものであれば、孔子は、昔者周公禘祀嚳圜丘、以配天というはずであるのに、かかる言は見えないこと、郊は祭所の所在をいい、圜丘は祭所で兩者同じであること等を強調している。孫詒讓が注意しているように、『史記』「封禪書」の、周官曰、冬日至、……祀天於南郊、迎長日之至、而神乃可得而禮也の語によれば、司馬遷は圜丘卽ち南郊の祭としたことになって（前掲書巻四三、八葉）王肅説と一致するが、迎長日之至は郊特牲の文であって、この一文が果して司馬遷當時の周官の文であったか疑わしく、『漢書』「郊祀志」はこの三一字を刪っている。なお、禘を廟祭と見るものには、王肅以前にも『論語』僞孔注・班固（『白虎通』「宗廟」篇）・張純（『後漢書』本傳）などがあるが、これ等は專ら宗廟についていうもので、祀天を排除するものではないから、王肅とは若干異る。

35 「祭法」孔疏。しかし、孫星衍は『春秋繁露』の記事などに本づいて、董仲舒・劉向が圜丘を南郊とするはずはないとし（『問字堂集』一九葉『經解』本）、孫詒讓もこれに從っている（『周禮正義』巻四三、一〇葉）。

36 「郊特牲」孔疏に見えるこれ等の所説は、孫星衍（『問字堂集』二六葉『經解』本）に従って、一應馬昭の申鄭説と見ておく。

37 鄭玄は初めの祀天神を五帝（南郊）及び日月・星辰として後文の圜丘（禘）と區別するが、熊安生（「郊特牲」孔疏引）杜佑（『通典』「吉禮」）賈疏などは薦獻の前の降神の樂舞と見る。しかし、天神の祭に降神の禮が行われたかは疑問であって、金鶚はこれを否定している（「祭天神地示不求神説」『求古録禮説』巻一三）。寧ろ、別系統の樂記録を合成したものと見るべきであろうが、このことは大司樂の成立とも關係して別途に考察すべき問題である。

38 鄭・王の論爭は「郊特牲」孔疏のほか、『詩』「長發」孔疏にも見えている。

39 趙匡・楊復・馬端臨の說は、秦蕙田『五禮通考』卷二、九葉、及び卷九七、三葉以下に詳かであり、張載は『正蒙』「王禘」篇、朱子は『語類』卷二五に見える。

40 廟祭說をとる毛奇齡も、周禮・儀禮皆無禘名、然皆有其禮儀として、「喪服」や『周禮』の大祭祀・大人鬼及び大祝の大號を擧げており（『郊社禘祫問』一六葉『續經解』本）、金氏も、周官中諸大祭、皆不著其名、但云祀大神、享大鬼、祭大示、大祭祀而已、……是則宗廟之禘亦不言禘、何獨不疑其非禘乎（『求古錄禮說』卷七、六葉）と王說を反駁しているが、一應尤もな議論である。

41 惠氏『禘說』卷一、四葉『續經解』本。

42 金氏『禮箋』卷三、一七葉『經解』本。

43 胡氏『禘祫問答』三葉『續經解』本。

44 孔氏「論禘」『禮學巵言』卷二、一葉『經解』本。

45 孔氏、仝上書仝卷、二葉『經解』本。

46 孝莫大於嚴父、嚴父莫大於配天、則周公其人也に作るべきである。

47 金氏「禘祭考」『求古錄禮說』卷七、四―九葉、一一―四葉。

48 林氏『三禮陳數求義』卷九、一五葉。

49 このほか、徐養源は「小記」「大傳」については王肅說を是とするが、「祭法」は郊の上にあるから禘は廟祭でないとして、鄭玄の三禘說を認めている（「禘祫辨」『頑石廬經說』卷四、七・八・二六葉）、逆に朱彬は「小記」「大傳」については鄭說に從い、「祭法」においては王肅說を援いてこれに從うものの如くである（『禮記訓纂』卷一五、四葉、卷二三、一葉）。

50 萬氏『禮記偶箋』卷三、九・一一・一六葉。『學禮質疑』卷一、二四―六葉。

51 崔氏は「小記」・「大傳」が漢儒の記述であるから「而立四廟」といったのであって、九廟說は劉歆以後の說とする。この點は徐養源もほぼ同じで、徐氏は始祖后稷を太廟に祭り、文・武世室とともに高・曾・祖・禰の四廟を立てるものと見る（『頑石廬經說』卷四、七葉『續經解』本）。

52 朱大韶も「魯語」の文について、臧文仲が爰居（海居）を祀ったことを注意して、展禽の、聖王之制祀也、法施於民、則祀之の語をとりあげ、被祭者が民の大患を除いたことを指摘している（『實事求是齋經說』卷二、三四葉『續經解』本）。なお、朱氏は祭法の祭神が皆人鬼であるから、四祭の後に別に泰壇・泰折及び三辰・寒暑・四時の祭を述べたものと見る（仝上）が、一つの見方である。

53 崔氏「經傳禘祀通考」『崔東壁遺書』「王政三大典考」收。

54 このことは「廟制考」でも觸れた。

55 孫氏『禮記集解』卷三四、二葉。

56 夏氏『學禮管釋』卷二、一―七葉『景紫堂全書』本。

57 『荀子』「禮論」篇の王者天太祖、『春秋繁露』「觀德」篇の、天地者、萬物之本、先祖之所出也や32引韋玄成の奏議も同樣である。

58 本書「中國における至上神儀禮の成立」、參照。

59 『孝經援神契』『春秋元命苞』『運斗樞』『獨斷』等同じ。張純・何休なども同樣である。

60 金氏『求古錄禮說』卷七、五葉。

61 顧頡剛・童書業編著『古史辨』第五册下編、及び第七册上（楊寬「中國上古史導論」）・下編に諸氏の論爭を收めている。

62 この意味からは、賈逵・馬融・王肅などが五帝を專ら五人帝の屬とする（「郊特牲」孔疏）のは、本質論としては誤りでない。それが『史記』「封禪書」所見の謬忌の奏言にいう、太一の佐を五帝とするような方向に進んだものと考えられる。

63 金氏『求古錄禮說』卷七、一〇葉。

64 本書「古代中國における土地神の祭祀」、參照。

65 本書「中國における至上神儀禮の成立」、參照。

66 王襄『簠室殷契徵文』考釋第一編、六葉、郭沫若『殷契粹編』「考釋」九一葉など。

67 島氏『殷墟卜辭研究』二一五―六頁。

68 本書「中國における至上神儀禮の成立」、參照。

69 本書「中國における至上神儀禮の成立」。惠棟は『荀子』の、郊者幷百王于上天、而祭祀之也の郊を禘の誤とする（『禘說』卷一、一三葉『續經解』本）。惠氏の禘祀天配王說の立場からは郊では都合惡いであろうが、改字のためには確證が必要である。

70 本書「文獻所見の祀天儀禮序說」㈣、參照。

71 無名氏「圜丘解」嚴杰『經義叢鈔』卷四收『經解』本。該篇は禘については鄭說に從っている。

72 ただ、『太平御覽』卷三八三・七四〇引の桓譚の『新論』には、文帝が竇公を得たことを記すのみで、大司樂のことに及んでいない。

73 齊召南の『漢書疏證』も、竇公が魏の文侯の時に既に樂工であったとすれば、文帝の元年でも二百三四十歲でなくてはならぬといっている。

74 「小記」「大傳」の不王不禘は正にその表現であり、郊の特權祭祀も同樣である。

追　記　祀天禮の郊祭については、本論の續篇において考察しているので、ここでは祭法の禘・郊・祖・宗の祖・宗を明堂の祭祀とする鄭注、及びこれを敷衍する孫星衍・金鶚の說を批判しておく。便宜上、金氏の所謂る「明堂の禘」論を主とし、參するに孫氏說を以てする。金氏の明堂禘祭說は孝經の、周公宗祀文王于明堂、以配上帝を祭法に關聯して說く鄭注が據點である。金氏は鄭注が祖・宗を明堂と見る根據として、明堂を天子の大廟または祖廟とする蔡邕の明堂月令論と左傳文公二年（後引）杜注とを擧げ、更に明堂は淸廟とも稱せられたが、詩淸廟序に周公が雒邑を營んで文王を祀ったというのは明堂の祭祀を指すものと見る（詩序鄭注は明堂をいわぬことを注意しておく）。かくて、明堂は大祖とも稱すべく、その祀は祖・宗の祭であるが、更に明堂月令論引の檀弓逸文に、王齊禘于淸廟明堂とあるから、明堂にも禘祭があったことが判る。しかして、祭法の周人祖文宗武と孝經の宗祀文王との相違は、周初武王の時は文王を享祭したが、武王沒後文王を祖、武王を宗とするに到ったもので、孝經、孝莫大于嚴父配天が示すように、周公がその父の文王を宗祀したのである。そこで、祖・宗を明堂とする祭法鄭注は卓見である。ところが、王肅は祖・宗ともに有功・有德者を祭る宗廟の祭で明堂と關係なしとし、宋儒も多くこれに從っている。これに對して、金氏は舜が帝嚳や堯を明堂に祀り、瞽瞍・橋牛以上を宗廟に祀ったように、天子の位を授かった者は明堂に特祀したのであるが、殷周は虞夏と異り、明堂の祖・宗は卽ち宗廟の祖功宗德者であった、兩祭の差違は天に配すると配せざるとにあるが、明堂に祖・宗なしとするを得ないと反駁する。以上が金氏說の概要であるが、孫星衍も太祖が明堂である所以を論證している。その證例は、㈠詩雝序、雝禘大祖也（鄭注は明堂をいわず、金氏もこれを純廟祀としている、後述）、㈡堯典の文祖・藝祖や闢四門、明四目、達四聰など、㈢淮南子主術訓、神農以時嘗穀、祀于明堂、㈣逸周書嘗麥解の大祖、㈤素問五運行大論、黃帝坐明堂……受終文祖、㈥洛誥の文祖を鄭注が明堂とするのは、孔安國・馬融の說に本づく、以上である。

一たい、明堂の語は金文は固より書・詩にも見えない。周知のように、周禮考工記に夏后氏世室・殷人重屋と並んで周人明堂の制度が見える。近來殷墟遺址の發掘が進むにつれて、その建築基址が解明され、これを考工記に照して記事を訂正しつつその構築狀況を解明せんとする石璋如氏の獨自な研究がある。しかし、石氏の解明が必ずしも不動でないことが更に立證されつつあるようで（三上順「文獻上の宮室制度と殷墟基址」日本中國學會報第十六集）何れにしても、まだ明堂の確實な存在を

立證するまでには到っていないのが實狀である。逸周書に明堂解の一篇があり、また作雒解に洛邑の明堂をいい、程寤解や周書逸文にも明堂に及んでいるが、果して事實を傳えるものか疑問である。孫氏の學例において、直接明堂をいうものは淮南子と素問とに過ぎないが、何れも神農・黃帝傳說に過ぎない。惠棟が、明堂始于神農、春秋以後古制已亡、記禮者、止及虞・夏・商・周四代爾、郊禮行于南郊、而禘祖宗之禮、皆行于明堂（明堂大道錄卷一、二葉）というのも、淮南子に本づく想像說である。春秋關係では、左傳文公二年に「周志」の語として、勇則害上、不登於明堂の一條あるのみである。孔疏には周志を周世の書としながら、何者か判らぬというが、逸周書大匡解にこの二語が見えることは、左氏會箋の指摘する通りである。大匡解は武王の六年（克殷二年）、王が管叔の監視する東隅の諸侯に訓告したものというが、その文體や語彙から推して周初のものとも考えられず、逆に左傳の記事などを素材とした湊合と見るのが適當であろう。論語――告朔のことは見えても――にも明堂の語は見えず、孟子に到って始めて明堂者王者之堂也と見える。これ等を併せ考えれば、その存在に關する信憑し得べき資料は、ほぼ春秋から戰國末にあって、傳說的作爲と考えざるを得ない。

明堂の基本性格についても、確實な資料を見出し得ないが、祖先祭祀の場所であったことは少なくとも認められる。太祖とか清廟とか別稱されるのは、その間の事實を示すものであろう。この意味からは、明堂も宗廟と起源を同じくするものと考えられるが、その分離の目的や過程は明かでない。肅然清靜の清廟を告朔行政の明堂と區別する穎容（春秋釋例）の說は、一應明堂の政治的性格をいったものであろうが、宗祀の貌――清廟、正室の貌――太廟などを、堂――明堂と區別する蔡邕（明堂月令論）の論は、全くの形式論に過ぎぬ。しかして、これ等は何れも漢代的解釋に過ぎず、その起源や本質とはほど遠い。ただ、前引孟子の語に徵しても、明堂が政治的儀禮の場所であったことは疑いを容れないところで、惠棟が、明堂爲天子太廟、禘祭宗祀、朝覲耕耤、養老尊賢、饗射獻俘、治厤望气、告朔行政、皆行于其中（仝上書仝卷、一葉）

というのはその意であるが、禘については以下にも論ずるように、確證がない。恐らく、周末王權の擴大と誇示との目的から、祖先祭祀の場所としての宗廟とは別個に、廟享儀禮の政治的利用の意圖と目的とを以て設けられるに到ったのではないか。いわば、政治的宗教儀禮の場所であったであろう。金氏のいう明堂配天は正にその政治的性格を露呈したものである。明堂の五室が必ず五行說の影響ではないにしても、月令などに見られる時令が明堂に發するものとすれば、二者の關係は寧ろ認めざるを得ないであろうし、このことは五行說の成立過程を考えるとき、前述の明堂周末成立論を傍證するものともいえよう。

ところで、祭法の祖・宗を明堂祭祀とする鄭說の誤謬が、禘以下の對象を祭祀の配祭者とするに本づくことは前に指摘した通りである。配祭說をとる鄭玄が祖・宗を通言とするのは、文字學的には誤りでないにしても、祭法のばあいは適當でない。祖は即ち始祖、宗はこれを繼ぐ祖先であることはいうまでもない。しかして、これを孝經の宗祀文王に關聯づける鄭氏の牽合については、既に萬斯大の非難するところ（禮記偶箋卷三、一六葉）である。少くとも、孝經の文が禘祭をいっていないのは事實である。また、金氏が太祖・祖宗が明堂であることを證するのは、論理的には可能にしても、結局明堂においても祖先が祀られたというのに止まり、それが禘祭であるという直證とはなし得ない。本論に述べた通り、禘が祖先祭祀である本義からいえば、祖・宗の祭もまた禘祭と見得るが、明堂の祭祖とは、對象は同じでも目的は異ると考えられるので、その同一視は妥當でない。現に、孫氏は詩雝序の禘大祖を孝經の明堂宗祀と同視するが、金氏は純祭祖と見る。二氏見解の差異は、要するに宗廟と明堂との區別の不明確に由來する。さらに、祭法と孝經の祖・宗に關する金氏の說明も、鄭注の祖・宗通言に本づく苦しい辯解といわねばならず、寧ろ二文の相違こそ廟祭と明堂との差別を明示するものといわねばならぬ。したがって、金氏の太祖明堂說も間接的說明に過ぎず、直截というを得ない。金氏の引く檀弓逸文―清廟明堂の齊禘については、齊の意味が明かでなく、あるいは齊戒の義かとも考え

られる。惠棟もこの一文を以て天子明堂禘の證としているが、逸文が明堂月令論に引かれているだけで、その出所をつきとめ得ない。要するに、明堂位や孝經などと同樣、さほど古い時代の記事とも考えられない。したがって、この一文だけから明堂禘祭を斷定するのは躊躇を要するのであって、逆に宗廟・明堂の混同を示す後起現象とも考えられる。金氏が明堂の祭祖を特祀として、四廟の主と竝列するものでないというのは、正に明堂の政治的性格を明かにしたものであり、殷・周の明堂祖宗と宗廟祖宗とを同系列とする金氏の說に誤りはないが、明堂祖宗が血族祖先の祭祀でないことは、堯・舜系列から推して明かである。二者は對象を同じくはしても、祭祀の目的と意義とは異る。そこで、金氏もいう如く、宗廟に祖宗あって明堂に祖宗なしとは斷ぜられぬにしても、兩者異質の儀禮であることを見遁すべきでない。祭法の祖宗は前者であり、孝經の宗祀は後者であって、二者を混ずる鄭注の誤謬を重ねて指摘しておく。

明堂の基本性格及び儀禮については論ずべきことが多いが他日に讓り、今は祭法に限り金氏の說を批判した。金氏は「禘郊の禘」として圜丘・方丘・南郊・北郊・明堂の五祭を擧げるか、方丘・北郊の祭を禘というを得ないことは、前に考察した（本書「古代中國における土地神の祭祀」）。今また、明堂を禘とすることを得ないとすれば、圜丘・南郊を殘すのみとなるが、南郊は本篇の續論で考察しているように、あくまで郊祭であって、禘とは原則的に區別さるべきもの、これを禘と見るのは禘・郊通言によるに過ぎない。しかして、圜丘の禘が禘の始源的形態でないことは、本論に繰り返し檢討した通りである。文獻に圜丘を禘とする直接證例を見出し得ないのは、何よりもこの事實を示唆しているが、禘の本質からいえば、蓋しまた當然といわねばならぬ。禘祭に關する金氏の考證が包括的であるに拘らず、遽かに從い難い理由がここに存するわけである。

補　記　楊向奎も古代各種族の始祖は皆人王であると同時に、天神を兼ねていることを指摘している（論『以祖配天』責善半月刊、第一卷第十期）。

文獻所見の祀天儀禮序說（下）

――郊祭の經說史的考察――

私は前に卜辭・金文や詩・書などを通じて、中國における祀天儀禮の成立過程を明らかにし、[1]ついで禮關係資料を中心とする禘祭の祀天的性格の由來を考えた。[2]いうまでもなく、天の主要祭祀には禘と並んで郊祭がある。郊の起源や禘との關係については、前二論にも斷片的には觸れたが、まだ纏めては考察していない。郊にも禘と同樣、その祭祀性格や時期などを繞る複雜な問題があり、禮記郊特牲や春秋經・傳などの解釋を焦點とする聚訟の論が、古今の禮學者間に展開している。紛々たる經說を一一とり擧げて批判することは洵に煩に堪えないが、問題の所在を明かにして一應の結論を見出すのは、また後學に課せられた責任でもあるので、以下に經說史的な面からの考察を加えておく。

一

郊祭の起源については、古く卜辭の「烄」字にその祖型を求める說があるが、その必ずしも信じ難いことは、かつて指摘した通りである。[3]ただ、卜辭の「烄」は既に本義から轉じて、單に牲體燒却の祭儀となっているものがあり、また純祭祀としても、祖神または祖神的自然神を對象とすることから見て、どこまでその字形が示す燔柴の意義を保持していたか、問題であるが、本來は外祭であることを考えると、郊外における祭祀という意味で、郊祭との共通性が見出せないわけではない。しかし、それが天を對象にした確證はなく、また二者聯關の詳細も勿論窮知し得ない。

金文にも郊の字面は見えないし、徐王義楚端の用享于皇天が郊祭に該當するものかも判然しないが、少くともそれが王者特權祭祀としての郊祭でないことだけは明瞭である。尙書召誥の用牲于郊、牛二が通說のように郊祀であれば、恐らくその始見であろうが、その必ずしも信じ難いことは前論に指摘した通りである。詩の郊はほぼ郊外の意味であるが、閟宮に魯郊らしいものが見えるほか、昊天有成命の序の郊祀天地也は疑義ある詩序であるから、據るに足りぬ。[4] 周禮には禘とともに郊の字は見えぬが、大司樂の圜丘祀天は王肅說の如く郊に該當する。さすれば、大宗伯の祀天儀節―禋祀・槱燎・實柴など―も實質的には郊祀のそれと見得るであろう。郊祀が正式に文獻に登場して來るのは、その成立過程に問題はあるとしても、春秋・國語くらいからであるが、一般經說に從えば、それは所謂魯郊であって、天子の郊は荀子禮論篇あたりからであろう。[5]

郊の原義は何といっても邑郊で祭祀の場所を指す。說文に、距國百里爲郊といい、郊特牲にも於郊、故謂之郊とある。[6] とすれば、郊祀は外祭でなければならぬが、左傳襄公七年などには郊祀后稷の語が見えて、既に禘祭と混同されている。西田太一郎氏は殷代祭祀の對象の殆どは祖先神であったが、周の農業立國と、一般祭祀對象としての帝が祖神的性格から至上神・創造神に高められたことと相俟って、郊の對象も祖先から后稷、后稷から帝へと進むにつれ、后稷を配祭するに到ったとするが、[7] 屢々指摘したように、卜辭において既に祭祀こそ享けないが信仰の對象であった帝は、祖先神とは次元を異にする至上神であり、また前述の如く、卜辭において郊祀は少くとも明瞭な形では存在しない以上、その對象の變化を祖神から帝へと規定することは困難であるのみならず、郊の外祭的本質からいえば、寧ろ逆に天神から祖神へと對象を移行する傾向にあったことが指摘できる。[8] 西田氏のいう對象轉換は、禘祭についてはあるいはいえるかも知れないが、文獻禘祭の本質が依然として祭祖であることから考えると、必ずしもそうとばかりはいえない。

禘・郊の本質やその對象をめぐって、鄭玄と王肅との間に經學的論爭の存することは前論にも觸れたが、郊祀の時期に關してもまた對立が存する。問題は郊特牲の、(1)郊之祭也、迎長日之至也、(2)郊之用辛也、周之始郊、日以至の二文を如何に解するかであるが、鄭玄は(1)に、易說曰、三王之郊一用夏正、夏正建寅之月也、此言迎長日者、建卯而長夜分、分而日長也と注し、(2)には、言日以周郊天之月而至、陽氣新用事、順之而用辛日、此說非也、郊天之月而日至、魯禮也、……魯以無冬至祭天於圜丘之事、是以建子之月郊天、示先有事也、用辛日者、凡爲人君、當齊戒自新耳、周衰禮廢、儒者見周禮盡在魯、因推魯禮、以言周事と注している。鄭玄のいうところは、孔疏を參考すると、(1)は天子（周）の郊をいったもので、易說にある如く三王の郊天は皆夏正建寅の月に行うのであるが、それは春分建卯の月以後に日が漸く長からんとする――長日の（將に）至らんとする――のを、その前月卽ち建寅の郊祭において迎えるというのである。また、(2)は魯郊をいったものであるが、この經文が「魯郊は周郊の月、卽ち冬至建子の月の辛日に行う」というのは、魯禮によって周事を推した誤りで、周郊の建寅一郊に對して、魯は天子が行う冬至圜丘の祭の代りに同日に郊祀を行ったとする。しからば、何故に魯郊といったかについて、孔疏は建寅の天子郊に對するものとし、同疏引馬昭は魯の轉卜三正（後述）が建子に始まるからとする。孔疏は苦しい說明であり、馬說も文脈から推して無理――鄭說も同樣である――である。結局、鄭說では天子は建寅、魯は建子の[9]各一郊ということになる。これに對して、王肅は(1)(2)ともに周郊をいったもので、(1)は建子冬至において長日の至らんとするを迎える意、(2)は建子の月の辛日なるをいったもので、始郊とは建寅祈穀の郊祀に對すると見る。[10] 前論に見たように、圜丘と郊とを分つ鄭玄を斥けて、圜丘卽ち郊とする王肅の立場からは當然の見解であろう。結局、王肅によれば、天子は建子・建寅二郊となる。魯郊については直接觸れていないが、郊特牲孔疏に崔靈恩・皇侃の用いる王肅說によると、魯は冬至郊天と建寅祈穀郊とを行ったとする。とすれば、魯も天子と全く同樣の二郊となる。ところが、僞孔子家語郊問篇の自注には、魯無仲冬大郊之事、至於祈農、與天子同云々と建寅一郊說をとっている。この矛盾を慧眼にも指摘したのは黃以周で、崔・皇氏用王說を誤りとして僞家語を取る。[11] 前條が間接的である以上、黃氏の見解は妥當であろう。

鄭・王說の相違は上述のように、周郊について圜丘を郊と見るか否か、冬至の月とするか、その辛日とするかにあるが、立春祈穀郊については異論ないから、冬至・立春の二祭天を認める點で實質的差異はなく、また魯一郊と見る點でも同樣であるが、時期について冬至と立春との相違がある。ところで、郊期に關しては郊特牲のほかにも明文がある。すなわち、(3)禮記明堂位に、魯君孟春……祀帝於郊、配以后稷、天子之禮也とあるが、孟春は鄭注もいう如く建子の月である。鄭注はこれを魯郊日至の例とする（曲禮疏引駁異義の說同じ）が、天子圜丘との差別は蒼帝のみで昊天上帝は祭らぬ點にあると見る。これと同一事實をいうものに、(4)雜記下の、孟獻子曰、正月日至、可以有事於上帝があるが、(5)春秋宣公三年にも、春王正月、郊牛之口傷とある。以上の三條は、鄭玄の立場からは魯郊建子孟春の左證となろう[12]し、王肅にあっては(4)は周郊、(3)(5)は魯の僭禮の例となろう。[13] ところが、左傳には禮記と異る立春啓蟄（夏正建寅）の郊祀が、(6)桓公五年傳と(7)襄公七年傳とに見える。この二條は、鄭玄からは天子の郊であり、王肅からは上揭同樣、天子・魯郊となろうが、(7)は(4)と同じく孟獻子の語となっていて、兩者間の矛盾が指摘される。今、このことは暫らく措いて、鄭玄が周郊を夏正建寅とする根據は易說――易緯[14]で後出の資料に屬するが、一歩を讓ってこれを認めても、三王之郊一用夏正の夏正が果して建寅正月の意味か、問題であろう。朱大韶は單に夏正を指すもので、建寅正月を意味しないとするが、[15] 一說であろう。のみならず、史記封禪書引周官に、冬日至祀天於南郊、迎長日之至也とある。西田氏はこれによって、郊特牲の迎長日之至は冬至郊で、下文の周之始郊と相應ずるものと見るが、[16] 漢書郊祀志には周官曰以下の三一字を刪っている。瀧川龜太郎氏はこれを大司樂圜丘の祭の約文と見るが、[17] それは史記下文の、夏日至祭地祇、皆用樂舞、而神乃可得而禮也によるものであろう。しかし、冬日至云々については、大司樂と格段の相違がある以上、遽かに贊成し難い。そんなわけでこの周官の文にはかなりの疑義が殘るが、一應これに從えば、西田氏のいう通りとなろうし、周之始云々を鄭玄のように誤りと見る必要はなくなる。とに角、郊特牲に關する鄭解に無理があるのは事實である。

二

郊特牲の解釋を繞る鄭・王の對立がその後學の間に論爭を召いていることは勿論であるが、兩派の所論には大した進捗も見られないので、一一檢討せず、直ちに清朝學者の主要な見解を概觀することとしよう。

これ等清儒の論考は、鄭・王說を補訂するものが多い點において、前論禘祭のばあいのように二分するのは適當でないが、原則的立場から見て、まず鄭說側に立つものに、孔廣森（禮學巵言）、孫星衍（問字堂集）、金鶚（求古錄禮說）、陳壽祺（五經異義疏證）、陳立（公羊義疏）等がある。第一に、孔廣森は前引郊特牲(1)については、長日を春分とする鄭說、周禮圜丘と見る王說をともに斥けるが、やはり魯郊をいうものと見て、魯は建子冬至の月において、日長からんとする始めを迎えて郊禮を行ったのであり、周冬至の祀天は禘で、寅月の祈穀が郊であるが、魯は王禮を僭しても同禮にせず、禘の月を以て郊を行ったものとする。孔氏が圜丘と郊とを區別し、魯の日至郊を圜丘の月とする點は鄭說と同じであるが、(1)の文を直ちに魯郊とする點は異る。さらに、(2)についても獨自の句讀を施し、「郊の用は（後には）辛（日を用ひて轉卜三正）なれども、周の始めの郊日は（冬）至（の日）を以いたりき」と讀んで、七十子後學の徒が周末の禮廢缺の時に當って、周の始時を追言したものと見る。[18] とすれば、孔氏は辛日の魯禮を冬至の周圜丘と區別して、その間に歷史的變遷を見んとするものである。黃以周は鄭玄同樣、(1)の至を來と讀んで、魯郊の啓蟄をいうものとの立場から孔氏說を斥ける[19]

が、春秋卜郊が周正孟春を先にするとの理由による孔氏とともに、(1)を魯郊に限定する根據がなく、寧ろ郊一般ひいては天子郊をいうものと解すべきであろう。しかし、(2)の解讀は黃氏が迂曲とするに拘らず、[20]後引納蘭成德の説とも通ずるもので傾聽に値いする。[21]第二に、孫星衍は郊特牲の、祭之日、王被袞以象天云々は周禮所見の祀天禮たる大裘・玉輅・大常と相違し、寧ろ前引(3)明堂位の魯君郊禮と一致するから、該篇の郊禮は魯禮であり、また(4)雜記下の孟獻子の語は多至圜丘の代りの魯郊をいうもので、王肅が鄭氏を誤りとするなら、(3)の郊祀も誤りとするかというのである。[22]孫氏の目的は王肅の郊卽圜丘説を破るにあり、その意味では一應その弱點をついているが、なお難點が多い。郊特牲全篇は禮雜記の湊合であるが、一般禮制を述べたものであり、特に祀天服は「王」と斷っている以上、魯禮と斷ずるを得ない。況んや、(3)は魯君といいながらも、天子之禮也と結んでいる。凡そ、禮記・周禮各別途の編輯であれば、その間の乖違や矛盾は當然で、これを階級差決定の根據とはなし難い。寧ろ、郊特牲の服制は周禮と別系統の天子制と見るべきであろう。さらに、明堂位の一篇については古來問題があって、陸奎勳の如きは魯禮の盛大を誇る申公の弟子の記錄であり、また周公の踐位を大書するのは王莽の時の增飾と見ており、[23]方苞も王莽の周公に假託したものとし、[24]沈可培は(4)とともに魯儒が魯君を誇大にするものと斷じている。[25]漢志の明堂陰陽記や明堂陰陽説などは本篇との關係を示唆するが、最近、王夢鷗はこれ等に本づいて王莽假託説を斥けている。[26]しかし、今本明堂位が直接この佚書を承けるかは問題で、逆に漢志の著錄による假託との推定も十分成立し得る。平心に見て、周公の踐位、魯君の盛飾などは經傳に例を見ない誇張で、諸儒の疑惑も蓋し當然といわねばならぬ。したがって、明堂位に本づく孫氏の王說排斥は搖がざるを得ない。

第三に、金鶚も郊卽圜丘反對説で、(2)に周郊の辛日をいえば、必ずしも冬至の日ではないが、圜丘は冬日至とある

から、郊は圜丘ではない、更には冬至の月の辛日というが、冬至は必ず子月にあるとは限らず、子月末で以後の月内に辛日がないこともあろうし、辛日があっても卜吉を得ない時は郊しないのか、もし丑月上辛を用いれば冬至月ではないし、冬至前の辛日とすれば陽氣未だ生ぜず、郊すべきでない、また冬至の日に降神の禮を行い、辛日に祭るとしても、かかる禮は考えられぬ、何れにしても不都合である。しからば、(2)は如何に解するかというに、逸周書世俘解の、時四月……若翼日辛亥祀于位、用籥于天位により、周の四月は夏の二月でなお郊期にあり、武王がその辛亥に郊禮を行ったので、以後も辛日を用いたのであって、「至」は冬日至と關係ない。(1)の「至」も同樣「極至」の義でなくて「到」の意、晝夜平分の卯月に先んじて、寅月に長日の到るを迎えるとの鄭説は至當不易であるというのである。[27]金氏説は周の始郊辛日の根據を歷史的事實に求めて——この點は後引の如く既に前人がいっている——鄭注を補訂したものであるが、また幾つかの疑問なきを得ない。金氏に從えば、日以至は「日は（武王辛日）を以て至ればなり」と讀むべきこととなるが、甚だ無理な解讀といわねばならぬ。また、武王の朝至は世俘解では前日の庚戌であって辛亥ではない。[28]のみならず、尙書召誥の、三月丁巳、用牲于郊は必ずしも郊祭でないが、[29]もし通説に從うならば、成王の郊祀は丁日であって辛日ではない。これによって五經異義引公羊説は正月上丁を郊日としている。[30]とすれば、一見明快な金氏の論も實は鄭説擁護以上の何ものでもない。第四に、陳壽祺は禮記と左傳との矛盾を救わんとするもので、(3)や(4)は周正建子の魯の賜郊禮を述べたもの、春秋郊の轉卜三正は魯禮がその舊を變えたもの、(7)の啓蟄郊は郊期を過ぎた當時の非禮に對して周の正禮を述べたもので、(4)との間に矛盾はないとの立場から、(4)を誤りとする杜預の説及び王肅の二郊説を斥けて、魯一郊、天子との不同月說と轉卜三正とを認めている。[31]陳氏の魯轉卜三正說が、魯郊を建子または建寅とする前引馬昭説と相通ずることは、その馬昭引用によって明かであるが、魯郊無定月說は陳立も同樣であって、左傳の啓蟄郊を皆天子の禮とする。[32]春秋三傳の郊期については後に觸れるとして、陳立は左傳を天

子禮とすることにより、三傳間を彌縫せんとするものであるが、禮記と左傳との矛盾を救うものには、なお林喬蔭・黃以周などがある。林氏は周禮の東遷以前と以後との差によるものとし、東遷以後の郊には孟春だけで冬至はなく、左傳啓蟄の郊がそれである。ところが、賢大夫として西京の舊典を傳聞した孟獻子が、正月日至、可以有事於上帝……七月日至、可以有事於祖という「可以」とは傳聞を追憶する詞で、冬至郊を行わぬに到った天子もまた祈穀を以て郊となし、これを僭した魯禮もまた孟春の祀を易えなかったのであって、禮記が是で左傳が非というを得ないとする。[33]また、黃以周は(4)(7)とも獻子が周禮に本づいて魯禮を定めんとするものであり、(4)は彼がその祖を尊ぶために周の郊天と對月して周禮の多至郊天を引くもの、(7)は魯卜郊の郊期を過ぎた失禮を指摘せんとして、周禮の啓蟄郊をいうもので、各々その主旨を異にはしても、誤りではないと見る。[34]つまり、ともに周の二郊と見るのである。これ等、兩陳氏・林・黃二氏疏通說の意圖が究極的には經・傳間の乖背を彌縫匡救せんとするにあることは明かで、いうところに一理を認め得るとしても、十全に納得し得るものではない。文獻の記述をそのままにうけ取れば、矛盾は依然として解消され得ない。陳壽祺は魯郊に建子・建寅の兩可を認め、期間の餘裕を圖る時間的解決說であるのに對して、林氏は東遷という史實に本づく地域性を加味しているが、その文獻的明證はなく、「可以」の語に據點を求めるに過ぎぬ。黃氏のばあいは同一孟獻子の發言を二郊に配當するに本づく解決論で、後述の如く、基本的には王肅の立場にあり、四氏の中では最も說得的であるが、同一人の同一禮制に關する發言であれば、その間の矛盾は依然として解消されない。かく見て來ると、矛盾彌縫說は何れも成功していないようで、寧ろ矛盾は率直にそのまま承認するのが至當であろう。問題は、何故かかる矛盾が生じたかというにあるが、このことについては後に觸れる。[35]

三

しかし、禘祭と同樣、このばあいも原則的に王肅の立場に立つ學者も多く、既に宋の程頤・朱子・楊復（抗氏續禮記集說引）や、元の陳澔（禮記集說）等が多至郊天を主張しており、明の何楷（詩經世本古義）も王肅と同說であるが、清朝になると、萬斯大（學禮質疑）李光地・姚際恆（抗氏續禮記集說引）鄭元慶（禮記集說）方苞（禮記析疑）秦蕙田（五禮通考）齊召南（抗氏續禮記集說引）朱大韶（春秋傳禮徵）孫希旦（禮記集解）黃以周（禮書通故）等、その說くところに若干の相違はあっても、結局は王肅と同軌である。今、これ等のうち二三を擧ると、第一に、萬斯大は王肅に從って圜丘卽郊と見るが、郊は冬至一郊に限り、祈穀は本來郊でないとする。すなわち、(イ)郊特牲は日至報天の郊において夏正の祈穀に及ばず、(ロ)月令孟春の上帝に對する祈穀において郊をいわず、(ハ)詩昊天有成命序に天地の郊祀をいうが祈穀に及ばず、㈡同噫嘻序の上帝祈穀にも郊をいわぬから、周時は祈穀は郊と名づけず、これを郊とするのは魯郊と混同するものである、すなわち、(7)孟獻子の言によるものであるが、啓蟄郊は日至では勿論ない、春秋を案ずるに、魯は日至郊を僭行したから、獻子はこれを祈穀に託して君臣僭郊の事實を輕くせんとしたのであるが、後人が郊と祈穀との別を察せず、獻子の言を過信して遂に魯郊を以て祈穀となし、春秋に郊を書して祈穀を書せざるが故に祈穀を郊となせるものというのである。[36]萬氏の說は、前引陳壽祺が穀梁說の轉卜三正の立場から、孟獻子は周の祈穀郊を以て魯の失を正したとするのを一步進めて、その言を假託と見ることにより、日至一郊を强調する一見明晰な論であるが、(ハ)㈡の詩序は資料的價値に乏しく、また(イ)(ロ)が相互に祈穀・郊をいわぬとしても、これによる差別論は全くの形式論に過ぎない。傳統的祀天の目的が那邊に存したかを窺知するは困難であるとしても、農耕社會下の祀典である以上、その中に祈穀的要素を認めないのは當を失しよう。したがって、郊と祈穀と形式上からは區別し得ても、實質的な別祭と見ることは困難である。この意味からは、二者を一體とする孟獻子の言は寧ろ當然で、假託と斥ける

黄氏は禮の階級差に拘泥するものといわねばならぬ。

第二に、姚際恆は周禮の文獻的價値を認めず、したがって圜丘の祭を否定する極端な立場にあるが、郊特牲については鄭玄を斥け、長日之至とは冬至以後日が長くなるのを迎える意で、日の長短についてだけいうもの、鄭玄のように建卯晝夜分れて日が長くなるというのなら、日と夜との長短を分つこととなり、また何故に寅月に卯月の日を豫め迎えるかと痛駁している。[37]姚氏の日長説はその通りであるとしても、結局は夜との相對的關係であれば、夜との比較も不合理ではないが、卯月のことを寅月に豫めする不都合は、正に姚氏のいう通りである。第三に、齊召南は郊特牲について鄭注を駁して王肅説を明快とし、郊の用辛は周の始郊が辛日であったために以後も辛日を用いたと解し、魯郊とする鄭説を斥けて、圜丘との同一を强調している。[38]周の始郊を辛日とする點は、陳澔・徐師曾・陸佃・姜兆錫[39]など皆同じく、前引金鶚も同様であるが、文脈から見て、日至より辛日への變遷とする孔廣森説が適解である。第四に、朱大韶も圜丘即郊の立場から鄭説を批判して、鄭氏は二者を區別するために周郊を建寅とせざるを得なかったが、建卯は晝夜平分しても建寅はまだ平分でない、魯郊は周と同じく日至を用い得ないから、孟獻子は啓蟄郊をいったのである、しかして(4)は夏正正月を誤って周の正月とするもの、(3)も同様誤りであり、禮記よりは傳を信ずべきものとする。[40]朱氏の論理は明快であるが、明堂位は前述の如く問題としても、雜記までも誤りとするのはゆき過ぎで、黄以周[41]もいう如く周禮と見れば通ずる。第五に、孫希旦も(1)は即ち冬至祭天であるが、(2)の用辛は正月上辛祈穀の郊、始郊日以至もまた冬至郊である、始郊とは祈穀郊に對するもの、始郊において特に周をいうのは、祈穀郊は魯もまたこれを行うからであるが、冬至郊は周のみとする。[42]周・魯郊制については王肅と同様であるが、(2)に關する解釋は若干相違しており、その解讀は支離の嫌いがある。第六に、黄以周の見解はこれまでにも部分的に引用して來たが、(1)については、至には「來」と「極」との二義が存するが、このばあいは「迎」の字から見て(2)の至とともに「來」の意

に解すべく、もし鄭玄のように啓蟄の月とするなら、長日の始來でもなく、またその終極でもない。(2)は尙書武成篇や逸周書世俘解の示す如く、周始郊の辛日をいうものとする。結局「(辛を)以て至ればなり」と讀むこと、金鶚と同様である。この點は王肅と異るが、大局において王氏に從うことは、黄氏自身いう通りである。[43]黄氏は前引の如く(2)に關する孔廣森の説を迂曲と斥けるが、黄氏こそ迂曲を免れぬ。以上、王肅の見解を原則的に取る者として、萬斯大など六氏の説を擧げたが、かく見て來ると、淸儒にあっても宋・元と同様、鄭説よりは王説が重んぜられたと見得るであろう。

これまで、郊特牲(1)(2)を中心に郊期に關する鄭・王説及び先人の説を見て來た。(1)についての鄭説は圜丘と郊とを區別する以上當然であろうが、そのために(2)の記述を誤謬と斷ぜざるを得なかったのは、その差別論の基本的缺陷を暴露したものといえよう。とはいえ、王肅が(1)を郊即圜丘とするのは直截としても、(2)について冬至月の辛日とすれば、金鶚も指摘するように、大司樂冬日至——冬至の日——と乖違する。尤も、大司樂が冬至の日か月かについては議論がある。鄭注は冬至の月か日かをいわないが、賈疏は冬至の日とする。しかし、圜丘と直接關係ないとしても、鄭玄が(1)の魯郊を冬至月とする以上、圜丘もまた冬至の月としたものと見得ようし、[44]曲禮疏引崔靈恩も、圜丘用冬至、日不皆用辛といい、金榜も、春官神仕、以冬日至致天神・人鬼云々の鄭注が天地の祭の明日を用いるとするのによって、至月と解している。[45]孫詒讓もこれ等に本づき、啓蟄郊が啓蟄の日でないように圜丘もまた至日でないとする。[46]しかし、冬日至という以上、冬至の日を指すものと見るべきことは金鶚のいう通りで、[47]至月とするのは曲解といわざるを得ない。とすれば、王肅に從う限り、この乖違は解消されない。尤も、これを異系統の禮制とすれば、それでも一應解決はつくが、別解の疏通すべきものがあれば、これに越したことはない。(2)は頗る難澁の文で、脱字または誤倒などが考えられるが、陳澔以下の辛日を史實に求めるのは、必ずしも確據とし難く、比較的適解と思われるのは、時

代の差異に歸する前引孔廣森の説[48]で、これによって辛日郊は魯郊が示すような後起の制と見ることができよう。武成篇や世俘解などは逆に辛日に附會した作爲の疑惑が深い。

冬至の祭祀が古代・未開社會における重要行事であるのは極く一般的で、クリスマスの如きも冬至祭と關聯することは周知の事實である。[49]この點から、古代中國においても、冬至の月の祭天は不可缺の祀典であったろう。そこで、周郊が圜丘において天の祭祀として行われたことは、大司樂や郊特牲(1)の示す通りで、圜丘即郊の王肅説は正しい。[50]祀天の當初の目的は郊特牲にいうような報本反始といった倫理的意義のものでなく、生民などの詩が示すような素朴な天神への畏敬にあると同時に、后稷説話に見られるような祈農の要素も含まれていたであろう。それが時代の經過に隨い、農耕社會の發展に伴う農事祭の複雜化につれて、建子冬至の圜丘とは別箇に、祈穀のための郊祭が建寅立春の月に行われるに到ったものと考えられる。孫星衍が圜丘の郊に非ざる證例とする周禮所見の儀禮上の差別は、兩祭分離後のものと見てさし支えない。したがって、圜丘と郊とを分別する鄭説も、二郊を説く王説も、天の二祭を認める點では實質的に相違するものではない。魯郊もほぼ同様で、僞家語は冬至の郊なしとするが、それは後のことで、冬至の日——五經異義引公羊説が天子に下って辛日を用いたというのも後起の禮か、さもなくば魯學の徒の作爲であろう——に天を祭った（鄭玄の魯郊）であろう。それが後に純粹の祈穀の性格に轉じたのが、孟獻子のいう啓蟄と考えられるが、それは天子と同時に魯の禮でもある。明堂位・雜記と左傳との矛盾は、即ち上述の推移過程を示唆するものである。陳壽祺や黄以周などのように、二者間の矛盾を疏通せんとする努力もさることながら、必ずしもその必要はなく、寧ろ矛盾の由って來る所以に注目すべきではないか。魯冬至郊が行われなくなって、建寅一郊と考えられるに到ったもので、王肅・杜預などのいうのがそれである。かく見て來ると、鄭玄の易緯に本づく三王之郊一用夏正説は郊祀の本來の姿ではなく、冬至郊の變遷形態と見るべきである。しかして、郊の辛日がまた冬至郊の變形であるこ

とは(2)のいう通りであるが、それが冬至から立春に移った以後のことであるのは勿論で、郊特牲の卜郊や穀梁傳の轉卜三正などが、この第二形態に屬するのも明かである。何故に辛日を用いるかについては、齊戒自新とする鄭説、陽氣新用事とする王説、ともに抽象論に過ぎず、陳澔以下の史實説も必ずしも確實とし難いことは前述の通りで、今日からはその根據を定め難く、古くからの習俗によるものかも知れないが、その詳細は蓋闕に從うのほかはない。

四

春秋襄公七年夏四月の三卜郊、不從に對する左傳所見の孟獻子の啓蟄郊と、既郊而後卜郊、宜其不從とによれば、啓蟄後の卜郊は認められないこととなる。一たい、郊の卜否、卜の內容や卜郊の期間などについては、春秋三傳を繞る學者の間にまた論爭がある。左傳では啓蟄郊が原則であるから、卜郊はその牲と日とに限定され、郊すべきか否かは卜しないこととなる。僖公三十一年傳に、禮不卜常祀、而卜其牲・日というのがそれで、この點から上引孟獻子の非難が生ずるのである。この點は鄭玄も同様で、禮記曲禮疏引箴膏肓に、當卜祀日月爾、不當卜可祀與否といっている。左傳の卜日の期間は明示されていないが、春秋では五卜（成公十年夏四月）と四卜（襄公十一年夏四月）とが、ともに四月にあることから見ると、鄭玄の大宰疏引箴膏肓に、天子が夏正上旬の日であるのに對して、魯之卜、三正下旬之日というが、下旬は問題としても、黄以周も指摘する[51]如く、啓蟄の月の三旬三卜であったと考えられる。一方、公羊傳は郊期を正月上辛として卜しないのを原則とする。成公十七年傳に、郊用正月上辛といい、僖公三一年傳に、三卜禮也、四卜非禮也、……郊何以卜、卜郊非禮也、卜郊何以非禮、魯郊非禮也というが、後條には一見矛盾した表現が見られる。何休は前條に、魯郊轉卜春三月、言正月者、因見百王正所當用也、三王之郊、一用夏正と注するから、卜しないのが天子の禮

であるが、魯は轉卜三月を行ったと見るのである。[52] 後條の徐疏に、魯郊非禮、是以卜之、異於禘・嘗というのがそれである。しかして、正月を用いる理由については何休も鄭玄と同樣、易緯による。公羊の天子不卜說に對しては黃以周の反論がある。というのは、郊特牲に、王卜郊の語が見え、また周禮大宰にも、祀五帝、祀大神示、帥執事而卜日の語が見えるからである。[53] 郊特牲の卜郊については、この前文に周郊をいうのに對して魯郊を指すと見る孔廣森の說があるが、[54] 下文の、卜之日、王立于澤宮云々は上文を受けるとする鄭注は妥當であろうから、黃氏の見解も尤もである。大宰の卜日については、孫詒讓は愼重を期して卜するとの賈疏說を斥けて、凡そ卜には祭祀の可否とその日・牲・尸との四卜があるという前提から、左傳が禮不卜常祀云々というのは、定日の常祀は卜しないが、それ以外の祭日は迎氣を別として卜しないものはなく、周は夏正の辛日を卜し（上旬とはいわず）、魯は三正の辛日を轉卜すると見、公羊舊說の上丁說を斥ける。[55] 孫氏は黃氏と原則的に一致するものである。さらに、穀梁傳はこれまでも屢々觸れた轉卜三正を明瞭に出している。すなわち、哀公元年傳に三卜を禮、四卜を非禮として、郊自正月至于三月、郊之時也、我以十二月下辛、卜正月上辛、如不從、則以正月下辛、卜二月上辛、如不從、則以二月下辛、卜三月上辛、如不從、則不郊矣とある。この轉卜三正を曲禮孔疏や黃以周[56]などは公羊說と同樣に解するが、公羊傳は三卜禮というのみで、直接このことを示さず、何休も前引の如く轉卜春三月というのみでその詳細を述べぬ。穀梁傳は周郊・魯郊の別をいわぬが、通禮と見たものと考えられる。

以上が卜郊に關する春秋三傳說の大要であるが、その說くところに若干の相違はあっても、魯郊に卜日を認める點は共通している。しかし、郊祀がもともと冬至の日であったことから見ると、卜郊は後起の儀節といわねばならぬ。魯郊の期限について、左傳は啓蟄三月に限り、四月・五月にあるべからずとする。公羊・穀梁も三卜は禮、四卜は非禮とし、正月より三月の間に限定するから、下限において一致している。ただ、二傳が轉卜三正をいうのに對し、左傳は明言こそしないが、轉卜三旬とする點が異る。この點に關する鄭・王說を檢するに、郊特牲疏引張融說に魯の轉卜三正については二者同じと指摘している。しかし、その內容については、前引箴膏肓にいう如く、鄭玄が三正下旬の日とするのに對し、王肅は僞家語に、周之始郊、其月以日至、其日用上辛ということから類推すれば、上旬の日と見たのであろう。[57] 黃以周は前述のように、春秋の四・五卜郊がともに夏四月にあることから見て、もし穀梁のように十二月下辛に卜すれば、既に三月において四卜となるとの理由から、左傳の三旬三卜を是としている。[58] 春秋卜郊の記事に立脚する限り、黃氏の說は正しい[59]が、それを離れて郊が本來冬至日を原則とすることや、雜記の孟獻子の語などを併せ考えれば、前引陳壽祺・陳立などの記・傳疏通說の如く、やはり魯の郊期を周正月から三月までと見るのが適當であり、かつ三旬三卜では上辛たると下辛たるとを問わず、一ヶ月で終らぬこと等をも考慮すると、轉卜三正の原則は認めるべきであろう。とすれば、四月は當然五卜となるが、四卜となる理由は明かでない。あるいは中間の一卜を缺くのかも知れない。かく見て來ると、魯郊については一應多少の相違はあっても、公・穀を以て適說とすべきであるが、月の上辛か下辛かは明瞭でなく、また轉卜三正が必ず規則的に行われたかも疑問である。しかしながら、卜郊は郊祀の本質的な儀節とは思われず、周郊の卜をいう大宰や郊特牲、あるいは公羊の上丁說などの記事も本來の姿ではなく、冬至郊の第二形態としか考えられない。

五

以上を要するに、周の祀天は冬至の日に行われて郊祭と稱したが、始祖后稷說話が示すような農事の重要視から、農耕と關係深い啓蟄の頃において、祈穀祀天の祭が別に行われるに到った。魯においても恐らく同樣で、遂には祈穀郊を以て正郊とするようになったものと考えられる。何れのばあいにあっても、當初郊日を卜する必要はなかったが、冬至から立春に移るに及んで、その日と牲とを卜することとなったのであろう。かかる郊祭の移行が、禮記や春秋經傳などに見られる記事の混亂を來したものと考えられる。ところが、この私見とは反對に、郊の起源や本質は祈穀祭であったのが、後に冬至に移ったと見る說がある。白鳥清・津田左右吉・西田太一郎氏などがそれであるが、これ等とはまた逆に、本來王朝の特權祭祀であった祀天儀禮が後に祈穀祭に移行したと見る松本雅明氏の見解もある。つぎに、これ等について檢討を加えよう。とりあげる諸說は必ずしも發表の順を追わない。

白鳥氏は前引⑶や⑺等を、郊と農耕との必然的關係を示すとし、郊の起源は穀物の豐饒を天に祈った民間習俗の名殘りであるが、後に天子獨自の祭祀となったとする。[60] このことは一般的には想定し得る傾向であるとしても、資料の證するところは、必ずしもかかる移行を示していない。といっても、祀天が古くから天子の特權祭祀であったというのではない。郊の祈穀性が、どこまでその起源または本質といえるかが問題である。これに對して、立春から冬至への推移を曆の變遷によるものとする西田氏の見解がある。

西田氏によると、郊の時期は元來農耕と密接に關係する夏正正月であったが、それが冬至に行われるに到ったのは、夏正より周正への曆の變遷が關係している。また、雜記下・郊特牲・周禮神仕・大司樂などの冬至郊が農祭と關係が薄いことから見て、それは夏至の澤中方丘の祭と對立すべき性質のもので、既に陰陽說の支配下にある。かくて、冬至郊は抽象的なものとなったが、純粹農祭は依然として立春の月（月令孟春）に行われ、しかして詩所見の藉田禮もこれに關係があるとする。[61] ところで、西田氏のいう夏正より周正への移行というのは、周詩六月・正月・四月・小明、及び七月（一之日・二之日以外）は夏正に從い、十月之交・臣工は周正に從っている。すなわち、周正の成立期には二曆が混用されていて夏正が寧ろ有力であったが、論・孟時代となると、周正が支配的となったというのである。凡そ、詩經の曆が周曆か夏曆かについては、詩經學者・曆法學者の間に古くから問題があり、既に萬斯大の如きは七月篇のみは夏正であるが、十月之交・四月・臣工・小明の諸篇は皆周正であることから、原則的に周詩は周正に屬すると見る。[62] この正月を、鄭箋に從って純陽の月とすれば、夏曆とも周曆とも斷定し難いが、兪樾の、與孟獻子所謂正月同、並是周正建子之月、理合有霜、大約此歲沍寒、霜太繁多、於一歲之首而氣象陰慘、故詩人感之而作[63]との別解によれば周正となる。また、十月之交については、周知の如く、詩中の日食の時月を中心に曆法學者間に紛論があるが、平王三六年（735 B.C.）夏正十一月三十日を、ほぼ定說と見てさし支えないようである。[64] かく見て來ると、津田左右吉氏のように、詩中に周曆を認め[65]ないのはゆき過ぎで、周・夏曆併用と見る橋本增吉氏の說[66]が妥當であろう。しかして、春秋は原則的には勿論周正によるとしても、それが同時記錄であるかという根本問題があるが、たとい西田氏がいうように、夏正から周正への移行は一般的であったとしても、[67] これを直ちに立春郊から冬至郊へ移る原動力となし得るか、問題であろう。西田氏は祈穀と郊祭との必然的關係を强調するとともに、冬至郊と農事とを無關係とする。郊祭と祈穀とを無關係とする前引萬斯大の見解はゆき過ぎであろうが、經傳に二者の聯關をいうのは、左傳の孟獻子の語——郊祀后稷、以祈農事也——に過ぎない。これが同時記錄か否かは別としても、后稷の郊祀となっている點は見遁せない。郊の字面こそ見えぬが、明堂位の文にも后稷の配祭が說かれ、魯郊の詩とされる閟宮にも皇祖后稷の句が見える。とすれば、これ等の記事が既に后稷說話生起後のものであることは明瞭である。この說話がいつ頃に起ったかは問題であるが、西周末期に天の祭祀と聯關的に說かれたのが最初であろう。[68] 一方、魯郊特權說は前にも指摘したように、多分に魯學の徒の作爲に成る可能性が强いが、禮運篇に魯の郊禘を非禮と斥けると同時に、杞之郊也禹也、宋之郊也契也というところから見れば、夏・殷天子の後裔としてではあっても、また郊禮を行ったものと見える。[69] 尤も、これが果して事實を傳えるものか疑問であるが、他の諸國については勿論窮知し得ないとしても、これから祈穀が魯

に限らなかったことを想定しても、さしたる不可はなかろう。して見れば、魯の特權としての郊祀后稷の如きは、少くとも禮の階層化を前提とするもので、制禮工作に與って力があった魯學者の作爲と見て誤りないであろう。孟獻子の語を同時記錄としても、襄公七年という春秋末期である。問題はあるが、通説によれば、魯郊祀を詠じた詩閟宮には后稷の農事はいっても、魯侯（僖公）の祭祀そのものに農事も祈穀も見られない。これによっても、魯郊が當初から祈穀を目的としたか、疑問といわねばならぬ。さらに考えると、郊の本質が西田氏のいうように祈穀にあるのみなら、農事と無關係の抽象的な冬至祭に移行したとするのは矛盾とせざるを得ない。何故なら、本質的な祈穀郊祭から抽象的祭祀への推移や分離は考えられないからである。抽象祭祀への移行の可能性は祈穀以外の別要素の存在を前提としなければならぬ。その別要素とは卽ち傳統的な天の祭祀である。見て來たように、金文や詩などに見える比較的古い天の祭祀には祈穀の性格は認められず、かかる性格が存在したとしても、后稷の配祀が示すように、第二次的ないし潛在的であったに相違ない。それが農耕社會の整備につれ、次第に農祭的ないし農事的要素が濃厚になって、遂には純祈穀祭となるに到ったのではないか。こんな點から考えると、西田氏とは逆に、祈穀郊こそ第二次的祀天儀禮と見るべきであろう。西田氏は更に藉田行事と立春郊祭との關係を指摘することによって、郊祭の農事的性格を强調する。月令孟春の記事に徵すれば、如何にも祈穀後に藉田の禮が行われているが、それは立春郊とは別行事であって、その間に直接關係は認められない。また、詩載芟序の春藉田而祈社稷也についても、詩中に兩者の關係を示すような表現は、少くとも直接には見られない。たとい關係があるにしても、社稷への祈穀であれば、郊とは別箇の祀典である。さらに、西田氏の引く程瑤田の説も后稷と藉田勸農との關係を述べたまでで、郊祭との關係に及んだものではない。西田氏の立論は藉田が偶〻立春にあるところから、これを郊祭に牽引した嫌いがある。要するに、曆の變動に本づく郊祭移行論にはかなりの無理がある。

つぎに、津田氏の説も大たい西田氏と同様で、同氏によれば、郊祀は元來民間の祈穀祭であったのが、後に天子の特權となったものであるが、その冬至祭との關係は夏正と周正との相違によるものである。すなわち、春秋戰國時代の曆は夏正であって、周正は五行思想などの影響による机上案に過ぎず、孟春または仲春であるべき郊祀が冬至となったのも、二曆の混亂によって夏正正月が理念上の周正正月卽ち冬至となったに過ぎぬ、また郊に對する社祭も元來は庶民的・一般的な農事やその他の行事であったが、祭天の天子特權化につれて、やはり特權的な地の祭祀となったらしく、その根底には陰陽説が見られる。しかし、民間的な社も殘っていたことから見ると、祭天もまた民間行事ともなったのではないか、周禮に「郊」字が見えないこと等から見ると、郊祭が天子の特權として實存したか疑問であり、魯の特別祭祀説も、祖先の系譜は怪しいから、同様に疑わしいとする。[70]

この津田説に對しては、既に資料の充分な批判を伴わぬ推測論に過ぎぬとの見地からする松本雅明氏の批判がある。松本氏は、(1)周正を机上案とすることは橋本増吉氏などの研究によれば事實に背反すること、(2)郊と社との關係についての説は二者の結合意識を前提とするが、元來別々の祭祀で、社はもともと庶民祭祀であったのが、後に地の祭祀として郊と相對するに到ったのである。(3)上帝の祭祀は卜辭時代において、既に民衆と直接關係しない王者の行事であったらしいが、春秋・禮記・周禮などの王祭もそれを繼ぐもので、その中には祈年・請雨・災害除去などの要素はあっても、始めから庶民とは無關係な王朝の權威表示で、冬至に行われたのが、後に農事と關係を有するまでに擴大して理念的に春とされたと見る。[71] これ等、松本氏の批判は大たいにおいて適切と思われる。津田氏が春秋の周正を五行思想の影響による交代説の齎した案出と見るのはゆき過ぎであろう。五行循環説は萠芽を春秋期に認め得るとしても、その出現は早くとも戰國末としなければならず、[72] 春秋戰國期の周正を全くの机上案とするのは實情に適しない。また、郊・社の對立を陰陽説の產物とすることについては、如何にも、郊社之義（仲尼燕居）、郊社之禮（中庸）、郊社不修（僞泰誓）等、

天子の特權祭祀成立後の陰陽説の影響下にあるものと見るのも不可はないが、松本氏もいうように、郊祭が最初から社と對立的に考えられたことを意味するものではなく、かなり理念化された存在と見るのが至當のようで、郊が原義を轉じて禘との混同が見られることは既に指摘した通りである。[73] 周禮に郊の字面が見えないことから郊の實在を疑うのは、津田氏が周禮の成立を前漢末と見ること[74]と矛盾するが、それは別としても、圜丘を郊と見るべきことは王肅のいう通りで、禘が周禮に見えぬからとの理由で、その存在を全く無視するわけにゆかないのと同様であろう。屢〻指摘したように、禮制の系統や編輯の過程を異にする文獻における表現上の差異は、寧ろ當然であろう。

ただ、郊や天の祭祀を最初から王者の特權祭祀と見る松本氏の見解には異論がある。同氏は貝塚茂樹氏の説に本づいて、殷卜辭において、當初の貞人集團による公的占卜から、後に王者自身による占卜に變じたことによって、王者自身と上帝との關係、ひいては民衆と直接關係ない祭祀の存在が想定されるとし、郊祭も始めから庶民と關係ない王者の權威表示と見るが、殷卜辭における公的占卜機關の存在は事實としても、それが直ちに一般宗敎的行事と關係したとは考えられず、卜辭に上帝の直接祭祀は見られない。天の祭祀もその庶民性は問題としても、始めから王者に限らなかったのが、周王朝の衰微と秦・漢帝國の興起とによって、王者の權威誇示のための特權祭祀となったものと考うべきであろう。一方、社の民間性も郊特牲の、唯爲社田、國人畢作などに窺われるが、文獻の社は既に階層化されていて、これが郊と結合する所以でもある。郊と社とは勿論一應區別できても、これを主祭者において異質視するのは事實性を缺く嫌いがある。しかし、松本氏が天の祭祀の獨自性から、農耕祭祀としての郊の獨立を第二次的と見る點は、結論的にはその通りであるが、前述のように、その背景には農業の發展に伴う農事祭祀の整備と同時に、王者の權威表示という經濟的・政治的事實が看取される。史記封禪書や漢書郊祀志などにいうところは主として後者に屬するが、このことは別に檢討を要する問題である。

註

1　本書「中國における祀天儀禮の成立」、參照。

2　本書「文獻所見の祀天儀禮序説」、參照。

3　本書「告祭考」參照。

4　黃以周はこれに本づいて地の祭祀もまた郊というとし、漢代の北郊を以て、文獻の闕を補うものとする（「郊禮通故」巻一、一葉）。金鶚も北郊を禘祭の中に含めるが、『詩』序は必ずしも信じ難く、北郊が漢代に始まる後起儀禮であることは、既に指摘した通りである（本書「古代中國における土地神の祭祀」、參照）。また、『逸周書』「作雒解」の、設丘兆於南郊、以祀上帝が必ずしも古いものでないことについても、本書「中國における祀天儀禮の成立」、參照。

5　『春秋』經・傳の郊は後に引く。『國語』については前論に引いた、有虞氏……郊堯而宗舜（「魯語」上）や郊・禘不過繭栗（「楚語」下）のほか、郊牧（「周語」中）夏郊（「晉語」八）等が見える。戰國末では『呂氏春秋』に郊廟（三月紀など）の語が散見している。

6　林喬蔭が「郊特牲」に本づいて、此祀天所以稱郊之義也といって、『周禮』の圜丘や「禮器」の吉土、「祭法」の泰壇を事實上同一とする（『三禮陳數求義』巻一二、一五葉）のがそれで、この意味からは『周禮』「小宗伯」、兆五帝於四郊の郊も同義である。なお、『公羊傳』僖公三一年何休注が天人相交接するのを郊の本義とするのは、公羊學者一流の解釋に過ぎない。

7　西田氏「郊祭の對象とその時期とに就て」『支那學』第八巻第一號、五六—七頁。

8　本書「中國における祀天儀禮の成立」、參照。

9　魯郊を建子一郊とすると、下引『左傳』襄公七年の建寅啓蟄郊と合わない。そこで、馬昭は鄭説を擁護して建子または建寅とする（「郊特牲」孔疏引）が、また苦しい疏通論である。

10　「郊特牲」孔疏所見のこの王肅説は、董仲舒・劉向の説を用いたとなっている。僞『孔子家語』「郊問」篇にも、周之始郊、其月以日至、其日用上辛とはっきりいっているが、同疏引の別のところには、案聖證論、王肅與馬昭之徒、或云、祭天用冬至

之日、或云、用冬之月、據周禮、似用冬至之日、據禮記、郊日用辛、則冬至不恆在辛、似用冬至之月とあって、少し曖昧となっている。

11　黃氏、前掲書仝卷、一七葉。鄭元慶は、王肅謂、魯日至郊天、寅月又郊以祈穀、其言是矣（『禮記集說』卷一一之二、六葉）といっているが、勿論王氏の直接の言ではない。

12　「郊特牲」孔疏に論ずるところがそれで、仝疏引の馬昭申鄭說もまたほぼ同樣である。

13　孫星衍は後引の如く、明堂位を以て王肅を責めている（「六天及感生帝辨」『問字堂集』）が、王氏の立場からは魯の僭禮ということになろう。

14　鄭注には易說とするが、馬昭がいう如く易緯で、ほぼ同文は『詩』「長發」疏・『周禮』「大宗伯」疏にも引かれている。

15　朱氏『春秋傳禮徵』卷四、四二葉『適園叢書』本。

16　西田氏、前掲論文、前掲誌、六一頁。

17　瀧川氏『史記會注考證』卷二八、六―七頁。

18　孔氏『禮學卮言』卷五、六葉『經解』本。

19・20　黃氏「郊禮通故」卷一、六・八葉。

21　なお、孔氏が(7)に本づき、『孝經』の、郊祀后稷、以配天を祈穀郊で圜丘でないとするのは、餘りにも形式論であろう。

22　孫氏「六天及感生帝辨」『問字堂集』『經解』本。

23　抗世駿『續禮記集說』卷五九、三葉引。

24　方氏『禮記析疑』卷一五、一―三葉。

25　沈氏『瀿源問答』卷二、一一葉。

26　王氏『小戴禮記考源』二七頁、自刊本。

27　金氏「禘祭考」『求古錄禮說』卷七、一五―一六葉。金氏は寅月の郊を祈穀とするのを斥けて報本を主とするもの、祈穀は雩祭の主とするところと見る（仝上書仝卷、一八葉）。

28　世俘解の文そのものが信賴に値いするかも問題である、本論（上）篇、參照。また、雩を祈穀祭とするが、雩祭の直接目的はあくまで求雨であって、祈穀は間接目的に過ぎない。

29　本書（上）篇、參照。

30　黃以周は「召誥」丁巳を以て非常の祭として『公羊』說を斥けている（前掲書仝卷、一八葉）が、必ずしも根據はない。

31　陳氏『五經異義疏證』卷一、一八―九葉『經解』本。

32　陳氏『公羊義疏』卷五五、三葉『續經解』本。

33　林氏『三禮陳數求義』卷一二、一四葉。

34　黃氏、前掲書仝卷、二三葉。

35　以上のほか、鄭氏の原則的立場をとるものに、朱彬（『禮記訓纂』卷一一、一三葉）兪樾（『鄭君駁正三禮考』）等がある。ただ、兪氏は鄭玄が辛日の理由を齊戒自新とするのに對し、陽氣新用事とする王肅說を是としている。

36　萬氏『學禮質疑』卷一、一三葉。

37　抗氏『續禮記集說』卷四八、一―三葉引。

38　抗氏、仝上書仝卷、五葉引。

39　抗氏、仝上書仝卷、六―八葉引。

40　朱氏『春秋傳禮徵』卷四、四三葉。朱氏は『公羊』『穀梁』の轉卜三正によれば、魯郊が周郊と同月でなかったことは明かとする。

41　黃氏「郊禮通故」卷一、一三葉。

42　孫氏『禮記集解』卷二五、二一葉。

43　黃氏、前掲書卷一、六―七葉。

44　孫氏『周禮正義』卷四三、三葉。

45　金氏『禮箋』卷三、一八葉『經解』本。

46　孫氏、前掲書仝卷、仝葉。

47　金氏『求古錄禮說』卷七、一五葉。

48　納蘭成德は「郊特牲」(2)について、建寅郊に對する冬至または冬至月辛日の始郊と、周始郊の冬至（不卜日）に對する後代の辛日郊（卜日）との二解が可能としている（『禮記陳氏集說補正』卷一五、六葉）。この後解は孔氏說と同一である。

49　J. G. Frazer : The Golden Bongh, abridged ed., London, 1922, pp. 360, 636 etc.

50　朱大韶が、周官言制度、故定其名曰圜丘・方丘、他經則但言郊、記曰、於郊故謂之郊、此說其義也（前掲書仝卷、四二葉）というのは、傾聽すべきであろう。

51　黃氏「郊禮通故」卷一、一七葉。三旬三卜とすると、辛日を卜する限り、月を超ゆることもある。その故か、黃氏は必ずしも上辛に限らぬとする。如何にも『春秋』に四月三卜は見えないが、上辛に限らぬとすれば、「郊特牲」等にいう辛日說は根本から崩れることとなり、不都合を免れぬ。この點については、朱大韶が「曲禮」の旬之外曰遠某日の語に本づいて、魯郊を建丑月の下辛から始めるものと見る（『春秋傳禮徵』卷四、四三葉）方が合理的である。

52　『太平御覽』「禮儀」部引『五經異義』に春秋公羊說として、禮郊及日皆不卜、常以正月上丁也、魯與天子並事變禮、……魯以上辛郊、不敢與天子同也とある。この周郊上丁說は陳壽祺（『五經異義疏證』卷一、一三葉）も指摘する如く、「召誥」の三月丁巳用牲于郊に據るものと思われるが、禮にいわないところである。また、『春秋』定公一五年に夏五月辛亥の郊が見えるが、これについて『公羊傳』は三卜之運也としている。何休によると、その意味は春三正の卜が不吉であれば、轉じて夏正の

三月卽ち五月を卜として一吉（『公羊』徐疏本は二吉に作り、「曲禮」疏は一吉に作る、陳壽祺、仝上書仝卷、一六葉により一吉を是とする）を得たから、五月に郊祭を行ったというのである。とすれば、『公羊』說では春だけでなく、夏の郊をも認めたこととなり、僖公三一年傳の三卜禮、四卜非禮と矛盾することとなる。「曲禮」孔疏にこのことを指摘しているが、何休は同注に易傳の再三瀆、瀆則不吉の語を引いて雖吉不當爲也といっているから、五月郊を認めたわけではない。陳立も、但論魯郊一時故事耳、非謂五卜郊合禮也（『公羊義疏』卷三六、八葉『續經解』本）と指摘している。なお、陳壽祺も「曲禮」疏を責めているが、ただ疏が何休の意を述べた、滿三吉日、則得爲郊の語が何注にないことを指摘する（仝上書仝卷、一六葉）に止まる。

53　黃氏、前掲書仝卷、一八葉。黃氏は前注引公羊說についても、「召誥」丁巳の郊祭は非常の祭に過ぎず、また二月丙午朏から丁巳まで十四日あるから、中丁であって上丁でないと斥けている。

54　孔氏『禮學卮言』卷五、六葉『經解』本。

55　孫氏『周禮正義』卷四、三二―三葉。沈可培も、公羊以下、郊爲非禮者、以魯本諸侯、不當郊而郊耳、非言魯之不當卜也、然則卜郊爲卜日、而非卜牛明矣（『瀿源問答』卷二、一二葉）といっている。

56　黃氏、前掲書仝卷、一七葉。

57　明の何孟春の『僞家語補注』には『穀梁傳』の轉卜三正を引いている。「郊特牲」孔疏は鄭注の補證として『穀梁傳』を引き、また馬昭も『穀梁傳』を引いて王肅の難に答えたといっているが、上旬・下旬の差はあったであろうが、轉卜三正の原則は鄭・王ともに認めていたものと考えられる。

58　黃氏、前掲書仝卷、一七―八葉。

59　ただ、黃氏が天子のばあい、三卜ともに從わないばあいは常時日卽ち朔日を用いるというのは、合理的解釋ではあっても、根據がない。

60　白鳥氏「古代支那人の民間信仰」岩波講座『東洋思潮』第一四。

61 西田氏、前揭論文、五七頁以下。

62 萬氏「周詩周正」(一)(二)『學禮質疑』卷一。

63 兪氏「達齋詩說」『曲園雜纂』第三收。

64 松本雅明氏『詩經諸篇の成立に關する硏究』五五〇頁以下、參照。

65 津田氏「豳風七月の詩について」『儒敎硏究』第一『全集』第一六卷。

66 松本氏、前揭書、六二六頁以下、參照。

67 西田氏のいうように、『論語』の行夏之時が孔子の時の周正を逆證するかは問題であろうが、『孟子』「梁惠王」上・「離婁」下の七八月間の下雨は周正と見ていいであろう。尤も、疑義がないわけではなく、前條について、閻若璩『四書釋地』三續には春秋の時、晉のみ夏正を用いたので、『孟子』は梁の國中に在って夏正を用いたとする。しかし、趙佑の『溫故錄』に夏正說を駁して、若是夏正之月、則邠風八月其穫、月令七月登穀、是時安得尙言苗邪といっているが、「豳風」と「月令」とを同曆と見ること自體に問題があろう。

68 本書「中國における祀天儀禮の成立」、參照。

69 鄭元慶は、夫子之意以爲、不但魯也、杞亦郊天、以禹配也、宋亦郊天、以契配也、郊是天子之事、所世守者、諸侯安得而僭越之といって、杞・宋の郊を非禮としたものと見ている（『禮記集說』卷九之一、二四葉）。

70 津田氏「上代支那人の宗敎思想」『滿鮮地理歷史硏究報告』第六、『全集』第二八卷。

71 松本氏、前揭書、六五九頁以下。

72 本書附錄「五行說序說」、參照。

73 本書「中國における祀天儀禮の成立」、參照。

74 津田氏「周官の硏究」『儒敎の硏究』第二。

燔柴考

周禮大宗伯に天神祭祀の方法として禋祀・實柴・槱燎を擧げる。本篇はこの三條の本質について考察する。禮記祭法や爾雅釋天では、この三條を纒めて燔柴と倂稱するが、大宗伯ではそれぞれ對象の天神を異にするものとして類敍されている。しかし、それは封建的階級觀念に本づく禮の整理を經たもので、以下に考察する如く、各〻その原義は異にしても、その內容において實質的差異があるわけでない。[1] さらに、これ等が自然神とともに祖神の享祭にも用いられていることが、卜辭や尙書洛誥に徵して明かであるから、祀天の法にだけ限定する大宗伯の記述は原義を失うものではないにしても、卜辭・尙書との間に變遷があることを注意すべきである。[2]

一　禋祀

大宗伯鄭注によれば、禋祀などの三條は柴上に牲體を置いてこれを燒き、その臭氣を天に升聞させるのであるが、また玉・帛を加えることもあるという。說文は禋を、絜祀也、一曰、精意以享爲禋、从示垔聲として、籀文の𥙿を出しているが、精意以享の語は國語周語に見える內史過の言に本づくものであり、絜（潔）祀の解とともに類似の倫理的解釋で、禋にかかる意義が何故存するか、明かでない。[3] 今、廣く傳・注の訓詁を檢するに、舜典釋文引王肅說・左傳隱公十一年及び桓公六年杜注・楚語韋昭注・小爾雅廣詁・穆天子傳・爾雅孫炎注・崔靈恩三禮義宗なども同說で、潔

敬の解は通詁となっているが、[4] これは固より轉義と見るべきで、鄭注が禋を煙とするのが原義に近い。禋祀を煙祀に作るのがそれである。[5] とすれば、禋は煙の借義に過ぎない。王國維[6]のいうのがそれである。[7] それなら、垔は單なる聲符かというに、說文に塞と解し、洪範の鯀垔洪水の垔はまた堙に作り、[8] 物の立塞がる意で、それが火ならば煙、水ならば堙となり、塞の意からは埋とも同義となる。[9] 煙はまた俗に烟に作るが、[10] 垔・因・𥁕・云は皆氣の上升して立塞がる共通義の類似音で、縕・絪・雲などがその例である。[11] とすれば、禋は單に煙卽ち升煙の意にのみ解すべきでなく、一般に氣の上升を意味するから、潔や敬を以て解するのは、司祭者の態度に過ぎない。[12] 籀文の𥙿を席世昌は傳寫の誤りと見るが、[13] 煙を𡪢に作ることから見れば、そうとは斷定できず、[14] 宀に從うのは障塞の意を示し、氣が上昇して屋を塞ぐ意と考えられる。繫傳がまた宗廟の祭として、宀を屋とするのは適解である。禋祀が外祭に限らず、馨香の升聞する意味の內祭ともなることは、洛誥鄭注が芬芳の祭と解することからも窺われる。郊特牲に、臭陽達於牆屋とあるのは、𥙿の義を示すものと見てよいであろう。禋と𥙿との關係は、𡧯と賓とのそれと同じで、外祭の內祭への轉換を示唆している。[15]

以上の見地から、書・詩における禋祀を檢すると、書では(1)堯典の禋于六宗、(2)洛誥の予以秬鬯二卣、曰、(イ)明禋、拜手稽首休享、予不敢宿、則(ロ)禋于文王・武王、……王賓・殺・(ハ)禋、咸格、王入太室祼、詩では(3)大田の來方禋祀、(4)雲漢の不殄禋祀などがある。(1)の六宗が古來聚訟の的となっているのは周知の通りであるが、大宗伯の禋祀とともに、要するに天神を對象とするもので、禋の原初形態に屬するものと見るべきである。[16] ところが、(2)(3)は趣きを異にする。(2)は僞孔傳に(イ)を明潔致敬、(ロ)を潔告文・武、(ハ)は精意以享文・武として、說文と同じである。(ロ)が廟祭であるのは明かであるが、(イ)は何祭か、明かにしていない。孫星衍は僞孔傳が(イ)(ロ)を一事とするのを古說と推定する。[17] 鄭玄は芬芳の祭として(イ)を明堂五帝の祭、(ロ)を明堂宗廟の祭、と區別し、孫星衍も鄭說を敷衍するが、[18] これ等は孝經の、

宗祀文王于明堂、以配上帝に本づくものである。しかし、(イ)を明堂五帝の禋祀と見る限り、その配祭に過ぎぬ文王・武王を禋の直接對象とするのは、矛盾を免れぬ。そこで、江聲は(ロ)は(イ)を承けるものとし、禋の精意以享の說文義を認める。[19] 思うに、鄭玄の明堂の解は文獻にその徵證を見ないだけでなく、語義の上からも甚だ無理である。周禮大司寇に禋祀五帝の語があるから、五帝の祭祀に禋を用いたとしても、五帝說の成立が五行說を前提とするのは明かであるから、これに本づいて周初の事象を說明するのは、漢儒の時代錯誤としかいいようがない。また、詩・書の本文に明堂の語は一見しないことからも、明堂の制が周初に確立していたとは考え難い。明は「勉」と通ずる動詞に解すべきである。[20] かくて、鄭說は全面的に從い難い。[21] (ロ)は(イ)を承けるとする江聲の解は僞孔傳とともに正しいが、六宗の禋とするのは、やはり傳統的解釋を脫し得ないもので、純然たる文・武の廟祭と見るべきである。(ハ)についても諸解があるが、文・武に對する禋祀であるのは明かである。とすれば、洛誥の三禋は皆專ら宗祀の禋祀ということになる。[22] それなら、大宗伯や堯典などの天神を對象とする禋祀と、洛誥のそれと、何れを原初的と見るべきかが檢討されねばならぬ。

今、この問題に入る前に、(3)(4)を見るに、雲漢の禋祀が天を對象とするのは明かであるが、大田については疑問がある。詩の全文は、曾孫來止、以其婦子、饁彼南畝、田畯至喜、來方禋祀、以其騂黑、與其黍稷、以享以祀、以介景福である。禋祀について、毛傳は解していないが、鄭箋は四方神の禋祭と見るから、尙書の禋とも異るわけである。鄭說は方禋祀を連讀するものと考えられるが、果して妥當であるか、禮記曲禮下、天子祭四方の鄭注に五官の神を四方に祭るとして詩の來方禋祀を引き、各〻その方の官を祭るだけとするが、漢代的解釋で詩意を得たものとも考えられない。四方の語は周禮・禮記に散見するが、詩・書には見えない。ただ、詩には大田のほかに、甫田に以社以方、雲漢に祈年孔夙、方・社不莫の語がある。毛傳は甫田の方を四方の氣を郊に迎えるとし、鄭箋も雲漢を四方と社とを

祭ると解して、詩注釋家の間にも異論ないようである。しかし、方を四方と解することには若干の無理があり、一歩を讓って四方と見ても、果して周禮・禮記にいう四方と同義であるか、遽かに決し難い。四方の意義については、前引の五官の神と見る曲禮鄭注のほか、四望とする舞師注、碏と見る大宗伯注、あるいは山林・川澤・邱陵の神とする祭法注があり、鄭玄自身一定していないが、要するに自然神的諸神を四方に配當せんとするのが、その基本的態度である。四方の觀念が既に卜辭に見えて、方向の名から變じて方域の名となり、更に神名となっている[23]から、その系統を承けるものと見れば、甫田・雲漢の方を四方と解し得るとしても、大田の來方禋祀を來と方禋祀とに分讀するのは、文義上甚だ穩當を缺くのみならず、方禋祀の連言は何れの文獻にも見當らないことからも、方を四方と解するのは無理で、[24] 戴震が接續詞の「且」に讀む[25]のが、前後の語序から推して妥當であろう。それなら、禋祀の對象はというと、この詩が專ら農事に關することや、下文の供犧の騂黑を併せ考えれば、社の禋祀と見るのが至當であろう。この點から、大田と甫田とを聯關的に見て、そこから以享以祀を解する陳奐の說[26]が優れている。とすれば、禋祀はまた社神をも對象としたものと解してさし支えないであろう。

洛誥や大田の事例は、禋祀を天神に限定する堯典や大宗伯と對照的で、注釋家の見解は比較的後出の文獻にのみ依據した嫌いがあり、人鬼・地示の禋を散文通言とする孫詒讓の見解[27]も、その範圍を出るのではない。孫氏が郊特牲の、周人尙臭、灌用鬱臭を引いて、宗廟の禋は祼鬯によるというのは、天神の禋祀と區別するのであろうが、周初既に宗廟・地示の祭にも用いられていることは、禋祀を實柴・槱燎と同義の積柴實牲體とする鄭注が、必ずしも十全でないことを示唆している。何となれば、積柴實牲體は明かに外祭であって、宗廟の內祭とは見難いからであり、「氣の上升して立塞がる」禋の原初義からすれば、それが火氣であろうと、臭氣であろうと、さし支えないのである。[28]

ところで、禋祀の外・內祭の發生關係は一般的に考えて、本來野外で行われたのが、後に同一の意義を以て屋內でも行われるようになったもの、即ち外祭から內祭に移行したものと考えられる。禋—𩃎の文字構造關係がこの間の消息を示しているが、それは前述の如く、𤆍—尞の關係と同樣である。潔祀または精意以享などの解が、鬼・神・示を通ずる一般的祭祀を通ずる倫理的後解であることはいうまでもない。

二　實柴

實柴は祭法や爾雅釋天などに燔柴とすることは前述の通りである[29]が、他の經・傳には殆ど見えない語である。[30] その意義について、鄭衆は牛を柴上に實せることと注し、[31] 鄭玄も禋祀・槱燎とともに柴を積んで牲體を實せることと解する。とすれば、實柴とは牲體を柴上に置いて燒き、臭氣を天に升聞させる意味である。[32] ところが、傳・注には柴を祡に作るものが多い。堯典、至于岱宗柴を孔疏に大宗伯を引いて祡に作るほか、詩時邁序釋文引說文・字林、崔靈恩、三禮義宗引韓詩內傳など[33]がそれである。祡は說文に柴を燒いて天を燓祭することと柴を以て解する如く、柴を用いることから祡が孳乳したものと考えられ、垔を禋に作り、槱を𥛩（說文槱の古文）に作るのと同樣である。[34] 說文古文の𥜋については、柳榮宗の說文引經考異に、周禮守祧に、凡祭則藏其隋とあるが、說文が隋を裂肉とするのに本づいて、隋祭の隋の省文に从うものとし、牲體を實せる意と解している。𥜋は經・傳に見えないので、その意義を檢するに苦しむ[35]が、隋の裂肉の意を𥜋に求めることは、一應考えられることではあっても[36]、疑念なきを得ない。なお、陳夢家は大孟鼎の𡨦を柴の別構で尞と同意と[37]するが、單に「此」に从うからとて柴と解するのは贊成し難い。

つぎに、實柴の實が加牲の意であることは、鄭注の通りであろう。單に燔柴といえば、加牲の意は認められないようであるが、燔に肉の意があることは、徐同柏の指摘するところである。[38] 列子湯問の、聚柴、積而焚之や爾雅釋天郭

注の、既祭、積薪燒之には實牲のことをいわないが、柴・燎同義で、燎が卜辭において既に牲を伴っていることから見れば、略文と考えてよいであろう。ただ、實柴を柴上に牲を加えるとすれば、實の對象は當然牲であって、柴は間接目的語に過ぎないから、連語としては頗る安定を缺く。下文の槱・燎ともに動詞であることから見れば、柴もまた同樣ではないのか。この視點から、再び柴の意義を考えると、詩車攻、助我擧柴の毛傳に柴を積と解するが、韓詩には𢊁に作る。[39] 𢊁は說文に積とする。そして、周禮羊人鄭衆注に積は故書に眦に爲るとするが、漬に讀む。柴・𢊁は「此」を字素として聲・義ともに相近い。とすれば、柴の積の意は「此」に从うによるものと見てよいであろう。そこで、實柴は實積—實牲積柴となり、「柴上に牲を實せる」の解が迂遠なことを知り得るであろう。

實柴の對象については、大宗伯に日月・星辰とする。傳・注に異論ないところであるが、禮記大傳に武王のこととして、柴於上帝とあり、その鄭注に天地及び先祖に告ぐるというのによれば、燔柴は必ずしも日月・星辰に限定すべきでないことが判る。そして、大傳の下文に、祈於社、設奠於牧室とあるから、鄭注も柴・祈・奠ともに天地及び先祖に告ぐると解するのであるが、これによって燔柴それ自體を告祭[40]と解すべきではないであろう。

三　槱燎

まず、槱については、大宗伯鄭注に積と解して、詩棫樸の、芃々棫樸・薪之槱之を引いている。そこで、毛傳を見ると、やはり積と解し、鄭箋は聚積して燒くとする。かくして、この詩を鄭玄は槱燎と關聯的に說明しているが、詩義に關係ないことは、陳奐・林義光の指摘する通りである。[41] この意味からは、林氏が槱を揂——說文に聚也——と解する方が、積とは大差ないにしても妥當であろう。大宗伯釋文には一本に楢に作るとするが、これは孔繼汾も指摘す

るように、[42] 楢の譌誤であろう。というのは、楢は說文に柔木として、槱とは關係ないからである。[43] 說文には、槱、積木燎之也（段校による）、从木火、酉聲、……𥛩、槱或从示、柴祭天神也（段校による）、という。すなわち、木火と酉との形聲とするのである。風俗通義祀典三にも積薪燔柴と解する。しかし、木火に从うだけでは、燎木の意はあっても、積木の義は見られない。それなら、積の意は何によって生ずるかというに、酉にあるものと考えられる。林氏が揂と讀むのがそれであるが、文選東京賦薛尙注に槱を聚——聚薪焚之——というのは、疊韻の聚を以て解するのである。酉と酋とは勿論別字であるが、酋の酉は朱駿聲もいうように[44]聲符であるから、互通の字である。酉は說文には、就也、八月黍成、可爲酎酒とするが、その形象の示す如く酒器であるから、繹酒也の酋とは字義の上においても聯關を有する。とすれば、槱を揂で解するのは根據のないことではない。そこで、槱は酉—酋—揂の、聚または積なる聲義と木・火との會意と見ることができる。

槱の構造的解字としては右の通りであるが、ここに注意すべきは、槱を栁に作ることである。すなわち、風俗通義祀典三（前引）に大宗伯の文を引いて栁に作る。孫詒讓は酉の古文を丣に、酒を𨠄に作り、また、譌して栁になったものとするが、[45] 槱を栁に作ることには理由がある。というのは、卜辭に卯が用牲法として出ており、しかも尞と連言されるばあいがあるからである。卯は篆文𩇨に作り、寅卯の字となっていて、酉の古文丣とは別であるが、郭沫若は二者一字と見て、卯を卜辭に丣に作るものがあるから、丣は實は古の卯とする。[46] しかし、例外と見るべき僅か一例の卜文を證とするのは、孤證の譏りを免れず、寧ろ卯が字形の類似によって丣に譌變して酉に讀まれ、更にこれが栁（𨠄）—槱と讀まれるようになったのではないかと考えられる。

さて、卜辭には卯幾牢・卯幾牛・卯幾羊などの用牲辭例が頻見し、また尞と卯とを並言し、あるいは貍・尞と卯とが、更には卯と沈とが連言されている。[47] 羅振玉は卯の意義は不明であるが、尞・貍・沈と區別されているから、劉に

對する薦牲であろうとする。[48] これを一歩進める王國維は卯は劉の假借で、別に殺（爾雅釋詁）の意と見る。[49] 唐蘭は更に卯は古く劉・柳・留などに讀まれるが、丣・卯一字、後者は卯の形象で、卯・劉は聲相近いことを指摘する。[50] これに對して、吳其昌は卯の原始字形は亞で、兩刀對立の形象と見る。[51] 唐氏は吳氏說を臆說として、說文の古文に兆に作るのを證とするが、[52] 唐氏の「卯」字說もまたこの字形に類しない。唐氏が劉とするのは字音に、[53] 吳氏は字形に、それぞれ義を認めるものであるが、二說とも卯を殺の意と見る點では同じであり、王氏說とも結論は一致する。かくて、用牲の卯が殺の意であることは、一應確實と見てよいであろう。[54] 卜辭に卯・尞が竝言され、そして酉の古文と同字であることを併せ考えれば、槱燎は卯尞とも見られなくはないであろう。[55] ただ、卜辭の卯・尞は自然神的諸神に限らず、一般祖神に對する用牲となっているから、[56] この點では專ら天神に限る大宗伯とは異る。

さて、說文・風俗通義などが槱を燎で說くように二者同義で、尞・柴・槱・燔、皆異名同實である。說文には燎・尞の二字を出して、燎、放火也、从火尞聲、尞、柴祭天也、从火从眘、眘、古文愼字、祭天、所以愼也としているが、徐灝が尞を燎の本字とする如く、[57] 燎は尞の增繁または俗體に過ぎない。したがって、祡燎は祡尞に作るべきであることは段注に指摘する通りである。[58] 尞の字義に關する說文の祭天、所以愼也の解は全く抽象的解字にほかならぬ。兪樾も指摘するように、凡そ祭祀に愼まないものはないから、[59] 全くの附會に過ぎない。

ここで、溯って卜辭の尞祭を檢討すべきであるが、既に別論[60]に詳かなので省略する。

四　燔柴用品の問題

燔柴に用いられる牲については、卜辭では牛・羊・豕または犬など、一定していないだけではなく、全然牲を伴わ

ぬ尞祭も見える。[61] また、その數も必ずしも一定でないが、祭神の大示・小示によって牲數に區別が存したのは明かである。[62] ただ、祭神に對する牲の種類や數量についての一定基準の存否については、卜辭研究の現段階では明確な結論が得られていない。[63] 卜辭祭祀における用牲の多數に比べると、文獻のそれは階級的に區別されていて、牛・羊・豕の一または二に止まる。かかる變遷の背景には、社會經濟の變動があることを察知させるに十分で、殷末から周にかけての農業經濟の發展に伴う養畜數の減少を示唆するものと見得るであろう。[64] 大宗伯燔柴の牲について、鄭衆は牛とするが、封建制度下において、同じ天神でも、祭天には犢が、日月・星辰以下には大牢が用いられたことは、孫詒讓の指摘する通りである。[65]

つぎに、燔柴における玉・帛の有無について、大宗伯鄭玄注に或有玉・帛とその可能性を示唆しているが、牲の問題をも含めて、賈疏以下、崔靈恩・皇侃・公羊傳何休注・呂氏春秋高誘注・秦蕙田・金鶚・王與之・孫詒讓など、經學者間に聚訟の論がある。[66] 今、これ等について一一檢討する餘裕はないが、要するに、禋祀・實柴・槱燎の三祀はもと外祭であって、積柴實牲體をその本質とするものである。卜辭期に既に玉が供進せられ、あるいは祓禳の用とされているが、尞祭に玉を伴う辭例は見當らぬ。それが周代になると、玉・帛が供獻されるようになり、鄦・寳の字が示す如く、內祭に轉じて馨香の意を有するようになったものと考えられる。

燔柴の宗教學的意義については、ロバートソン・スミスに教えられるところが多い。すなわち、凡て犧牲は古代にあっては神の食物と考えられたのであるが、燔柴のばあいは、かかる素樸な物質主義は修正されて、人間の食物は神がこれを攝る前に靈氣化または昇華して馨ばしい煙とする必要があるとの教義となった。[67] すなわち、神にとっての適當な食物は燒かれる肉の馨であると信ぜられるに到るのであるが、その背景にはこれに相應する神觀念の變化があることが注意さるべきである。[68] 神は犧牲の實體でなく、その匂いを悅んで攝るという觀念は、燔柴が專ら火の儀典に移

行される契機を包有する。[69] スミスの以上の說明によれば、尞祭は既に神觀念の發展段階に對應するものでなければならぬ。この意味から、尞祭を重要祭祀とする卜辭の神觀念は、決して最原初形態のものではないといえるであろう。そして、禋祀を單なる升煙の祭と見るのが實情に即しないことは前述の通りであるが、かかる見解は燔柴を單に火の儀典とする、その發展段階を以て原初形態とするもので、燔柴の本義でないことは明かであろう。禮記禮器に見える、奧に燔柴した臧文仲への非難は、正にこの間の消息を示して餘あるものといえよう。[70]

註

1　「大宗伯」賈疏に、此司中・司命等言槱燎、則亦用煙也、於日月言實牲、至昊天上帝言煙祀、則三祀互相備矣というのはそれである。

2　羅振玉は卜辭の尞・貍・沈が人鬼にも適用されることを指摘し（『增訂殷虛書契考釋』下、一四葉）、王國維も同樣である（『觀堂集林』巻一、九葉）。『墨子』「節葬」下篇に、其親戚死、聚柴薪而焚之燻上、謂之登遐とある。

3　『說文』の精意云々について、段注が、禋祀二字已苞之、何必更端引乎と難じているのは尤もである。

4　このほか、單に祭祀の名と解するものに『爾雅』「釋詁」・『尚書大傳』・『詩』「維淸」毛傳などがある。

5　王煦の『說文五翼』に、魯相史晨孔廟奏銘に禋祀を直ちに煙祀に作るのを鄭義と見ている。

6　王氏『史籀篇疏證』三葉。

7　『尚書大傳』に、故書湮于六宗とあるが、その鄭注にいう如く、禋の假借である。

8　朱駿聲『說文通訓定聲』「屯部」「垔」字下。

9　塞の義から『續漢書』「祭祀志」に、禋也者、埋祭之言也といい、また漢の樊毅の「脩華嶽廟碑」に柴燎・堙埋の語が見え

るから、漢代では堙・埋同義に用いられていたことが判る。しかし、禋が埋祭の義に用いられた文獻がないから、これ等は何れも轉義と見るべきである。後述の如く、禋祀には後に玉が用いられた形跡があるから、埋祭と同樣に取扱われたものと考えられる。

10　魏の「受禪書」の烟于六宗がそれである。

11　本書「魂魄考」、參照。『詩』「生民」孔疏引要準說に禋を煙・熅と解している。

12　『左傳』隱公一一年杜注に、絜齊以享、謂之禋というのがそれである。

13　席氏『讀說文記』に、籀文は[illegible]に作って示に从うべきでないとする。

14　王國維『史籀篇疏證』三葉に、案、火部[illegible]古文煙、則[illegible]乃从示[illegible]聲、許言从宀者、謂此篆文禋增一宀、非謂其字从宀也というのがそれである。

15　なお、卜辭・金文に垔は見えない。卜辭の[illegible]を葉玉森（『殷虛書契前編集釋』巻七・一〇葉）孫海波（『古文聲系』「諄部」、七葉など）商承祚（李氏、下揭書引）等は垔—禋と見るが、郭沫若（「釋蝕」『甲骨文字研究』）李旦丘（『鐵雲藏龜零拾』考釋三八葉）に從って、蝕と釋すべきである。

16　「堯典」の晚出はいうまでもないが、禋の原義を檢討する今のばあい、問題にならぬ。

17　孫氏『尚書今古文注疏』巻一九、一五葉。

18　孫氏、仝上書仝巻、一四葉。

19　江氏『尚書集注音疏』巻七、二六葉（『經解』本）。王鳴盛『尚書後案』巻一九、一三葉もほぼ同じ。

20　拙譯註『尚書』三八三頁。

21　惠棟『明堂大道錄』巻二、一〇葉にも鄭說を非難している。

22　王國維「洛誥解」『觀堂集林』巻一、九葉。前揭拙譯註、三八七頁以下。

23　胡厚宣「甲骨文四方風名考證」『甲骨學商史論叢』「初集」、陳夢家『殷虛卜辭綜述』五八八頁以下。本書「四方百物考」、參照。

24　なお、孫詒讓も來方禋祀の解は毛傳に從っている（『周禮正義』卷三五、二四葉）が、禋を天祭に限定するのは誤りである。

25　戴氏『毛鄭詩考正』卷二、一二葉（『經解』本）。

26　陳氏『詩毛氏傳疏』卷二一、八葉。

27　孫氏、前揭書卷三三、六葉。

28　孫氏が禋祀の本義を升煙とのみ解する（前揭書仝卷、八葉）のは、この意味から從い難い。黃以周は禋祀は鬱を煮る、降神のための芬芳の祭と解する（「郊禮通故」卷二、一葉）。誤りとはいえないにしても、煮鬱だけで禋を解するのは十全ではない。

29　金鶚は燔柴を實柴ではないとする（「燔柴瘞埋考」『求古錄禮説』卷一四、一〇葉）が、その具體的區別については、何等觸れていない。

30　馬融「東巡頌」に、實柴乎三辰の語が見えるだけである。なお、『孝經援神契』や、漢の樊毅「脩華嶽廟碑」などに柴・燎の連文が見える。

31　鄭衆注引故書が賓柴に作るのは、孫詒讓も指摘する（『周禮正義』卷三三、一三葉）如く、字形の近いことから誤ったものであろう。

32　「堯典」至于岱宗柴の馬融注同じ。

33　『禮記』「王制」柴而望山川の釋文同じ。

34　段玉裁は説文の尞、祡祭天（後引）について、凡祡尞作柴寮者、皆誤字というが、徐灝『注箋』に、柴は本字・本義であるが、祭禮であるために示に易えたという。なお、馬敘倫は祡を禘の轉注字、『尙書』の祡は卽ち禮の禘であるとして、卜辭の㸚（叙）を祡の初文とする（『説文解字六書疏證』卷一、三二—四頁）が、無理であろう。

35　段注は𥛊を『壁中尙書』の字とするが、別に根據があるわけではない。

36　祡を𥛊に作るのは轉音によるものとする説が、説文學者の間にある（段注、宋保『諧聲補逸』、馬敘倫、前揭書仝卷、三五頁など）が、無理であろう。

37　陳氏「古文字中之商周祭祀」『燕京學報』第一九期、一三八頁。

38　徐氏『從古堂欵識學』卷二、三葉に、燔に燔燎の燔、燔炙の燔（『説文』は燔、経典は省して膰に作る）、脤膰の膰の三義があるとするが、この二と三とがそれである。

39　丁晏『毛鄭詩釋』卷二、一一葉（『頤志齋叢書』本）に、柴を祡の假借とする。

40　告祭とは所謂る口頭儀禮（oral rites）で、供犧を伴わぬ祭儀である。本書「告祭考」、參照。

41　陳氏『詩毛氏傳疏』卷二三、二六葉に鄭箋を斥け、毛傳によって山木の茂盛、薪積の待用を以て賢人の衆多を興したものと見る。また、林氏『詩經通解』卷二三、九葉に汪龍の『毛詩異義』の説を引用している。孔廣森『經學卮言』卷三、一四葉（『經解』本）には、文王の北郊類祭かというが、さほど根據のある説とも思われない。

42　孫氏『周禮正義』卷三三、四葉引。

43　朱駿聲『説文通訓定聲』「孚部」「梄」字下に『詩』「棫樸」釋文によって梄・槱の通假をいうが、從い難い。

44　朱氏、仝上書仝部「酉」字下。

45　孫氏、前揭書仝卷、仝葉。

46　郭氏「釋支干」『甲骨文字研究』三一葉。林義光『文源』も卯・丣を一字とする。本論注53、參照。

47　夙に羅振玉『增訂殷虛書契考釋』下、六二葉に指摘するところである。

48　羅氏、仝上書下、六一葉。

49　王氏『戩壽堂殷虛文字』「考釋」五—六葉。陳直『殷契賸義』六葉ほぼ同じ。陳邦懷は『説文』、丣、畱也の丣と見る（『殷契拾遺』一七葉）。葉玉森もいう如く（『殷虛書契前編集釋』卷一、七六葉）、嶄新な説ではあるが、薶・沈との區別を明かにしないのが、その弱點である。

50　唐氏『古文字學導論』下編、六八葉。

51　吳氏「殷代人祭考」『清華週刊』第三七卷第九・一〇合期、二六頁。吳氏は別に考述ある旨を附記しているが、未見。

52　唐氏、前揭書仝編、仝葉。

53　同じく卯の同音字に原義を求めるものに林義光『文源』がある。林氏は卯を兜鍪の本字で首鎧であり、卯・鍪古同音とする。しかし、王・唐氏説に比べて附會の感が強い。

54　なお、郭沫若は卜辭の彭尞燮不……粹六の彭尞（郭氏は酒尞とする）の彭を槱の假借と見て「大宗伯」の槱燎に當てるほか、癸酉其取岳雨粹二八等の取を棷（『説文』に木薪也）の省體で音義ともに槱に近く、また寴大乙又（侑）ィ、王受又（佑）粹一四五の寴を新の繁文で薪に讀み、『詩』の薪之槱之（前引）によって槱大乙と釋している（粹一六〇一同じ）。取—棷を槱の假借とするのは陳夢家も同じである（『殷虛卜辭綜述』三五五頁）。しかし、彭（酉同じ）は明かに液體儀禮であるから、酉のみに本づいて槱燎と解するのは適當でない。取と槱とは音・義ともに相遠く、『説文』の棷を媒介とする陳氏説は甚だ迂曲といわねばならぬ。

55　陳夢家は、尞・祡・槱・燔、名異而實同、其所祭者、皆天神及一切自然物という（「古文字中之商周祭祀」『燕京學報』第一九期、一一三頁）が、用牲法の尞は固より、祭名としての尞も祖神を對象とすることは、本書「卜辭尞祭考」に詳かである。

56　前注引陳夢家説。

57　徐氏『注箋』「尞」「燎」字下。また、沈濤の『説文古本考』「尞」「燎」下に『詩』「旱麓」釋文によって「尞」には、一曰、放火也の五字があり、『一切經音義』引にも卷八に、燎、放火也、又火田爲燎とあるから、「一曰」があったことを考證し、燎は淺人の妄增で刪除すべきものとする。なお、『詩』「小雅」「正月」鄭箋にも火田曰燎といっている。馬敘倫は柴は祭名、尞は借字、『説文』は柴を以て尞と訓じ、呂忱が祭天也を增した（『詩』「旱麓」『釋文』引）が、許愼は聲を以て訓じたもの、沈濤が燎を刪るのは非であることを論じている（『説文解字六書疏證』卷一九、一〇〇頁）。

58　段氏『説文』尞字注。なお、段氏は槱燎を𥛔尞とすべしとするが、もと𥛔は槱の孳乳字と見るべきこと、柴と祡との關係と同軌であるから、強いて𥛔に改むべきではない。

59　兪樾『兒笘錄』に、凡祭無不當愼、何獨尞字从昚乎といい、また燎は尞の俗體とする。

60　本書「卜辭尞祭考」、參照。

61　本書「卜辭尞祭考」、參照。

62　用牲の尞卅牛前五・三・一や祭祀の尞于王亥卅牛後上二三・一六の如きは、その大なるものであろうが、一般祭祀において更に多數の牲が用いられたことについては、既に羅振玉（『增訂殷虛書契考釋』六〇—六一葉）や朱芳圃（『甲骨學商史篇』七、三〇葉）を始め、卜辭學者の指摘する通りである。

63　用牲に種別がある以上、供犧の種類・數量が全く任意的とは考えられず、對象によって差別があったことは、戩一・九を始め多くの辭例の示す通りである（朱芳圃の仝上書に既に指摘している）。そして、かかる用牲の規範が時代によって異ることもまた當然である。

64　ただ、このことが直ちに殷末を主牧畜經濟期と斷定することにならぬのは勿論である。

65　孫氏『周禮正義』卷三三、一二葉。

66　「郊特牲」孔疏引崔氏・皇氏説、何休「公羊傳」僖公三一年注、高誘『呂氏春秋』「季冬紀」注、秦氏『五禮通考』卷五、八葉、金氏「燔柴瘞埋考」『求古錄禮説』卷一四、一—二葉、王氏『東甌周禮訂義』、孫氏、前揭書仝卷、八—九葉。

67　Robertson Smith : The Religion of the Semites, 永橋卓介邦譯『セム族の宗教』後編、一九頁。

68　永橋氏、仝上譯、二五〇頁。

69　永橋氏、仝上譯、三二頁。

70　本書「中國における竈神の本質」、參照。

卜辭尞祭考

卜辭に見える無數の「尞」のうち、
※（藏四三・一）Ⅰ　※（藏一七五・三）Ⅰ　※（拾一・三）Ⅱ　※（後上二四・一）Ⅲ　※（佚八四一）Ⅳ[1]
がその代表的字形と考えられる。金文も、
※（亭伯[2]尉毁）
に作り、契文と大差ない。これらの字形について、古く孫詒讓は「禾」字に釋しているが[3]、羅振玉が「尞」字に釋して[4]以來、異論ない[5]。ただ、羅氏が※などの火を伴わぬ字形は火を省略したものと見るのに對し、陳夢家も同じ見解を述べ、更に火に從う（前掲第四例）字形を以て後期のものと考えている[6]。一見明瞭な如く、尞の原義は薪を積み、火を以て焚く形象であって、この形象自體には祭祀の意は見られない。

卜辭では、尞は用牲の法とともに祭名となっていて、その何れが先義であるかについては、既に武丁刻辭において兩用されているために判定に困しむ。陳夢家は用牲より祭名に引申したとしているが[7]、別に確實な根據に本づくわけでなく、寧ろ陳氏もいうように、※の字形は燒薪の形象で、牲の要素は見られないから、逆に祭名から引申して用牲法となったものとも考えられる（後述）。そして、尞祭の對象も必ずしも天神・自然神のみに限定されず、純祖神をも含む點は、大宗伯などと相違する點である。ただ、文獻においても後引の如く、禮記郊特牲などに祖先祭祀に燎が見える。この間の消息を示す如く、卜辭には賓が見える。葉玉森は賓を尞の繁文で、屋中の尞祭を示すといっているが[8]、既に屋中の祭であれば、祖神を對象とする可能性が強い。この間の消息を詳説する吳其昌は、外祭（尞）より內祭（寮）へ變化し、更に祭祀を主宰する意味から、あるいは祭所にいる者の義から、大史寮・卿事寮といった[9]一般官僚の稱謂となったという。外祭より內祭へのかかる移行は、しかしながら具體的には祭祀の對象の變遷をも意味するのであって、天神・自然神から祖神の祭祀にも燔燎が行われることとなる。郊特牲に、取膟膋燔燎升首、報陽也[10]というのは正にそれである。勿論、このばあいの燔燎が積薪燒柴でないことは明かで一種の油脂の[11]燔燎であるが、卜辭尞祭の傳統[12]とも考え得るであろうし、また、同時に禋祀のばあいと同様、氣の上昇を目的としたものである點において、周禮大宗伯の槱燎の發展形態と見ることができるであろう[13]。

さて、卜辭における尞の用例は前述の如く、(1)用牲と(2)祭名とに分れる[14]。今、各々について略述することとする。

(1)には單用と、他の用牲法との復用とがあるが、何れでも、その對象は先公・先王に限られており、そして(2)と明瞭には區別できないばあいがある。

(1)の單用例としては、貞、㞢于示壬、尞（前一・一・一）Ⅰ、匚（祊）于丁卅牛、尞（前五・三・一）Ⅰ、㞢于且丁、尞一羊（戩五・二）Ⅰ、其又上甲、尞六羊（拾一・三）Ⅱ等、多くの辭例があり、また、(2)復用のうち、(イ)尞・沈に、貞𠦪年于河、尞・沈二牛（甲三七七）Ⅳがあり、(ロ)尞・卯（あるいは卯・尞）の例に……大丁尞四羊、卯四牛（後上二三・八）Ⅰ、丁丑卜㝊、𠦪年于上甲、尞三小牢、卯三牛、一月（簠徵帝八）Ⅰ、𠦪年于𠂤、夕羊、尞小牢、卯一牛（佚一五三）Ⅰ等、(ハ)尞・俎の連用に岳尞五宰、俎五牛（佚一四六）Ⅰ、癸亥卜、又土尞羊、一小宰、俎（戩一・一）Ⅱ等、(ニ)貍・尞・卯の兼用に、辛巳卜㕣貞、貍三犬、尞五犬五豕、卯四牛、一月（前七・三・三）Ⅰ、更に(ホ)尞・酚・𢀛・𠙵を兼用するものに、己未卜貞、尞酚𢀛𠙵大甲[15]（後上二三・一）Ⅰ、翌日甲酚尞（續二・八・六）Ⅳ等がある。以上、用牲の尞の單用と復用とにおいて、その具體的な內容に如何なる相違があったか、明確でないが、何れにしても、牲を燔燎する意であることに變りはないであろう。しかして、右辭例の對象を見るに、河・岳・土の自然神的祖神、昌などの先公のほかは上甲・示壬・太丁・太甲・祖丁などの後期祖神（陳夢家の所謂第二・第三系祖神）が多い。これを、祭祀としての尞の對象が自然神的祖神、及び前期祖神（陳氏の第一系祖神）であるのに比較すると、稍後期祖神に及ぶほかは大差ない。とすれば、陳夢家が尞の原初形態を用牲とし、引申して祭名となったと見るのは、必ずしも正確とはいい難く、寧ろ屋外の燔祭より轉じて用牲の名となったものと解すべきであり、用牲の名となるに及んで、外祭より內祭と轉化して、前述の如く、尞が孳乳するに到ったものと考えられる。

つぎに、(2)祭名の尞は、その對象によって、(A)自然神的祖神、(B)祖神（先公・先王）、(C)不明のもの、に三別することができる。

(A)に屬するものに、土・河・岳・方神・云・風雨などがある。

(イ)土—貞、勿尞于土（藏二二八・一）Ⅰ、壬午卜、尞土、𢓊土帝乎（拾一・一）Ⅰ、貞、尞于土三小宰、卯一牛、沈十牛（前一・二四・三）Ⅰ、貞、尞于土一牛、圂宰（續一・一・五）Ⅰ、其尞于土（續二・五・二）Ⅰ、貞、勿尞于土（續存上二二一）Ⅰ、貞、尞于土三小宰、卯一牛、沈一牛（續存下一八二）Ⅰ、壬戌卜𡆥貞、既出𠬝尞于土宰（簠徵帝四）Ⅰ、己亥卜、田澎、尞土犬、兕犬、河犬、𠚤〔犬〕（粹二三）Ⅰ、尞于土……于河（粹一九）Ⅰ、尞于土□宰（甲三四二二）Ⅰ、貞、尞于土（乙一九四一）、尞于土、方帝宰（乙二八四四）Ⅰ、甲辰卜𡆥貞、翌乙巳尞于土牛（乙四七三三）Ⅰ、戊申卜㱿貞、方帝尞于土・※□□・上甲（乙五二七二）Ⅰ、甲寅卜㱿貞、尞于土、㞢（乙五三二五）Ⅰ、癸未卜貞、尞于土、𠦪于𡶜（乙七七七九）Ⅰ、其尞于土（戩一・二）Ⅲ、貞、又尞亳土、又（有）雨（佚九二八）Ⅳ、乙丑卜、又尞于土亽、且小宰（粹一八）Ⅳ、□寅、尞酒伐于土（甲四〇一）Ⅳ、于土尞（寧一・三九）Ⅳ

右の土は𠀀・𡈽などに作るが、社の原字で[16]、ほぼ自然神と見得るであろうが、同時に𠦪年の對象ともなっている點[17]において、後に擧げる夒・王亥などの前期祖神と同格であることを併せ考えれば、多分に祖神的性格を有するものである。これは、殷卜辭人には自然神と祖神との間に後世の如き嚴格な區別の存しなかったことを示すもので、以下の河・岳などについても同様である。そして、尞祭を享けるこれ等の自然神的祖神が武丁刻辭に多いことは、屢々指摘される通りである。

(ロ)河—尞于河一宰、貍二宰（前一・三二・六）Ⅰ、乙巳卜𡆥貞、尞于河五牛、沈十牛、十月（前二・九・三）Ⅰ、丁巳卜、其尞于河牢、沈𡚬（後上二三・四）Ⅰ、丁卯卜丙、尞于河十牛、俎十牛（後上二四・四）Ⅰ、己亥卜㝊貞、王至于洀、尞于河三小牢、沈三牛（後上二五・三）Ⅰ、貞、勿尞于河（續一・三五・三）Ⅰ、𢓊尞于河（續一・三八・二）Ⅰ、癸亥卜𡆥貞、尞于河（續存下一七一）Ⅰ、壬戌卜貞、尞河宰（續存下一七二）Ⅰ、丙午貞、尞河三牢（續存下一七三）Ⅰ、戊午卜亘貞、尞于河（簠徵帝二一）Ⅰ、癸巳貞、既尞于河于岳（佚一四六）Ⅰ、尞𤅊□牛（甲二七九）Ⅰ、㣇酒河尞、十月（甲一一一〇）Ⅰ、□㝊貞、尞于河（甲二九九八）Ⅰ、甲午卜㱿貞、乎𠦪先御尞于河（甲三三三八）Ⅰ、勿乎尞于河（乙九一〇）Ⅰ、貞、其尞于河（乙三二二二）Ⅰ、尞其河（乙四七八〇）Ⅰ、癸卯卜㱿、尞河一牛、㞢三羌、卯三牛（乙五二二七）Ⅰ、貞、尞于河（乙六二六三）Ⅰ、戊辰卜𡆥貞、尞于河豕三牛、沈五牛圂（南北師一・五）Ⅰ、貞、于河尞（庫一七一〇）Ⅰ、尞于河、王亥・報甲十牛、卯十宰（甲編釋補三）Ⅰ、辛亥卜、又尞于河（續存下七四九）Ⅲ、尞于河、在商（粹四一）Ⅲ、辛未卜𡆥貞、尞于河于禾（南北明四二三）Ⅲ、尞河牛二（續存下七四八）Ⅳ、辛丑卜、尞𤅊三牢、戔（佚二三四）Ⅳ、□商尞于河（誠三四九）Ⅳ、戊子貞、其尞于洹泉、大三宰、俎牢（甲九〇三）Ⅳ、己卯貞、尞于河三牛、沈三牛（寧一・一八）Ⅳ

右の河、𠄎あるいは𢎘に作るが、今通說に從い、假りに河としておく。周知の如く、卜辭の河が具體的に何を指すかについては、聚訟紛々歸するところを知らない。今、ここに衆說を史的に概觀しておく。まず、(一)孫詒讓は人乙と釋した[18]が、(二)羅振玉が妣乙として[19]より、これに從うものが多く、董作賓[20]などがそれである。しかるに、(三)容庚はこれを非とし[21]、後に沈と釋して曹國に當てている[22]。また、(四)孫海波は不明とする[23]。ところが、(五)郭沫若に到って汅として河の初文とするが、依然として殷の先王と見る[24]。ついで、(六)葉玉森は水に从い、匕に从う「沘」字として沘水と見るが[25]、(七)李旦丘は同じ水名でも「没」字と見る[26]。(八)陳夢家は最初郭氏を正確とし、補うに三

事を以てして、その大河・黄河・河水の河であることを詳細に考察したが、[27] 後にその祭神としての性格について、更に検討を加えている。というのは、辛未貞、𠦪禾于高且河、于辛巳酌賓（摭續二、寧一・一一九同）なる刻辭を含む巨骨一片が發現したからである。この高且河について、㈨胡厚宣は「高祖なる河」とし、[28] 于省吾も同解であるが、特に丂を曹圍と見て、前述の容氏と同說である。[29] さらに、㈩楊樹達もこれによって、その殷の先公であることに疑いないとし、殷の先人で河伯の嫡祖であろうと考えている。[30] ところが、陳氏は高且と河とを連讀すべきでないとする。すなわち、高且は河とは別の祖神で、河は依然として大河であるが、また同時に轉化して殷の祖神の帝嚳となるとする。[31] 最後に、これ等先人の說を綜合して、河の基本性格を明確にしたものに(十一)赤塚忠氏がある。同氏によれば、「殷王朝の統一以前に大河流域の河南の某地域にその地の河を族神とする河（丂）という部族があり、その農耕の生產、一族の保衞を河神にかけていた。それ故、河神は集團結合の性格を保持しているのである。そして、ある時期には河神の形象を（水）牛で表象した。それが永く農耕の象徵となるのである。この民族的な集團的崇信、それが河神の原初形態であり、また所謂る祉の一のそれである」[32] という。

以上、これまでの河に關する衆說を一瞥したが、これを河—丂とすることには、今日のところ異論がないようである。問題は卜辭におけるその自然現象としての河と、祭祀の對象としてのそれとを如何に調整するかということで、陳氏・赤塚氏の見解はこのことを基盤として展開している。河を大河—黄河とすることは恐らく正しいであろうし、その祭祀においても、他には土・東・湡に各〻一例ずつしか見られない埋・沈の用牲法を常用している點[33]などは、その河神であることを思わせるのに十分である。しかし、一方にはその純祖神的性格を偲ばせる辭例を見出すのである。その證として、第一に、□亥□尞□河、辛亥卜、又尞于岳、辛卯卜、又尞于𢀛（續存下七四九、零四四、戩九・七同片）Ⅲの三辭が卜されている。このうち、𢀛は如何なる神格か明かでないが、その字形より推して人神であることに相違ないであろう（後述）。

それなら、他の河・岳もまた多分に祖神的可能性を有する。[34] 第二に、戊午卜宕貞、酌𠦪年于岳・河・夒（前七・五・二）Ⅰ、辛未卜、尞于河禾、戊申卜、尞于夒雨（南北明四二三）Ⅰ等の辭例において、河が夒と連言または連卜されているが、夒が先公であることは明白であれば、河もまた同類の祖神と見ても、不可はないはずである。かかる辭例は他にも散見する。[35] 第三に、既に陳氏が、戊辰卜、𦎫河眔上甲□𦎫𢓊（續一・三六・一）Ⅰ、貞、𢓊河于上甲（續一・五・四）Ⅰ、辛巳貞、王𠭯上甲、𦎫于河（佚八八八）Ⅰ、貞、尞于上甲于河十牛（乙六八五）Ⅰ等における、河と上甲との同𦎫を指摘しているが、[36] 貞、㞢祊于河酌（藏九六・四）Ⅰ、□巳卜㞢貞、丁未酌河、左門（前二・九・四）Ⅰ、戊午卜㞢貞、今□辛酉𢓊酌河（前一・二二・三）Ⅰ、甲申卜宕貞、其酌祊于河（粹三七一）Ⅰの如きは、河が酌・祊祭の對象となっているものである。ところが、この二條の對象は、殆ど祖神であるところ[37]からいって、河が祖神と同性格の神であることを示すものと見るべきであろう。

かく見て來ると、河が祖神であることが確定的なように考えられるが、一方ではそれが黄河—大河であることも否定できないのであり、卜辭には別の河川に對する尞祭が見えることは陳氏も指摘する通りである。[38] この意味から、陳氏がこれを大河としながらも、天帝より人帝に轉化する帝嚳に當てるのは、その自然神的な面と祖神的な面との調整を圖らんとしたものであるが、ただその根據を丂と告との音通に置く點は、單なる抽象的音韻論を基礎とするもので、信を置き難い。また、赤塚氏が河の地域性を認めると同時に、その族神を河とするのは一見巧妙であり、この點は陳氏說よりも傾聽に値いするものであるが、河族の根據とする丂を河と同一視することには問題がある。唐蘭が丂を偏旁とする文字について精細に論證する如く、丂は𣂔—新の如く「斤」字に解すべきである。[39] そのみならず、丂もまた丂の〜とは全く異形で河とは關係ない文字であり、これを河の異體と見ることはできない。その用例について見ても、戊戌卜㱿貞、𣂔祝六來𦎫三（續存下四四四）Ⅰ、□申、賓□𡆥𣂔□（甲一〇六七）Ⅰ、癸未卜、令𣂔比𠂤（甲三八〇三）[40] Ⅰ、貞𣂔其㞢疾、王固曰、𣂔其㞢疾、叀丙不疾……（乙四一三〇）Ⅰ等は人名として用いられていて、河とは用例が異る。かく見れば、丂の河族神說は多分に疑問を有するものといわねばならぬ。赤塚氏の論證には、他にも議すべき點が存するが、[41] 部分的事項に亙るので別に讓る。河の神祇としての二重性格を河における河神と見れば、矛盾なく說明がつくが、かかる二重性格的神祇は何も河に限られたことではないのであるから、もっと本質的には自然神と人格神との未分化、あるいは同一視ないし混同視という宗教的基本事實を注意すべきである。[42] 陳氏の所論はこの點を一應考慮したものであるが、これを轉化關係と見るの[43]は單なる合理主義的見解に過ぎない。かかる未分化の原因は祖神崇拜の優位ということに歸するものと考えられるが、このことについては、これまでも屢〻指摘したので再言しない。

なお、河と並んで洹・滴水に對しても尞祭が行われたことは、前掲辭例に徵して明かであるが、ただこれ等はその辭例が少く、詳細を知り得ない。

㈧𡆥—戊子卜貞、往尞𡆥（藏一七四・四）Ⅰ、癸卯卜貞、尞于𡆥三宰（前一・五〇・五）Ⅰ、癸酉卜貞、尞于𡆥三小宰、卯三宰（前七・二六・一）Ⅰ、甲午卜韋貞、尞于𡆥（續一・四八・八）Ⅰ、□□卜㱿貞、尞于𡆥小宰（續一・四九・二）Ⅰ、辛亥、又尞于𡆥（辛亥、又尞于𡆥と連卜）（續一・五〇・一）Ⅰ、丙戌卜𡆥貞、尞于𡆥（續五・三三・四）Ⅰ、甲午卜韋貞、尞于𡆥（續徵・人名二二）Ⅰ、貞、𡆥□我尞（林二・一五・一）Ⅰ、□尞□三尞于𡆥、十二月（佚八五五續存二一六重出）Ⅰ、甲午卜宕貞、尞于𡆥三小宰、卯一宰（甲二二二一）Ⅰ、己丑卜㱿貞、尞于𡆥（貞𡆥五月と連卜）（乙四六四一）Ⅰ、尞于𡆥（乙七九五三）Ⅰ、己酉貞、辛亥其尞于𡆥一宰、卯一牛、雨、己酉貞、辛亥其尞于𡆥、雨、其尞于𡆥三宰（一事三卜）（寧一・八九）Ⅰ、丙寅卜、其尞于𡆥、雨、㞢雨（寧九〇）Ⅰ、𢍰三牛、𡆥尞、不𦳿雨、其雨、其雨（寧九一）Ⅰ、尞𡆥、又雨（南北明四四）Ⅰ、辛酉卜㱿貞、尞于𡆥（京津五八四）Ⅰ、貞、勿尞于𡆥（京津五八六）Ⅰ、尞乎𡆥……三羊、卯九牛、貞、告于河（庫二六四）Ⅰ、尞于𡆥、夕羊、翌辛亥酌宰（庫七一四、七、集Ⅹ五同片）Ⅰ、□子王往……□□卜宕貞、尞于𡆥（庫一五七九）Ⅰ、壬寅卜、尞𡆥（庫一八五二）Ⅰ、癸卯卜宕貞、尞𡆥（金四〇六）Ⅰ、𡆥𠬝史雨、在𢆶尞（摭續一九）Ⅰ、貞、尞于𡆥（珠一〇三七）Ⅰ、辛亥卜、又尞于𡆥（續一・五〇・一、零四四、戩九・七同片）Ⅲ、辛亥卜、又尞于河（續存下七四九、零四四、戩九・七同片）Ⅲ、貞、尞𡆥夭∞（戩二一・八、續一・四九・四）Ⅲ、尞𡆥、尞𡆥（佚七〇八）Ⅲ、庚午、尞于𡆥、又从在雨（後上二二・四）Ⅳ、𡆥尞（續存一七七七）Ⅳ、癸巳貞、既尞于河于𡆥（佚一四六）Ⅳ、辛卜、其尞于𡆥（佚八四一）Ⅳ、己亥卜、𡆥尞卯（寧一・一三六）Ⅳ、尞𡆥俎三牛、𡆥尞三宰、弗尞（南北明四三四）Ⅳ、𡆥尞宰、卯牛一、𡆥尞小宰、卯牛（南北明四九〇）Ⅳ、𡆥尞五牛（南北明四九一）Ⅳ

右の「𡆥」字、實は𡆥・𡆥・𡆥・𡆥・𡆥・𡆥・𡆥・𡆥などに作るが、河に劣らぬ紛爭の神格である。これを何字に比定するかについての先人の見解は、大別して三となる。第一は、羔あるいは㚖として人名とするものであり、第二は、岳即ち山岳とする。そして、第三は、兩說の折衷論、あるいはこれに近い說である。今、その大略を見るに、前說をとるものに㈠羅振玉があり「羔」字とする。[44] 商承祚同じ。[45] ㈡羔—㚖なる先公とするものに吳其昌がある。[46] 人神と見るこれ等の說は、第二の自然神說に一時壓倒されたかの觀があったが、最近また見直されている。ただ、これを文獻所見の誰に當てるかについては異論がある。すなわち、㈢胡光煒・朱芳圃は羔—昌若とし、[47] ㈣丁山は羔—嚳とし、[48] 楊樹達も同じ。[49] また、㈤聞一多は羔—昭明とする。[50] このほか、「羔」字とは見ないで、從火半聲の𤇾とし、音近の理由から冥とするものに㈥于省吾[51]がある。

これ等に對して、第二の「岳」字說をとるものに古く、㈠孫詒讓があり、[52] 孫氏說を伸べて前引羅振玉說を斥けるものに㈡葉玉森がある。[53] また、㈢李旦丘も契文の𡴀に從うものの用例を分析して、古代に拜火の記錄がないということから、その「山」字なることを結論している。[54]

以上の羔（㚖）・岳說のほか、これ等二說の折衷說とも見るべきものに㈠唐蘭がある。唐氏は羔—岳と見て、その轉譌を迹づけ、𡆥は本來羊を火上に炮る形象であるが、變じて𡆥となり、また誤って𡆥即ち岳となったもので、卜辭に祀るところの羔は卽ち後世の岳とする。[55] また、㈡郭沫若は第一・二說ともに非として「華」字と見、卜辭においては人名であって、必ずしも華山をいうのではないとしながらも、後に說を稍改めて、雙聲を理由に岳としてもまた通

ずるとする。[56]最後に、㈢陳夢家は最初暫く孫氏に従うとして、その山名なることを主張したが、後には上述各説を參考して、この字形の上部の〓・〓は芈であって羊でなく、下部は火でなくて山であって、于氏が殷本紀の王位繼承の順序に立脚して冥とするのは、それだけでは從い難いが、〓と冥と音相近く、〓と河とが同辭であるばあいが多いが、これは魯語上・左傳昭公二十九年などに見える水神の冥あるいは玄冥が、もともと人名から官名へ、更に神格されたもので、句龍・后土・社の關係と同様、人王と神帝との相互轉化關係を示すものとして、結局は冥の可能性を認めている。[57]

以上、〓に關する先人の説を列擧した。今、これ等の説を檢討するに、まず第一説の缺陷は(1)契文のうち、羊に從う文字で〓に從うもののないことは、陳夢家の指摘する通りである。[58]尤も、〓に從うものが見えるが、そのため〓をその增繁形と見るのは困難である。∧形による增繁は、契文にその類例を見ないからである。商承祚が∧を以て露頂を示すとするのも、[59]便宜的解釋に過ぎない。したがって、この字の上半は〓を以て正體とすべきで、〓はその省形、または唐氏の指摘する如く變譌と見るべきであり、[60]〓の羊と同形として羊と解すべきではない。また、下半の〓については、契文山と火との混同し易いことは、唐氏などのいう通りであるが、これを火と解し得ないことは、葉・李・陳氏などの分析論證によって明瞭である。唐氏が羔・岳を一字とするのは頗る傾聽に値いするが、字形の面からはともかく、意義の面からは兩者に聯關なく、無理であろう。「羹」字説を詩烈祖の和羹によって根據づける吳氏説は頗る自信滿々たるものであるが、信じ難い。というのは、詩烈祖の、嗟嗟烈祖、有秩斯祜、申錫無疆、及爾斯所、既載清酤、賚我思成、亦有和羹、既戒既平、鬷假無言、時靡有爭について考えると、亦有和羹の句が既載清酤に相應するものであることは一讀明瞭であり、既に詩學者の指摘するところでもある。[61]また、胡光煒・朱芳圃・丁山・聞一多・于省吾などが、羔を昌若などの殷先公と解するのは、假音による互通説に立脚して、先公のうち既定以外の何人かに

該當させようとするもので、單なる推測論に過ぎず、確實な根據を有するものではない。

つぎに、第二の「岳」字説を檢討するには、字形の上からいって、説文、山の古文〓と契文の〓・〓などとの類似は固よりその通りであるが、ただ上字の〓及び下字の〓が何の形象であるかは疑問である。孫氏は前者を重累の形象と見るが、これと岳の〓と果して一字であるか、問題であろう。前述の如く、この字の上半は〓に作るのを正字とするから、これと〓とを同一視するのは困難といわねばならぬ。また、〓は岳と關聯を有するものとも考えられない。ただ、下部の〓が山であって火でないことは、葉・唐氏などの指摘する通りである。[62]そこで、結局は〓が山であることはまず確實としても、これだけで〓が直ちに岳であるとは斷言できない。

この點を顧慮したのが折衷説であろうが、唐氏の羔即「岳」字説は巧妙な轉譌説であっても、炮羊火上の羔が全く異概念の岳に誤られるということには、若干の無理があろう。文字の轉譌は字形のみについてでなく、字義の面をも顧慮する必要がある。また、郭氏の「華」字説は郭氏自身、後に「岳」字説に妥協せざるを得なかった事實が何よりもその弱點を暴露しており、字形的にも、勿論首肯し難い。この點から、羔・岳二説ともに信を置き難いという陳氏[63]の見解には贊成できるが、于氏の「冥」説に一應反對しながらも、その可能性を認める理由の一つはやはり牽強なる音韻論であり、二つには河と同一辭例の多いことを、後代文獻によって説明するからにほかならない。〓・河同辭例の多いのは事實であっても、それは比較的多數に過ぎず、他の先公との同辭例も存する（前七・五・二など）。のみならず、これが河と同辭であるから水神である可能性を云々するのは矛盾といわねばならぬ。極めて明かなように、河と並立された卜問であれば、それが河——これを玄冥などと同性質の意味で水神と見るのも問題であるが——以外の神格であるからである。そこで、陳氏の「冥」説にも遽かに贊成し難い。

以上の諸點から、この字形は山に關係を有するらしいが、陳氏に從って一應〓としておくほかなく、山岳神の可能性を有する自然神的祖神と見るのが現段階では妥當であろう。この點は河と同性質の神格である。

〓は河と同祭されるほか、夒あるいは〓・〓などの祖神と同祭・同卜される辭例が尠くないし、[64]また夒・土・河とともに、𠦪年・𠦪雨・壱年・壱雨などの對象となっている。[65]

（ニ）方神——□□卜兄貞、翌辛巳乎皐、酌尞于方、不、（藏一一四・三）Ⅰ、尞于東母豕三・犬三（藏一四二・二）Ⅰ、貞、勿尞于東（前三・二四・六）Ⅰ、尞于東（前三・二四・六、四・一五・七、佚四五九）Ⅰ、己巳卜王、尞于東（前四・一五・七）Ⅰ、貞、尞于東母三牛（後上二三・七）Ⅰ、貞、尞于西（後上二四・五）Ⅰ、貞、其來自南、貞、尞于東（續一・五二・五）Ⅰ、□□卜㱿貞、尞于東五犬・五羊・五□（續一・五二・六）Ⅰ、丁酉卜㱿貞、尞于東母九牛（續一・五三・二）Ⅰ、貞、尞于東（續存下三七九）Ⅰ、辛巳卜㝑貞、尞于東（續存上四四二）Ⅰ、□□〔卜〕㱿貞、尞于東五犬・五羊・五□（簠徵典一七）Ⅰ、甲申卜㝑貞、尞于東三豕・三羊・圂犬、卯黃牛（簠徵典一八・續一・五三・一重出）Ⅰ、貞、尞于東（簠徵典一九）Ⅰ、己酉卜㱿貞、尞東母九牛（簠徵典二〇）Ⅰ、貞、尞于東母三豕（栔一二）Ⅰ、尞于東三小宰、㞢犬（粹四六二）Ⅰ、尞于東西、㞢伐、卯南・黃牛、尞于東西、㞢伐南、卯黃牛（乙五二二五）Ⅰ、尞于西牛（乙七〇六一）Ⅰ、□□〔卜〕㱿貞、勿〓尞于二母（東母・西母）（庫一・六〇九）Ⅰ、庚戌卜兄貞、尞于西、㞢一犬・一南、尞三豕四羊・南二、卯一牛・南一（庫一九八七）Ⅰ、尞于西、弗保（金六一八）Ⅰ、尞于北（珠四六四）Ⅰ、□尞其方、又大雨（粹七八五）Ⅲ、□□貞、卿史（事）于尞北宗、不遘大雨（前四・二一・七）Ⅴ

右の東及び東母などが尞祭の對象となっているところから推せば、西母もその辭例こそ見えないが、また尞祭を享けたものと推斷していいであろう。壬申卜貞、㞢于東母・西母、若（後上二八・五）の如く、東母とともに西母が㞢祭の對象となっていることから見ても、二者同類であったことが判る。のみならず、卜辭に既に四方ないし五方の觀念が存した[66]ことから推して、他の南・北にも各々南母・北母の語はともかくとしても、「南」方がまた尞祭を享けたものと推定してさし支えないであろう。

東母・西母が何を指すかについて、陳夢家は山海經に日・月を司る神が多く女子であることを指摘し、禮記祭義の、

祭日于東、祭月于西の語により、卜辭の東西を對象とする尞・帝・告祭を以て、皆日・月神の祭祀と推定している。[67]陳氏の推定は尤もと思われる點も尠くないが、もし卜辭に日・月神の祭祀があれば、日・月の字が存する以上、直接これを對象とすべきであろう。既に東母・西母と別言すれば、必ずや日・月以外の神格でなければならぬ。かつ、母が卜辭において神の義に用いられる確證を見出し得ない。祭義の日東・月西の祭については、孔疏に、日爲陽在外、月爲陰在內、今祭日於東、用朝旦之時、是爲外、祭月於西、鄉夕之時、是爲內、是以別外內、以正其位也というが、多分に陰陽説的説明であることは疑を容れないところで、これを卜辭祭祀の證とするのは妥當でない。[68]また、九歌に東君の語が見え、廣雅釋天に東君を日とすることは、陳氏の引用する通りであるが、卜辭の東母と聯關するものであるか、疑問であろう。況んや、山海經に本づいて西母を西王母と見るのは、卜辭の東母と單言の東とが同一神で、母の有無は無關係である以上、さほど根據ある説とも考えられない。[69]かく見て來ると、陳氏説も遽かに從い難い。陳氏は後に説を改めて東禖・西禖として高禖神と見ているが、[70]母・禖の轉音によるものにほかならぬし、また容庚が殷の先母というのも、[71]單なる「母」字よりの想像説に過ぎない。今、卜辭の用例について、東母・西母の何なるかを決定するのは甚だ困難であるが、強いて臆測すれば、前述の如く、卜辭に四方ないし五方の觀念の存するのは事實であるから、東方神・西方神と見てさし支えないであろう。恐らく、大宗伯四方神の前驅をなすものと考えられる。ただ、南・北に母をいわぬ——前引の如く北宗の語は見えるが——は東・西を以て兼ねるものか、または日常生活に最も影響ある太陽の出沒の方向を主とするものと見るべきであろう。

（ホ）云（雲）——尞于帝云（續二・四・一一）Ⅰ、貞、尞于三云（林一・一四・一八）Ⅰ、乙丑卜兄貞、亦乎雀、尞于云犬（乙五三一七）Ⅰ、己卯卜、尞豕四云（庫九七二）Ⅰ、尞于云（珠四五一）Ⅰ、尞于云（通・別中村五）Ⅰ[72]、癸酉卜、又尞于六云五豕、卯五羊癸酉卜、又尞于六云六豕、卯羊六（後上二二・三）Ⅳ

右の云はㄋに作る。商承祚は旬と見、[73]郭沫若は云—雲と見て六云を人名とし、羅振玉が旬と釋するのを斥けている。[74]郭氏が云と見るのは、卜辭の旬は大抵ㄋまたはᘐに作るからである。今、ㄋの用例を見るに、右例のほか、丝（茲）旬—前一・三八・五及六、前六・四三・四、絡（各）旬—前七・二六・四、菁四・一などがある。しかるに、燎祭の對象にㄋは一見しない。瞿潤緡はㄋと見るの非を指摘しているが、[75]唐蘭は旬に誤りはなく、ㄋ・ㄋもと一字とする。[76]唐氏と見解を同じくするものに孫海波があるが、[77]聞一多は更に一歩を進めて、祭旬の旬を史記天官書などに見える旬始の神としている。[78]しかるに、卜辭の茲ㄋ・三ㄋ・六ㄋなどの用例に徵すれば全く獨立の名稱となっている以上、これと同一視するのは困難であろう。つぎに、于省吾は六云・四云・三云は雲の色をいうもので、三嗇云（契二）が三色雲であるのと同義とする。[79]結局、云を雲と見るのである。最後に、陳夢家は最初は旬と釋して、㞢王の對象となっているから、燎祭を享けるとしたが、[80]後にㄋ（旬）と區別してㄋを云—雲と解し、雲の祭祀を燎祭としている。[81]

以上、ㄋに關する諸説を擧げたが、結局はㄋ（旬）と一字と見るか（唐・孫・聞氏）、異字として云—雲とするか（郭・瞿・于・陳氏）の二説に大別される。字形的にこの二字が區別されているのは事實であって、一字と見るのは原則的には正確とはいえまい。あるいは唐氏の如く、時代による變遷かとも考えられるが、武丁期において既に兩者は區別されているから、[82]かかる彌縫説は成立し難い。ただ、ㄋがまた旬に用いられているのは事實であるが、これは兩者が一字であることを示すというよりは假借と見るべきであろう。陳氏が㞢王の主體とする旬は、逆に云（雲）と見るべきである。況んや、燎祭の對象は悉くㄋ・ᘐであるから云とすべきで、旬と見るべきではない。しかし、六云・四云・三云などが果して于・陳氏などの指摘するような雲の色彩であるかは疑問であろう。

(ヘ)風雨・雪・閃—□戌貞、从燎于雪巳黃奭（庫一五三三）I、辛未卜、燎雈（風）不用亦雨（佚二二七）Ⅱ、燎又雨、㪅十牛（誠一一二）Ⅱ、閃燎、叀小牢（粹一九二）Ⅲ、其燎于雪、又大雨、弜燎于閃、止雨（金一八九）Ⅲ

右の風は周知の如く雈（早期）戱（後期）に作り、戱宗（京津四二〇九）Ⅲの語も見えるから、周禮大宗伯の飌師はその系統の譌字と思われる。第三例は果して雨の燎祭か疑問であり、「燎するに雨又らんか」の意とも見られるが、「又」は侑に通ずるので「燎して雨に侑む」と解して、一應雨の燎祭と見ておく。閃は、郭沫若は同板別辭に大甲が見えるので神名とするに過ぎないが、[83]陳夢家は第五例に本づいて雨雪に關係ある神と見る。[84]字形より見て陳氏説は無理のようであるが、止雨の語から見れば通じないことはない。暫く陳氏に從っておく。

以上、自然神的祖神として、土・河・岳・方神・云（雲）・風雨雪閃の六條を擧げたが、この中で方神以下は前三者よりは自然神的傾向が強く、殆ど純自然神と見てもさし支えないであろう。

つぎに、(B)祖神（先公・先王）と推定されるものを擧げると、まず先公と考えられるものに、

(イ)夒—貞、燎于夒（前六・一八・二）I、燎于夒六牛（前七・二〇・二）I、甲子卜、由燎于夒（續一・一）I、丙午卜旅貞、翌丁未夒燎告又ㄋ（續存下五九）Ⅱ、丙辰卜㝃貞、亩卑令燎于夒（甲一一一〇）I、戊申卜、燎于夒、雨（南北明四二三）Ⅲ、己亥貞、酌燎于夒（甲五六二）Ⅳ、甲寅貞、辛亥酌燎于夒三牛（南北明四八一）Ⅳ、于夒燎牛六（『古史新證』引羅氏拓本）

右の夒などは王國維が初め夋、後に夒と釋して帝嚳に當てて以來、これに從うものが多いが、その音假に本づくのを根據なしとして、別説を立てる者もある。陳夢家はやはり對音關係から少皞摯に相當するものとし、卜辭中の摯は四方神中の析と見ている。陳氏も指摘するように、夒が河と同辭または同片に並卜されている[85]ことからいって、自然的性格の濃厚な先公であるのは疑いを容れないが、果して陳氏のいう如く、少皞摯であるか、轉音説に本づく説であるだけに簡單には信じ難い。

(ロ)王亥—貞、燎于亥（前一・四九・七）I、貞、甲辰卜㱿貞、來辛亥、燎于王亥卅牛、十二月（後上二三・一六）I、貞、燎于王亥九牛（續存二一八）I、貞、燎于王亥五牛（林一・九・三）I、貞、燎于王亥十牛（乙一九九五）I、貞、燎于王亥母豕（乙六四〇四）I、甲申卜㱿、燎于

王亥、其丕（乙六七三八）I、丁巳卜㝃貞、燎于王亥十南、卯十牛三南、告其从望乘正下召（南北師一・一九外編八重出）I、貞、燎于王亥（庫一八二二）I、燎于王亥（通・別二・三葉）I

右の王亥が先公の一人であることは、第十例の「高且」を冠するを以て見ても明瞭であり、既に王國維が考證する如く、山海經・竹書紀年・楚辭天問・世本・呂氏春秋・史記殷本紀・漢書古今人表などにも、異名を以てではあっても、見られるところである。陳夢家は王亥を契に當てるが、[86]契・亥音轉がその主な理由で、遽かに信じ難い。

(ハ)兇—貞、勿燎于兇（前一・五二）I、□巳卜㱿貞、勿燎于兇（餘一五）I、丁亥卜、燎于兇卅二牛（福一八）I、己巳卜㱿貞、燎于兇（福二三）I、乙巳卜㱿貞、勿燎于兇（續一・四九・五）I、貞、□午、〔彭〕燎于兇（續四・二一・一〇）I、貞、燎于兇（續存上二九）I、己巳卜亘貞、燎于兇（續存下一七六）I、燎于兇一牛（乙四三三〇）I、貞、燎于兇（乙四七七三）I、丁未卜王、燎于兇（乙五二七二）I、戊申卜㱿貞、方帝燎于土・兇・㘝、卯上甲（乙五二七二）I、戊戌卜㱿、翌辛亥燎于兇（乙五五七七）I、燎于兇（乙六七九〇）I、庚申卜㱿貞、燎于兇（乙七〇一八）I、貞、燎于兇（南北明五八）I、乙刻卜、燎兇羊、俎宰（南北師一・三五外編一三九重出）I、貞、燎于兇（京津六一六）I、己未貞、燎于兇十豕（京津三九四）I、乙丑、酌燎兇〔㞢〕（庫一一四一）I、于兇父燎、雨（無續二二）I、己巳卜㝃貞、燎于兇（明二三二八A）I、辛亥、又燎于兇（續一・五〇・一、續存下七四九、戩九・七、零四四重出）Ⅲ、辛卯卜、燎于兇（佚三三七）Ⅲ、己巳貞、庚午酌燎于兇（後上二二・三）Ⅳ、丙申卜、燎于兇羊、雨（粹一〇）Ⅲ、酌又㘝兇燎□（粹五三四）Ⅴ

右の兇、實はㄍまたは从を冠してㄍなどに作るが、何字に比定するかについて、羅振玉が兇と釋してから、[87]葉玉森がこれに從っているが、[88]唐蘭も指摘する如く、[89]卜辭には別に兇があるから從い難い。郭沫若は兒の古文で小兒の總角を有する形象であり、豹と聲近く、あるいは高辛氏の才子叔豹かといっているが、[90]やはり臆説に過ぎない。つぎに、吳其昌は兒とし、莊子齊物論・漢書古今人表などに見える王倪と考えている。[91]また、董作賓は兇と釋して契と見る。[92]一方、唐蘭は夏と釋し、[93]また兇と釋し、[94]一定していない。最後に、陳夢家は兇—㚇で重・从と通音、少皞氏四叔の重

または左傳昭公二十九年の董父に當てている。[95]思うに、郭氏の「兒」字説及び吳氏の「兒」字説は唐氏も示す如く、[96]別に「兒」字と考えられる「ㄍ」字が存するので從い難い。董氏が契と見るのも、羅氏の「兇」字説を根據とするもので、贊成できない。唐・陳氏が兇とするのが、字形的には稍妥當と考えられるが、強いてこれを史上の人物に比定するのは陳氏一流の臆説で、遽かに信じ難い。今、暫らく兇としておくが、また河・岳・夒などと同辭に見え、桒年・桒雨・乎雨の對象ともなる[97]半自然神的祖神であることに相違ない。

(ニ)昌—貞、于昌燎（前一・四九・五）I、燎于昌（前一・四九・七）I、貞、燎于昌（後上二四・六）I、貞、于昌燎、八月（粹七〇）I、昌燎（乙五九五〇）I、

貞、于昌燎（京津六二一）I、貞、燎于昌（庫二六八）I、貞、于昌燎（庫一六〇九）I

右の昌、陳夢家は昌と釋し、相で相土としているが、[98]無理であろう。孫海波も昌としているが、[99]その何人であるかを明瞭にしていない。思うに、昌も受年・桒年並びに出祭の對象（佚一五三、乙五三一七、林二・二七・八）となっており、[100]前掲第二例の如きは王亥と同片であれば、また先公の一人であることに相違ない。ただ、昌のばあい、桒年には用牲を伴っている（桒年于昌夕羊、燎小宰、卯一牛佚一五三）が、燎祭に用牲を伴う辭例を見ないことは他の先公と異るが、何故かは明かでない。

(ホ)ㄩ—癸未卜貞、燎于ㄩ十小宰、卯十牛、年用（前四・七・八）I、□丑卜㱿貞、勿于ㄩ燎十□（天四〇）I、辛卯卜、燎于兇于ㄩ（佚三七三）Ⅲ

右のㄩ、葉玉森は殷の先公であるが、その何字なるか不明としている。[101]唐蘭は説文、「卢」字の古文卢に該當する卢の本字と見、その祭禮の隆重なことより推して大示と考えられるから、恐らく禼の本名であろうという。[102]しかし、その根據はやはり歺・禼の轉音説で確説とはいえない。ただ、土とともに「帝秋」の祭祀を享け（粹五九三I）、また前掲第三例は兇と同板であること、用牲の豐盛であることから考えて、相當有力な先公に相違ない。

(ヘ)蚰—辛卯卜、燎于蚰（前四・五二・四）I、今日燎于蚰豕（前四・五五・三）I、壬辰卜、翌甲午燎于蚰羊、出豕（後上九・一一）I、燎于蚰（後上二三・一五）I、辛卯卜、燎于蚰（粹七一）I、燎于蚰由牛出豚、燎于蚰一豚（乙四七三三）I、貞、旨河燎于蚰、出雨（乙五二七二）I

右の蚰、蚰または蚰などに作り、二虫に從うことは明瞭である。羅振玉は虫と它とを一字と見て、二字並立するものも蛇としている。[103] また、陳夢家も虫・蚰を一字と見て它とし、その尞祭の理由を蛇虫の災禍の除去を祈祭するものとしている。[104] さらに、饒宗頤は蚰は卽ち說文の昆としている。[105] 思うに、羅・陳二氏が虫・它一字と見るのは正しいが、虫と蚰とを同字とするのは從い難い。陳氏は契文の蜀が二虫に從うのをその證とするが、陳氏の擧例のうち、蜀（藏五・三）は虫に從わぬ蜀（藏二一七・四）蜀（後上九・七）蜀（後下三〇・一〇）等と同字と見るべきでない。蜀は孫詒讓は𦉢—蜀と見るが、蜀はこれと區別して、說文の螽の異文としている。[106] 葉玉森も兩字を區別している。[107] 逆に、孫海波は二字同字としているが、[108] 字形から見て、必ずしも同字とは考えられず、一應別字と解するのが妥當であろう。陳氏は蟲・蚰を亡它の它と同字として、畏懼に本づく尞祭とするが、それなら尞祭の對象としては虫に作るものがあるべきであり、また亡它の它も蚰に作るものが見えるはずなのに、かかる辭例は一見しない。かく見て來ると、蚰は虫とは別の神格であろうが、その何神であるかは明瞭でない。ただ、蚰は別に子孫に對する𡆥我の機能者となっているが、[109] 𡆥王・𡆥我の機能を有する神格が甶・河などのほかは、殆ど先公・先王に限られていることから見て、夒の動物形態をとるのと同列の先公と見るべきであろう。[110]

(ト)その他の先公

兀—癸卯卜㱿貞、尞于兀、三月（前四・二一六・二）Ⅰ

夭—丙、尞甶・夭・⧄[111]（戩二一・八）Ⅲ

𡆥—尞于𡆥（簠徵雜一三八）Ⅰ

右のうち、兀は兄に作る。羅振玉は兄と釋し、葉玉森・孫海波など皆同說であるが、[112] 兄は上部は皆口に作るのに對し、これだけが口に作る理由が說明できない。そこで、唐蘭は兀として兄（兄）と區別しており、陳夢家も兀として

いる。[113] 思うに、兄は卜辭に夥しいが、一として尞祭の對象となっているのを見ないから、これを區別するのが妥當である。ただ、兀と見る唐・陳氏說も字形變遷の通則を適用すれば說明は可能であるが、それなら後出の篆文などが何故口に作らないのであろうか。かく見て來れば、兀とするのが必ずしも正當ともいえないが、他に比定する字も見當らないので、今一應、兀としておく。

夭は夭（戩二一・八）・夭（前一・四八・三）等に作るが、單言のほか、王夭と複言されることがある。[114] その何字であるかについて、羅振玉は說文の夭とし、[115] 葉玉森は初め夭で沃丁または沃甲とするが、後に改めて柳詒徵に從って吳とし、王吳・吳を同一人とする。[116] 郭沫若も吳と釋し、王吳は糧圉卽ち史記の曹圉としている。[117] また、唐蘭は夭は元來大に作るとして大とする。[118] さらに、陳夢家は葉氏の前說とともに夭とする。[119] 今、陳氏に從い、一應夭としておく。夭が王夭であることは、亥が王亥であり、恆が王恆であるのと同軌であるが、これが郭氏のいうように曹圉であるかは、遽かに決定し難い。夭が祖神であるのは右によって明かであるが、甶・兇と同片であることからいって、[120] 先公に屬するものと考えられる。[121] 𡆥は前揭例のほか、同片に、己巳卜王、𡆥とあるだけで、何人か固より明かでないが、先公中に編入して誤りないであろう。[122]

以上、尞祭を享ける先公遠祖として夒・王亥・兇・甶・蚰・兀・夭・𡆥を擧げた。つぎに、尞祭を享ける先公近祖としては、

(チ)上甲—丁丑卜方貞、𠦪年上甲尞三小宰、卯三牛、一月（簠徵帝八）Ⅰ　己巳卜古貞、其𠦪年于上甲尞、九月（甲二九〇五）Ⅰ、貞、尞于上甲、于河、十牛（乙六八五）Ⅰ、戊申卜㱿貞、方帝尞于土・兇⧄⧄・上甲（乙五二七二）Ⅰ、尞上甲一牛（京津六五〇）Ⅰ、庚寅貞、其告且高、尞于上甲三牛（明義士藏骨）Ⅳ、□酉尞于上甲（誠一四七）Ⅳ、卜、其尞于上甲三羊、卯牛三、雨（寧一・九三）Ⅳ、乙酉貞、又尞于報甲・大乙・大丁・大甲（南北師一・一三五外編五七重出）Ⅳ

(リ)示壬—癸亥卜劵貞、㞢于示壬尞（前一・一・一）Ⅰ

があり、また先王に、

(ヌ)大乙・大丁・大甲—己未卜貞、尞・彰・邑・𠕋大甲（後上二三・一）Ⅰ、壬子卜、甲寅尞大甲𦎫、卯牛三（甲三八七）Ⅳ、乙酉貞、又尞于報甲・大乙・大丁・大甲（南北師一・一三五）Ⅳ

(ル)祖乙—甲戌卜、隹（進）尞于且乙（京津四〇〇）Ⅰ、甲寅卜、征尞且乙⧄、卯三牛、五用（南北明八〇）Ⅲ

(ヲ)妣己（祖丁配）—貞、尞于高妣己、㞢南、𠕋三及𡚧、卯宰（珠一）Ⅰ

(ワ)祖己—戊寅卜、尞于且己（續存上一四五八）Ⅳ[123]

(カ)祖甲—甲卯卜貞、王賓且甲尞、亡尤（契二七五）Ⅳ、祖甲尞、其至父丁（甲七二九）Ⅳ

(ヨ)庚丁—且甲尞、其至父丁（康丁）（甲七二九）Ⅳ、丙午貞、彰尞于父丁十宰、卯十牛（寧一・二〇七）Ⅳ、丁巳卜、又尞于父丁酉犬、酉豕、卯酉牛（京津四〇六五）Ⅳ

(タ)丁—貞、尞于丁五牛（前一・四六・五）Ⅰ、癸酉卜貞、尞于丁五小宰、卯五牛（前二・二一・四）Ⅰ、丙卜㱿〔貞〕、〔翌〕丁卯尞于丁卯𠕋卅宰（後上二三・一一）Ⅰ、貞、翌丁未㱿尞于丁十小宰、卯十勿牛、八月（後上二四・三）Ⅰ、貞、尞于丁十小宰、卯十牛（甲三四九七）Ⅰ、乙卯卜、又尞于丁（南北明六〇三）Ⅲ

があるが、丁が武丁期先王の名であることは、既に陳夢家の考證する通りである。[124]

(レ)右の先公・先王のほか、舊臣に屬するものに、

𦾔（𦾔）—辛酉卜、王尞于𦾔（前六・七・五）Ⅰ

黃奭（黃奭）・黃尹（黃尹）—貞、于黃奭尞（乙四六四二）Ⅰ、癸未卜㱿、尞黃尹一豕一羊、卯三牛、𠕋十五牛（乙六一一一）Ⅰ

咸（咸）—尞于咸（簠徵人名二五）Ⅰ、甲辰卜王、翌乙巳尞于咸一羊（佚八四九）Ⅰ、貞、勿尞于咸屮（乙二七三七）Ⅰ

がある。𦾔は㞢祭を享けて黃尹と並び、[125] また求雨の對象とされたらしいので、[126] 舊臣であるに相違ない。黃奭・黃尹は通常伊尹の別稱を考えられているが、陳夢家は詳細に檢討した後、伊奭・黃奭、很可能是伊尹・黃尹、但也可能是伊・黃之配偶、……而乙編中黃尹・黃奭並出於一坑、所以它們可能不指一個人、但伊・黃尹在種種方面是如此的平行、所以頗疑黃尹可能是伊尹之子[127]といって、兩端を持している。思うに、尞祭が特に初期において重要な祀典であったことから見れば、舊臣である伊尹の地位が如何に顯盛を極めたとしても、その配偶者またはその子に及んだことには疑問があろう。したがって、黃奭・黃尹を別人とするのは可としても、これを父子關係に置くことには贊成できない。今一應、通說に從って、黃奭・黃尹ともに伊尹と見ておく。咸は咸戊卽ち巫咸である。[128]

(ソ)その他—貞、尞白人（藏四三・一）Ⅰ、□□卜𡆥貞、翌辛巳乎𡆥彰尞于方□（藏一二四・三）Ⅰ、尞于嬰東（前一・五一・二及三）Ⅰ、貞、于𡆥尞（前六・一・五）Ⅰ、辛巳、尞于𡆥莫（簠徵人名二六）Ⅰ、貞、尞于西邑（通四九六）Ⅰ、尞中田（乙四四七一）Ⅰ、壬子卜方、勿尞𡆥尞（乙四九六六）Ⅰ、癸巳卜、尞于𡆥⧄（乙五三二八）Ⅰ、尞于𡆥、二月（乙五五七七）Ⅰ、貞、尞于𡆥（乙八一七七）Ⅰ、帝于尞門（乙八八九六）Ⅰ、戊午卜王、尞于𡆥三宰、埋三宰一𡆥（南北輔二〇）Ⅰ、己丑貞、尞白人（南北誠一八）Ⅰ、貞、尞于木三豕・三羊（南北師一・五〇）Ⅰ、于𡆥（穗）尞（柏三〇）Ⅰ、其尞于𡆥、叀大牢（粹四七〇）Ⅲ、辛未、卜尞于河、于𡆥（南北明四二三）Ⅲ、癸巳卜、尞田九牛、卯三家□（庫一七一一）Ⅲ、于𡆥尞（粹三六三）Ⅳ

尞白人は人身供犧で伐何人と同例かも知れず、[129] その他は皆地名が大部分である。ただ、このばあい、尞祭の場所、卽ち「某庭において尞祀する」の義であるのか、それとも「某庭を尞祀する」——換言すれば、某庭の土神を祀る意味であるのかは明瞭でないが、一應擧げておく。

(ツ)最後に對象を明示しないものに、

五南𦍌尞（菁七）Ⅰ、庚戌卜旅貞、王賓尞福、亡囚（佚三九七）Ⅰ、貞、彰尞（契四二）Ⅰ、乙丑卜宂貞、王賓尞燕𡆥吉、不冓雨（佚四八）

Ⅲ、丁酉卜宂貞、今來辛丑勿烄其彡（甲二四七六）Ⅲ、翌日辛、王其省田烄入、不雨（佚二四七）Ⅲ

以上、卜辭に見える烄祭の辭例を檢討して、用牲の名と純然たる祭名に用いられていること、祭名としての烄は、更に自然神的性格の濃厚な祖神とともに、上甲以下の純祖神をも對象とすることを考察した。しかし、上甲を除いては、以後の先王・舊臣の烄祭は極く少數である。かくして、卜辭の烄祭は既に自然神に對する外祭なる原始意義から轉じて、祖神に對する內祭的性格を多分に有するものとなっていることが窺われる。殊に、烄が用牲の法となっていることは、單に犧牲燔燎の意義に用いられたことを示すもので、その原始形態からいえば、格段の變化というべきであろう。陳夢家は烄祭を上古の自然崇拜といっているが130、その原始形態はそうであっても、卜辭の烄祭は既にそれを離れて複雜化しているのであって、尙書洛誥の禋祀などとも吻合するものがある。ただ、卜辭烄祭の對象に前述のように自然神的性格の強い祖神が壓倒的に多いことは、なおその原初型態を傳えるものと見るべきであろう。周禮大宗伯が禋祀・實柴・槱燎を以て天神の祭祀とするのは、卜辭の烄祭に比すれば、その範圍が限定されたものと考えられるが、これは宗教儀禮の階級的整理に伴う現象と考えられるし、烄祭の原始型態を同復したものといえるであろう。

註

1　このほか、商承祚は『殷契佚存』四八の𤈦を「尞」字と見るが、風と釋する華石斧の解とともに従い難く、第二・五期の叙とすべきである。なお、ⅠⅡⅢⅣⅤは斷代を示す。以下同じ。

2　金文の寮はこの一見に止まるようである。原文を示すと、唯王伐逑魚、𢓊（造）伐淖黑至、烄于宗周。吳闓生は、烄于宗周、猶言燔于圖室、燔燎以祭也（『吉金文錄』巻三、二二葉）と解している。『逸周書』「世俘解」にも、武王朝至、燎于周の語が

見える。屈萬里はこの周について、非周之國、而爲岐山之周地、蓋周廟在周地、亦卽在岐山之下也（『文史哲學報』第一期、九四頁）といっている。さすれば、この燎祭は廟祭である。

3　孫詒讓『契文擧例』下、一三葉。

4　羅振玉『增訂殷虛書契考釋』中、一六葉。ただ、羅氏が引用する太史寮（前五・三九・八）卿事寮（前四・二一・七）については、葉玉森に異論がある（『殷虛書契前編集釋』巻一、六葉）。葉氏説、至極尤もである。

5　馬叙倫は木・土に从う原始「杜」字であるとする（『説文解字六書疏證』巻一、五六葉）が、望文生義の譏りを免れぬ。

6　陳夢家「古文字中之商周祭祀」『燕京學報』第一九期、一一三頁。平岡武夫氏『經書の成立』二〇九―二一〇頁も同様である。吳其昌は粟（續四・五・一）を以て烄の最も正確な字形としている（「殷虛書契解詁」『文哲季刊』第三巻第二期、二五四頁）が、右字形はただ一見に過ぎず、これを正體と見るのは妥當でないであろう。

7　陳氏、前掲論文、一〇七頁。陳氏はこの中で烄祭についての詳細なる考證を試みている。以下の論述もこれを參考したことを斷っておく。

8　葉氏、前掲書巻一、六葉及び巻五、四四葉。

9　吳氏、前掲論文、前掲誌、二五五頁。

10　鄭注に、膟膋腸間脂也。與蕭合燒之、亦有黍稷也と説明している。

11　油脂の燔燎が古代祭祀に普遍性を有することは、ロバートソン・スミス等の指摘するところである。R. Smith : The Religion of the Semites. 永橋卓介氏邦譯『セム族の宗教』後編、二二九頁以下、參照。

12　王國維も、周禮之取膟膋燔燎、與焫蕭合羶薌、亦商烄禮之具體而微者、其文雖異、其用則同（「祼禮搉」『學術叢編』巻四）といっている。

13　官名としての寮は『説文』では寮に作り、穿也と解している。段注に「俗に省して寮に作る」とするが、契・金文に徵すれ

ば、寮が正體であることは明瞭で、寮こそ祭體とすべきである。『左傳』哀公七年の同官爲寮、『詩』「板」・『爾雅』「釋詁」（釋文、字又作僚）・『儀禮』「士冠禮」注などは皆寮に作り、漢の「祝睦碑」、魏の「元丕碑」ともに寮を假りて寮とする。寮が同官の名となることについては、段注は『文選』「西京賦」李善注引『倉頡篇』の寮小窗也に據り、同窗の意としている（『説文』「寮」字下）。しかし、小窗の解は「寮」字の義としては通ずるかも知れないが、前述の如く、寮を正字とする以上、不適當であり、寮―寮の變化から見て、前述の祭祀主宰者、あるいはその場所にいる者の意から轉じたものと推測される。朱珔の『説文假借義證』に『廣雅』「釋詁」の寮空也を以て寮の假借として、穿と空と義また近しとする如く、寮の義は寮であるが、官名のばあいは寮で、二字相類するところから混同するに到ったものと考えられる。

14　羅氏、前掲書下、六一葉に、用牲法として烄・貍・沈・卯・俎などを擧げ、烄單用の例を擧げているが、これ等の中には貞、烄于王亥（前一・四九・七）貞、烄于蚰豕（前四・五五・三）等の如く、純粋祭名と見るべきものが多い。羅氏は用牲と祭名とを混同するものである。

15　この辭例の烄以下は祭名である可能性が強いが、祖神を直接對象とする烄祭の辭例はさほど多くないので、一應用牲と見ておく。なお、羅振玉は前掲書仝所において、烄・貍連用の例として、烄于河一宰、貍二宰（前一・三二・六）を示しているが、彡烄于十小宰、卯十勿牛、八月（後上二四・三）等と同じく、烄は祭祀と見るべきである。また、吳其昌が烄・卯・沈兼用の例として擧げる、貞烄于土、三小牢、卯二牛、沈十牛（前一・二四・三）（『殷虛書契解詁』二三四頁）の烄も同様である。

16　本書「古代中國の地母神に關する一考察」、參照。

17　土が𠦪年の對象となっているのは、藏二一六・一及び二三六・四、前四・一七・三及び五・一・六など。陳夢家によれば、𠦪年を享ける對象は土・岳・河・夒・䖒・王亥・昌・㲋・娥（𡡞）・高・阴・𪓐・伊・上甲など、凡て二十五神に及んでいる（『殷虛卜辭綜述』三四九―三五〇頁）が、陳氏は土を先公中に入れ（仝上書、三四〇頁）、前掲例の亳土、あるいは丰（封）土・夏土などのばあいは、該地の社と見て二者を區別する（仝上書、五八二頁以下）が、これは土を先公と規定してしまうために起る矛盾で、土の自然神的性格を認めれば、二者の間に差別を設ける必要はない。土が土神でありながら烄祭——在上の

神格を對象とする——を享けるということも、土の右の二重性格を前提として始めて了解できることである（白川靜氏「帝の觀念」『立命館文學』第七〇・七一・七二合併號、參照）。

18　孫氏、前掲書下、五〇葉。

19　羅氏、前掲書中、九葉。

20　董作賓『甲骨文斷代研究例』二三七頁。

21　容庚『殷栔卜辭』「釋文」、一一葉、單に人名とする。

22　曾毅公『甲骨綴合編』容氏序、「高祖沈」の語を根據とする。

23　孫海波『甲骨文編』「坿錄」九葉。『甲骨文錄』二六葉同じ。

24　郭沫若『卜辭通纂』「考釋」五六葉。

25　葉氏、前掲書巻二、四八葉。

26　李氏『鐵雲藏龜零拾』「考釋」三〇葉。その根據は『山海經』『水經注』である。

27　陳氏「古文字中之商周祭祀」一二四頁以下。

28　胡氏『戰後寧滬新獲甲骨集』序。

29　于氏『殷契駢枝』三編「釋汅炎」。

30　楊氏『積微居甲文説』巻下、四〇頁。

31　陳氏『殷虛卜辭綜述』三四四頁。

32　赤塚忠氏「殷王朝における河『𠄎』の祭祀とその起源」『甲骨學』第四・五合併號、八八頁。後に、同氏の『中國古代の宗教と文化』に收載。

33　陳氏は河の三特色として、⑴令雨の主宰者は帝であるが、河にもそれが見られること（乙三一二一などを指すのであろう）

(2)祭河に綆・沈を常用すること、屈萬里も殷人の祭祀において河にのみ沈の祭儀を用いることを指摘している（『甲編考釋』四五四頁）、(3)祭河に祭所の一小地名を伴うこと、の三條を擧げている（前掲書、仝上頁）。

34 吳其昌は妣乙の解に從うのであるが、𡆥は兒として、ともに祖神と見る（「殷先公先王三續考」『燕京學報』第一四期、二〇頁）。妣乙の解は固より從い難いが、この三者を祖神とするのは一應尤もである。

35 後上二二・三及び四合片に河及び㚇が𠦪年の對象となっており、その下文には岳が賓祭を享けている。佚三七六にも𠦪年の河・㚇が見える。なお、河が𠦪年・𠦪雨の對象となっていることは土・㚇と同様である（續徵帝二二、甲一七七―𠦪年、甲二九四九―𠦪雨）。

36 陳氏「古文字中之商周祭祀」一二九頁。

37 別稿「卜辭祭祀考」（未刊）で考察している。

38 前掲論文において洹宗・滝・滴などに對する賓祭の辭例を擧げている。

39 唐蘭『古文字學導論』下編、二九葉以下。唐氏は𡆥の本字かと疑っている。如何にも、赤塚氏の示す二例のほか、前五・二四・五及び六・三六・五、林一・一六・五などにおいても、地名に用いられているようではあるが、さりとて直ちに河と關係ありとするのは早計である。

40 屈萬里は甲一〇六七片の考釋において、从弓从斤、隸定之、當作䜣、龍龕手鑑有此字、音引、然於此、未詳何義（『考釋』、一五七頁）といっている。なお、屈氏、『考釋』補三に引く𠭚河日䜣Ｉでは同板に二字が區別されているが、この䜣は祭名であろうとしている（仝上、五〇〇頁）。

41 たとえば、河に對する沈禮の犧牲は少數の羊、人身供犧を除けば大部分が牛であることを指摘し、ギリシヤ・バビロニヤと比較している（仝上論文、八〇頁）が、羊・宰・𤘘などの沈禮の供犧はかなり多數の例を見るのであって（たとえば、京五九五及び五九七、後上二四・三など）、これを少數として沈禮の特色とし得るか、甚だ疑問である。寧ろ、人身供犧こそ、その特

徵と考えるべきであろう。また、同氏が前掲論文、八二頁以下に祈年と祈雨とを同事とするのは問題である――というのは卜辭では兩事の對象が必ずしも一致していない（陳氏『殷虛卜辭綜述』三六〇頁、參照）――が、それは別としても、乞雨の例として示す辭例は乙三一二一の令雨（32引論文、八三頁、參照）を除き皆、酌河・𠦪河・告河當日の降雨を問うもので、𠦪雨とは關係ない。

42 E. B. Tylor : Primitive Culture. Vol. II, p. 212 に、ヒンヅー人は河を生きている人格として扱い、それに崇敬を拂い、それによって誓約を立てるといっている。

43 陳氏『殷虛卜辭綜述』三六一頁に、河・岳が一面自然神で、また人鬼であることを指摘した後、凡此都表示人鬼與神示的轉化關係、亦卽我們從前所說的神帝的人格化與祖先的神帝化（「古文字中之商周祭祀」一四九頁）、這種轉化關係、雙重性格的表現、都可以引用楚語以「高祖」界於山川之神與宗廟之主而說明之云々といっているのが、それである。

44 羅氏『增訂考釋』中、二八葉。

45 商氏『殷虛文字類編』第四、八葉。

46 吳氏「殷先公先王三續考」『燕京學報』第一四期、二三頁以下。吳氏は該論文で𠃌を妣乙として夔の妣とし、同板を以てその證とする。

47 『集刊』第二〇本、一九一頁以下。

48 『集刊』第三本第四分、五九二頁。

49 楊氏「釋羔」『積微居甲文說』卷下、三三頁。

50 聞一多『全集』第二册、五六三頁。

51 于氏「釋汅羑」『雙劍誃殷契駢枝』三編、七葉以下。49の楊氏は于氏說を誤りとしている。なお、陳氏『殷虛卜辭綜述』三四二頁引によれば、容庚の『卜辭研究』も冥と解している由であるが、未見。

52 孫氏『名原』上、二〇葉。『契文擧例』上、二〇葉には更に岳が嵩山を指すものと見ている。

53 葉氏『前編集釋』卷一、一三五―六葉。

54 李氏『鐵雲藏龜零拾』「考釋」三九葉以下。

55 唐氏『古文字學導論』下編、五七葉。唐氏はここで古文の山と火との字形の混同を說いている。

56 郭氏『卜辭通纂』「考釋」九三―四葉及び『殷契粹編』「考釋」七五葉。郭氏は結局「岳」字說に妥協するものと見るべきである。李旦丘もその矛盾を指摘して、郭僅以此字（粹七三）爲山字、不知其他𢆶字均山字也（前掲書、四〇葉）といっている。

57 陳氏「古文字中之商周祭祀」一三〇頁及び『殷虛卜辭綜述』三四二―三頁。

58 陳氏「古文字中之商周祭祀」一三〇頁。

59 商氏、前掲書第四、八葉。

60 唐氏『古文字學導論』下編、五七葉。

61 陳奐『毛詩後箋』（胡承珙）「補」卷三〇、七葉（『續經解』本）に、亦有與上既載對文、言既載淸酤、亦有和羹也、和羹指祭祀而言、不爲取喩而設云々といっている等がそれである。吳樹聲『詩小學』卷三〇、七葉にも二者對文を指摘しているが、和羹を、喩諸侯有和德と解するのは通說に過ぎない。

62 しかし、葉氏が小點の有無によって火でないことを主張する（前掲書仝卷、仝葉）のは當らない。𡿨（水）を單にしに作る例もあるから、小點は問題とすべきでないであろう。

63 陳氏「古文字中之商周祭祀」一三〇頁。

64 たとえば、戊午卜㝊貞、彭𠦪年于㚇・𡴊・河（前七・五・二）貞、□㚇雨（前六・一八・三）、同板に仌・𡴊が見える。

65 陳氏『殷虛卜辭綜述』三六〇頁。

66 胡厚宣「論殷代五方觀念及中國稱謂之起源」『甲骨學商史論叢』初集第二册、陳夢家『殷虛卜辭綜述』五八五頁など。

67 陳氏「古文字中之商周祭祀」一三一―二頁。『殷虛卜辭綜述』五七四頁同じ。

68 尤も、陳氏は、商人有上下天土對立之觀念、是爲陰陽二極之張本（前揭論文補錄）といって、殷代に既に陰陽對立思想の端緒を認めている。殷人に天神・土神の觀念の存するのは固より事實であり、下上弗若の字面も存して對立を思わせるのであるが、明確な對立型態をとるものでなく、況んや陰陽思想の端本と見るのは無理であろう。また、これ等天・地神が多分に祖神的性格を有していて純自然神でないのは、かかる對立の可能性が消極的であることを示すものである。自然神としての天神・地示の對立は周代に始まる。

69 羅振玉はかかる東・西を、貞、方帝卯一牛などの方帝と同一視して五方帝と見ており（『增訂考釋』下、六〇葉）、商承祚も四方祭祀の總括名稱としている（『殷契佚存』考釋、九葉）が、このばあい、方帝は各方を帝祭するものと見なければならぬ（本書「四方百物考」、參照）。方は貞方告于東西（前一・四八・四）等の方、帝は貞帝于西（前五・一三・三）貞帝于東（續二・一八・八）等の帝である。

70 陳氏「高禖郊社祖廟通考」『清華學報』第一二卷第三期、四七一頁。

71 容氏『殷契卜辭』「釋文」七葉。

72 この片の賓は米に作る。郭沫若は、說文、釆辨別也、讀若辨之釆字、此假爲燔といっているが、陳夢家も指摘する如く（「古文字中之商周祭祀」一二三頁）、賓の別構と見るべきである。

73 商氏、前掲書第九、三葉。

74 郭氏『卜辭通纂』「考釋」五五頁。

75 瞿氏『殷栔卜辭』「釋文」一―二葉。釋文、一―二葉。

76 仝上、四葉。

77 孫氏『誠齋甲骨文字』二六片の今㞢𠬝について、此字當卽云、而假爲旬字、……蓋云本象氣回環之形、旬之本字當从云作、說文旬从勹、勹疑云字之譌、云旬聲相近、故可通也云々といっている。

78 『史記』「天官書」のほか、『楚辭』「遠遊」『春秋考異郵』『漢書』「司馬相如傳」等に見える。陳夢家、前揭論文補錄引。

79 于氏「釋云」『雙劍誃殷契駢枝』三編、一葉。

80 陳氏「古文字中之商周祭祀」一二三頁。

81 陳氏『殷虛卜辭綜述』五七四—五頁。

82 陳氏が仝上書において示す前六・一七・二と續二・四・一一などがそれである。

83 郭氏『殷契粹編』「考釋」三二葉。

84 陳氏『殷虛卜辭綜述』五七六—七頁。なお、風・雨については、資祭のほか、宁—寧（止あるいは息の義）祭の存すること、陳氏の指摘する（「古文字中之商周祭祀」一二二頁及び前揭書、五七六頁）通りである。

85 陳氏『殷虛卜辭綜述』三三八、三五六—七頁。

86 陳氏、仝上書、三三九頁。

87 羅氏『增訂殷虛書契考釋』中、三〇葉。

88 葉氏『殷虛書契前編集釋』卷一、一三七葉。

89 唐氏「獲白兕考」『史學年報』第四期。郭沫若（『卜辭通纂』世系、五七葉）も唐氏の非難を認めている。

90 郭氏、仝上書、仝葉。

91 吳氏「卜辭所見殷先公先王三續考」『燕京學報』第一四期、一九頁。

92 董氏「甲骨文斷代研究例」『慶祝蔡元培先生六十五歲論文集』上册、三三一頁。李旦丘もこれに從っている（『鐵雲藏龜零拾』「考釋」三〇葉）。

93 唐氏『天壤閣甲骨文存幷攷釋』三四葉。

94 唐氏『殷虛文字研究』一〇葉。

95 陳氏『殷虛卜辭綜述』三四四頁。

96 唐氏『殷虛文字研究』一〇葉。

97 陳氏『殷虛卜辭綜述』三五六—八頁。前揭例、戩九・七は河・峀と同片、續一・五〇・一は峀と同片宁雨は屯南七四四。

98 陳氏「古文字中之商周祭祀」一一六頁。

99 孫氏『甲骨文編』第一、一二葉。

100 陳氏『殷虛卜辭綜述』三四八—六〇頁。

101 葉氏『殷虛書契前編集釋』卷四、一二葉。

102 唐氏『天壤閣甲骨文存幷考釋』四〇葉。

103 羅氏『增訂殷虛書契考釋』中、三三—四葉。

104 陳氏「古文字中之商周祭祀」一三三頁。『殷虛卜辭綜述』三五三頁には蚰に比定している。

105 饒氏『巴里所見甲骨錄』「考釋」十四葉。

106 孫氏『契文舉例』下、九葉。商承祚、前揭書第一三、三葉同じ。

107 葉氏『殷虛書契前編集釋』卷一、一四〇葉。葉氏は「羽」字を蟲の古文と見る。

108 孫氏『甲骨文編』卷一三、二葉。

109 乙四六八三などがそれである（陳氏『殷虛卜辭述』三四六頁、參照）。

110 陳邦懷も羅・陳說と均しく虫・蚰を一字と見るが、資于蚰、猶彭于伊尹也（『殷契說存』三葉）という。人名と見る點は注意すべきである。なお、金文魚鼎匕に「蚰」字が見える。劉體智『小校經閣金文拓本』卷九、九八葉には曰徣又蚰七と釋しているが、郭沫若の『金文叢考』二〇葉に蚰人として次句と叶韻すると見るのが妥當であろう。とすれば、蚰は地名となる。卜辭にはつぎに示す如く、地名を伴う資祭が見えるが、資祭の對象となっている蚰は人名と解するのが至當であろう。

111 續一・四九・四、通三三二同片。夭の下の一字も先公名と考えられるが、この字について、郭沫若は「𡉚」字でまた人名と解している（『卜辭通纂』「考釋」六八葉）。陳夢家は山・兇と釋する（『綜述』五九四頁）が誤釋であろう。

112 葉氏『殷虛書契前編集釋』卷四、三三葉及び孫氏『甲骨文編』第八、一八葉。

113 唐氏『殷虛文字研究』九葉及び陳氏『殷虛卜辭綜述』三五三頁。

114 單言—前一・四八・三、戩三三・三など、複言—前一・四五・三及び四・三三・四、後下四・一四など。

115 羅氏『增訂殷虛書契考釋』中、五五葉。『說文』に、天、顚也とあるによる。

116 葉氏『殷虛書契前編集釋』卷一、一二四葉。柳氏說は「說吳」『史學與地學』第二期。

117 郭氏『卜辭通纂考釋』六八葉。

118 唐氏『古文字學導論』上編、四一葉。

119 陳氏『殷虛卜辭綜述』三五四頁。

120 前揭戩二一・八及び續一・四九・五など。

121 王國維の『古史新證』及び吳其昌の「卜辭所見殷先公先王三續考」等、何れも王夭を加えない。

122 陳氏『殷虛卜辭綜述』三五三頁になお㺃・禹を資祭の對象とするが、拾二・九に㺃は見えず、金七一七（明續四五三）に禹は見えない。

123 この片は王族卜辭の字體であり、資も米に作るが、且己を祖庚の兄の且己とすれば、王族卜辭の下限を武・文期まで下げねばならぬ。もし、武丁期とすれば、且己は且丁・南庚の兄弟となるが、かかる人物は卜辭にまだ現れていない。尤も、祖己を高宗肜日の祖己として孝己と區別すれば（董氏「斷代研究例」陳氏『綜述』三六一頁）、右の矛盾は救われる。何れにしても且己に關する資料の更に多くの發現を俟って、綜合的に研究する必要がある。暫く記して疑問としておく。

124 陳氏『殷虛卜辭綜述』四三六—七頁。

125 前一・四四七及び甲八八三など。

126 前六・七・四及び六、後下三七・七葉、なお、禘の字形には異形が多い（陳氏『殷虛卜辭綜述』三六六頁、參照）。

127 陳氏『殷虛卜辭綜述』三六四頁。

128 陳氏、仝上書、三六五頁。

129 この白人を、曾毅公は戰國趙の刀幣所見の白人、即ち栢人としている（『甲骨叕存釋文』二葉）が、これが確說なるかは疑問である。

130 陳氏「古文字中之商周祭祀」一一四頁。

追記 本論は、本書前出「禋祀・實柴・槱燎考——周禮大宗伯所見の祀天儀禮——」の一部をなすものである。

1 河・峀につき、屈萬里氏に「河字意義的演變」（『集刊』第三十本上册）「岳義稽古」（『清華學報』第二卷第一期）に、河を黃河、峀を岳—太岳山とする。また、張秉權氏「甲骨文字類比研究例—㞢字的整理—」（『集刊』第二十本下册）に二百二版卜辭に見える四十三種の字體と從來の論說とを搜集しているが、結論としては羅振玉の「羔」字說が眞に近く、地名より人名と見る可能性を指摘するに止まり、考釋之書、愈出而愈無定論と嘆じている。

2 癸亥卜、河其即宗于高（甲七一七）について、屈氏は河・岳に皆宗—宗廟があるが、後世の河神廟の如きもので、穆天子傳に河宗の語が見えることを指摘している（『甲編考釋』一四一・一二三頁）。

3 卜辭の山と火とが混用されて分別し難いことについては、本文所引の唐蘭のほか、陳氏『綜述』三四二頁、屈氏『甲編考釋』一五八頁などにも指摘しており、陳氏は火焰の點を伴わぬものは山と解すべきものと見る。

4 蚰については、徐亮之「伏羲女媧考」（『金匱論古綜合刊』第一期、四四頁）、參照。

5、屈氏『甲編考釋』補遺の第三片に斦と河とが判然別字として契刻されている（五〇〇頁）。これは兩字が同字でない鐵證である。

「配天」考

私は前に「中國における至上神儀禮の成立」[1]なる一論において、天の祭祀が一般に考えられているように古くはなく、王權の維持と擴大との意圖とに本づく始祖傳說の整備に伴い、天との結合による始祖の神聖化の目的のもとに、祭祖とは別に祀天配祖の儀禮が行われるに到ったのではないか、との臆說を提出した。その際、詩思文の、思文后稷、克配彼天を引用して、これを祀天配祖の例とした。ところが、周語上に引かれているのによれば、この詩句は祭祀とは無關係ではないかとの板野長八氏の注意をうけた。[2]私は通說に從ったまでであるが、再考の結果、板野氏の注意を一應尤もとも考えたが、同時に配天の意義を、更に廣く諸文獻について檢討する必要を感じた。本論はその結果であるが、同時に前論の論じ足りぬ點を補足せんとするものでもある。

一

思文篇は周頌清廟之什九篇中の末尾で、その全文は、思文后稷、克配彼天、立我烝民、莫匪爾極、貽我來牟、帝命率育、無此疆爾界、陳常于時夏という短いものである。鄭箋は「后稷の功、能く天に配す」と解するが、その意味は、天に「對比する」「並ぶ」というのであろう。[3]配は妃に通じて、匹・對・合などの意味がある。したがって、「配天」の字面そのものを配祀とする必要はない。ところが、その成立や性格には無論問題がある。詩序は「思文は、后稷、天に配するなり」とする。これは、この詩が頌即ち祭祀の歌詩に屬するために、祀天の配祭としたものと考えられる。蔡邕の獨斷も同說であるから、漢代には后稷配祭の詩とされていたであろうし、爾來、これが傳統的解說となっている。清廟之什の別篇の我將は、序に文王を明堂に祀る詩とするが、孔疏はやはり明堂上帝の配祀と敷衍し、陳奐なども同說である。[4]思文については、單にそうした傳統說だけでなく、最近の高亨・楊向奎なども同樣である。[5]配祀說の根據はいうまでもなく克配彼天の語であるが、これを含めて詩句の中には、板野氏もいうように、祭祀に直接關係ある言葉は見當らないのであって、この點は我將と異る。周語上に見える芮良夫の引用も、王者が利を上下に布いて、神人百物を調和せしめる徵證としているが、この引用に關する限り、韋昭のように后稷配天の樂歌としなければならぬ必然性はない。[6]かくて、板野氏の指摘は一應尤もといわねばならぬ。楊向奎は孝經聖治章の郊祀后稷云々（後引）が思文に本づくものと見るが、逆に詩序は孝經や禮記明堂位の文（後引）を背景とするものとも考えられる。

しかし、一方から考えると、詩句に祭祀的表現が直接見られないということが、直ちに該詩——したがって詩句にも關係するが——と祭祀との無關係を意味するものでないのは當然である。そこで、克配彼天の意味は德の稱讚であっても、詩篇全體が既に祭祀の歌詩であれば——この前提をはずせば問題は別であるが、后稷に對する頌詩であることに異論ないであろう——少くとも、后稷に對する何らかの儀禮——實際には祭祀しかないであろうが——における歌詩中の一句であることも否定し得ない。とすれば、それが配祀を意味した可能性も十分に考えられる。この可能性の吟味はこの詩篇だけでは實證されないから、詩全篇や書・金文など周初一般における配天や配の意味から歸納されねばならぬ。

詩には配天の字面はほかに見えない。ただ、文王篇に、無念爾祖、聿脩厥德、永言配命、自求多福、殷之未喪師、克配上帝、宜鑒于殷、駿命不易の語が見える。詩句は左傳昭公二十九年や孟子公孫丑上などにも引かれているが、配命とは、その行いが「天命に合する」、配上帝とは、殷が天下を喪（うしな）わない時には「上帝の意にそっていた」[7]程度の意味で、何れも直接には祭祀と關係ない。つぎに、下武篇に、下武維周、世有哲王、三后在天、王配于京（一章）、王配于京、世德作求、永言配命、成王之孚（二章）とある。王配于京について、鄭箋は「武王が三后の道に、鎬京において配行する」と解するが、陳奐は京を大として「武王が天命に配することが、さらに光大である」とする。[8]「王の配、于（ここ）に京（おおい）なり」と讀むのであろうが、無理な解釋である。また、永言配命は文王篇と同じく「天命に合する」とすべきで、[9]鄭箋のように命を敎令とする必要はない。何れにしろ、配祀とは直接關係ない。

詩中の配は以上に過ぎないが、配祭と考えられるものに、閟宮の、王曰叔父、建爾元子、俾侯于魯、……皇皇后帝、皇祖后稷、享以騂犧、是饗是宜、降福既多、……（二章）がある。前論にも引いたが、詳しく觸れなかったので、改めて考察しておく。享以騂犧、是饗是宜などの語から推して、この詩が祭祀のことをいうことは疑えないが、「后帝」の解釋に二說がある。鄭箋は天として、郊祭の后稷配祀と見る。陳奐や林義光なども同說である。[10]一方、惠周惕は嚳として、皇皇后帝を禘祭における嚳の配祀、皇皇后稷を郊祭の后稷配祀と見る。[11]とすれば、配祀に變りはないが、二句は別祭となる。しかし、惠氏說は詩句の前後關係からいって適當でないのみならず、后帝を嚳とする適例を見ない。[12]この詩は左傳文公二年の夏父弗忌の語にも引かれているが、「后稷は親しいが、上帝を先にすべき」意と解する。とすれば、杜預が上天の郊祭における后稷の配祀とするのは、恐らく誤ではあるまい。「配」の字面こそ見えないが、實質的な配祭と見ていいであろう。ただ、この詩が僖公を頌したとされる魯頌[13]に屬することを見逃してはならぬ。このことは後述と關聯する。

このほか、生民の末章に、卬盛于豆、于豆于登、其香始升、上帝居歆、胡臭亶時、后稷肇祀、庶無罪悔、以迄于今

とある。序には后稷の配天をいっているが、后稷肇祀は鄭箋にいう如く、后稷自身が上帝を祀ると解すべきで、配祀の意味は認められない。朱子の集傳に、この章を尊祖配天の祭をいうとするのは誤解であろう。また、雲漢二章に、旱既太甚、蘊隆蟲蟲、不殄禋祀、自郊徂宮、上下奠瘞、靡神不宗、后稷不克、上帝不臨、耗斁下土、寧丁我躬とある。被祭者としての后稷と上帝との同時祭と見る陳奐は、雩祭における后稷の配天とする。つまり、上文の禋祀も郊・宮も、皆上帝に對する雩祭のことと見、宮を宗廟として「郊よりして宗廟に至る」とする鄭箋を斥け、春秋繁露郊祀篇に本章を引くのをその證とする。[14] 陳氏の經説的根據は、月令鄭注の、雩五精之帝、配以先帝也という漢代的解釋である。いうまでもなく、五帝の祭は南郊祈穀とは異る。鄭説を敷衍する孔疏も大皡などの五人帝を、それぞれ靈威仰などの五大帝に配祀すると見るが、雩祭における后稷の配祀は經・傳に明證がない。また、陳氏は徂を語詞と見て、郊宮を頖宮と推定し、宮を壇とする。頖宮は詩泮水の泮宮であり、禮器に、魯人將有事於上帝、必先有事於頖宮とあって、鄭注に、告后稷也、告之者、將以配天先仁也という。如何にもこの詩句に相應わしいが、「自―徂―」の文型からいって、郊宮を連言の名詞とするのは甚だ無理といわねばならず、上四句は郊における、宗廟における、あるいは上下諸神を對象とした、凡ゆる方法による祈雨をいい、續く二句はその被祭者たる后稷も上帝も、一向に反應を示さぬことを歎いたものと解すべきである。とすれば、この后稷は配祀者としなければ必然性はない。以上を要するに、詩中に配祀の事實が認められるのは閟宮のみである。

二

つぎに、尚書では召誥・多士・君奭・呂刑に「配天」もしくは「配」が見える。まず、召誥には周公の言葉として

其作大邑、其自時配皇天、毖祀于上下とある。この配皇天は大邑（洛邑）を以て「天に配合する」というほどの意味で、祭祀と直接の關係はない。[15] すなわち、思文のばあいとほぼ同義である。したがって、下文の上下諸神に對する祭祀と聯關的に解すべきではない。因みに、この「上下」が諸神を指すことは明かであるが、一般の解釋のように天地の神祇を指すのか、疑問である。周知のように、卜辭に下上弗若の語が頻見して、上下諸神と解されている。卜辭には別に上帝・帝神や土神が存在する。これらを併せて「下上」といったとすることも不可能ではないが、帝神と土神とはその權能の上に大きな距離がある以上、平等に對置されたとは考えられない。一般諸神か、または上にある祖神や、下にある自然的諸神を併稱したものと見るのが適當であろう。召誥の「上下」が卜辭の傳統を受けるものであるか否かは明確でないが、天地神の對置觀念が周初に存在した明證を他に求め得ない。[16] 祭祀に關係する「上下」は前引雲漢にも上下奠瘞とあるが、何れも前後に皇天や上帝の語を伴っている。これがもし毛傳のように、上下に天地を祭るのであれば、雲漢を宣王の時とする序の説には問題があるとしても、[17] 要するに西周末期のものであろうし、さすればその頃には既に天地神の對置觀が成立していたこととなる。別途に考察すべき重要な問題であるが、結論的には甚だ疑問といわねばならぬ。詩注釋者は皆、毛傳を敷衍するのに後代文獻を以てするが、このばあいも一般諸神への供進と解してさし支えない。[18] 以上は前論の補足である。召誥ではこのほか、用牲于郊、牛二の牛二が后稷の配祀とされるが、その必ずしも適解でないことは、前論に指摘した通りである。

つぎに、多士には、殷王亦罔敢失帝、罔不配天、其澤とあるが、また「天意に配合する」意である。[19] さらに、君奭にも殷の成湯以來、伊尹以下の賢臣が王を補佐したことを歴敍した後に、故殷禮陟配天、多歴年所とある。このばあいの配天は前の諸例と異り、配祀と解する者が多い。たとえば、孫星衍は殷禮を殷の祀とし、陟配天を祭法の殷人禘嚳而郊冥云々に充てて、圜丘・南郊・明堂における配祀とする。[20] 黄式三・屈萬里・曾運乾なども全く同様である。[21]

たとい、これが天の祭祀であるとしても、殷代に祀天の儀禮が行われた確證はないので、周からの推測であるのは勿論であるが、それにしても直ちに配祀としなければならぬ必然性はない。金文（後引の宗周鐘など）に祖靈が上にあることを嚴といっているが、[22] ただ殷の先王が「天に比配して神とされた」所謂る、文王陟降、在帝左右の意に見るべきではないか。兪樾が、殷人之禮、死則配天而稱帝というのは適解であろう。[23] とすれば、このばあいは德が天に配合するといった抽象的意味でなく、具體的な宗教事實を指すものとなる。配天の語は上二條に限るが、呂刑には、惟克天德、自作元命配享在下とある。この配享が、天命に配合して國を享ける意味であることに異論ない。[24] また、別の、今天相民、作配在下も同様、天意に合する意味である。[25] とすれば、尚書では君奭に配祀らしい記事が見えても、實はそうでないこととなる。なお、逸周書作雒解の、周公設丘兆于南郊、以祀上帝、配以后稷については、前論に述べたように、多分に後代的要素が強い。[26]

さらに、金文では宗周鐘に、王肇遹省文武堇疆土、……隹皇上帝百神、保余小子、朕猷又成亡競、我隹司配皇天、王對乍宗周寶鐘、……先王其嚴才上、……㝬其萬年、畯保四或とある。本器の年代及び作者については諸説があるが、白川靜氏は詳細に検討して、㝬を昭王または厲王の名とする郭沫若や孫詒讓などの説を斥け、㝬なる昭王の臣の作とし、文中の余小子・朕・我など、皆その自稱と見る。したがって、我隹（惟）司（嗣）配皇天で句切らず、皇天王を帝所に在る㝬の祖靈と解する。[27] その考察は一一證例に本づいて頗る實證的であるが、銘文全體のムードがやはり周王の語氣であることは、柯昌濟のいう通りである。[28] そこで、なお再検討の餘地が殘されてはいるが、右の句については、我は王を指し、配皇天で句切るべきである。そして、配天の主語は我であるから、祖靈とも祭祀とも無關係で、この點は君奭の文と趣きを異にしている。宗周鐘が昭王期に屬するにしろ、厲王期に屬するにしろ、要するに西周中期から末期にかけてのものであろうが、周初との差異を注意すべきである。なお、先王其嚴才（在）上について、嚴を

孝經聖治章の嚴父配天を以て解する郭沫若の説がある。[29] その祖靈の帝所にあるものとするのは適解であるが、孝經の文に充てるのは當を得ていない。嚴の意義については定説がないが、かつてこれを魂とする臆見を提出した。[30] 今にして思えば、文字學的な牽強さが反省されるが、結論としては大誤ないものと信じている。郭氏が、人が死んで魂が天堂に歸するというのも、基本的には正しい。金文の配天の語はこれ以外には見えないが、毛公鼎に、皇天弘厭厥德、配我有周、膺受大命、……臨保我有周、丕巩先王配命の語が見える。この配命も詩の永言配命と同義で、その內容は即ち上文の配我有周、膺受大命である。[31] それ故、また祭祀とは無關係である。

以上、詩・書・金文を通じて見ると、(1)配天を必ず配祀と解しなくてはならぬ例は見當らぬこと、(2)配天の語はなくても、實質的には后稷の配祀と解すべきばあいがあること、(3)后稷のみならず、一般に祖神が至上者たる帝所に在ることを配天といったこと、などが明かとなった。つまり、配天には具體的な宗教的事實をいうばあいと、抽象的な倫理的表現のばあいとがある。この何れが初義であるかは一概に決定し難いが、前揭の例に徵すれば、前者は後者に先んずるものの如くである。このことは、古代社會にあって、具體的事實が抽象的思想に先行する一般現象と照應するものである。これから考えると、思文の配天や文王の配上帝は、たといそれが配祀を直接意味しないとしても、后稷や文王が帝所にあるとの具體的事實を踏まえた上での表現と見るべきではないか。そして、思文のばあい、それが后稷を祀る歌詩であるとすれば、克配彼天がそのまま祭祀の意味ではなくとも、后稷が帝所にあることから、更には帝に配祀される可能性を前提とした表現と解しても、敢て誤りとはいえなさそうである。

ところで、祖神や祖靈が帝所にあるとの信仰を、古く卜辭の「賓帝」に連續する見方は、既に陳夢家によって指摘されているが、[32] 更に検討する必要がある。まず、このばあいの「賓」が祭祀であるか否か、という問題である。陳氏の擧例について見るに、（㈠は補足）

(イ)下乙賓于帝、咸不賓于帝、乙七一九七 Ⅰ
(ロ)大甲不賓于帝、賓于帝、乙七五四九 Ⅰ
(ハ)下乙不賓于咸、大甲不賓于咸、乙二四五五 Ⅰ
(ニ)父乙賓于且乙、父乙不賓于且乙、乙八六九・二七七九 Ⅰ
(ホ)其卯羌、伊賓、粋一五一 Ⅲa
(ヘ)上甲歳、伊賓、明續五一三 Ⅲb
(ト)旨千不若于帝左、旨千若于帝右、丙一九七 Ⅰ
(チ)父乙之賓自甲羌至于父辛、丙二一二 Ⅰ

等において、(ハ)(ニ)(チ)は祖神相互間の賓であり、また第三期の(ホ)(ヘ)を除く他の第一期卜辭は皆用牲を伴わない。ということは、賓が配帝の意味ではあっても、配祀でないことを示している。この點、配祀といわぬ陳氏の見解[33]は正しく、直ちに配祭とする島邦男氏の説[34]には問題がある。(ホ)(ヘ)はそれぞれ卯・歳なる用牲がある。(ホ)はその上辭に、王其□卯于大乙、卯叀牛、王受又とある大乙への伊尹の賓配であろう。とすれば、この二例は配祀の可能性が強い。この事實だけから判斷すると、初期卜辭では單なる賓配であったのが、後期に到って配祀に進んだのではないか。こうした賓や賓祀が、陳氏のいうように、文獻の配天に連續するかは確實でないが、卜文の構成から見れば、これを配天と同事象としても、さしたる誤りではあるまい。かくて、もし詩・書・金文の配天が卜辭の賓—賓祀の傳統を受けるものであるとすればなおさら、配祀を基盤とした表現であると見てさし支えないであろう。

三

つぎに、一般經傳について見るに、まず春秋傳では左傳に配天をいうもの二條が見える。その一は、陳の厲公の筮の結果をいう、山嶽則配天（莊公二十二年）であり、その二は、吳の伍員が王の夫差にいった、虞思……祀夏配天、不失舊物（哀公元年）である。前條はいうまでもなく比敵の意味であり、後條も「天命をうけて天子となる」意で、配祀とは關係ない。つぎに、郊祀后稷、以祈農事也という孟獻子の語（襄公七年）が孟春祈穀であることはいうまでもないが、后稷の配祀か否かについては説が分れる。杜注は配祀と解する。惠士奇も同樣で證するに祭法の、周人禘嚳而郊稷を以てする。[35] ほぼこれが通説であるが、毛奇齢は后稷を直祭するものと見る。[36] 問題は祭法の文の解釋であるが、かつて明かにしたように、郊は勿論祀天であるが、同時に祀祖的要素を含んでいる。[37] したがって、毛氏説にも一理を存するが、もともと祭法の記述は、同文が魯語に存するとはいえ、左傳以後の言としか考えられず、これに本づく解釋は必ずしも當を得たものではない。ただ、孟春郊の目的が祈穀にあるとすれば、それは單に農祖后稷の祭祀のみに止らず、農事を左右する天を祀るのが、その主要儀節であったに違いない。祈穀郊は圜丘の祀天と異り、天の正祭ではないので、その儀節を同一視することはできないが、既に閟宮に認められるように、魯郊における后稷配祀の形跡が存する以上、孟獻子の言の如何に關らず、祈穀郊にも農祖としての后稷が配祀されたことは當然考えられる。とすれば、このばあい、やはり通説に從わざるを得ない。つぎに、公羊傳には明瞭に郊祭配祀の意義を説いて、郊則曷爲必祭稷、王者必以其祖配、王者則曷爲必以其祖配、自內出者、無匹不行、自外至者、無主不止（宣公三年）とある。ほぼ同樣の文は北堂書鈔卷九十引の白虎通義にも見える。[38] 孔廣森[39]によると、自外至とは天神・地示で、后稷の郊の配

や句龍の社の配の如きを指し、自內出とは新死者を廟に祔祭する如きを指すという。何休は、匹合也、無所與會合、則不行、必得主人乃止者、天道闇昧、故推人道以接之といって、孝經聖治章を引くが、頗る抽象的な解説である。しかし、實はこうした抽象論が充當されるほどに、傳文そのものが倫理的であるわけで、白虎通義や孝經と相通ずる秦・漢儒家思想以外の何ものでもないとはいえ、とも角も配祀の思想的意義を明かにしたものとして注意すべきである。

春秋傳のほか、墨子には配天のことは見えず、孟子には前引文王篇の永言配命を引くのみである。老子六十八章に、善爲士者不武、善戰者不怒、善勝敵者不爭、善用人者爲之下、……是謂配天、古之極の語が見える。しかし、これも天と一つになるくらいの意味に過ぎない。[40] 莊子には天地篇に、堯問於許由曰、齧缺可以配天乎、許由曰、……齧缺之爲人也、……與之配天乎云々とあるが、このばあいも「天に比配して天子となる」意に過ぎない。荀子大略篇の、中卿進曰、配天而有下士者、先事慮事も同樣である。これ等は皆倫理的な用例である。ただ、荀子禮論篇には配天と關係する重要な「王者天大祖」思想が見える。こうした、一般に人間特にその政治的支配者を天に本づける考え方は下引郊特牲などの禮記諸篇にも見え、春秋繁露などにも通ずる一種の天人合一觀である。これ等文獻の前後關係は必ずしも明瞭でないが、恐らく荀子の右の文などが先行するのではないか。そして、こうした天人一體觀が祖神配天の原理となっていることも疑い得ないであろう。[41] 卜辭・金文や尙書などの「王在帝所」思想は比較的素朴な宗教觀念であるが、周王朝の王權擁護を意圖する西周末からの「后稷配天」思想[42]は、戰國末から秦漢にかけて、新たに中央集權君主の權威擴大を理論づける一種の宗教哲學觀へと推移したのである。

禮記では、中庸の、天之所覆、地之所載、日月所照、霜露所隊、凡有血氣者、莫不尊親、故曰配天が、倫理的意義に用いられているほかは、皆配祀の意味となっている。すなわち、郊特牲の、萬物本乎天、人本乎天、此所以配上帝也、

郊之祭也、大報本反始也は、郊祭における配祀の意義を明かにしたもので、荀子の天大祖と共通の思想であるが、同じく配祀の意義を述べて、前引公羊傳よりは報本反始という更に倫理的な解釋が施されている點が目につく。これは、從來の后稷配祀を新たに儒教的に基礎づけたものであるが、その背景に秦・漢帝國に奉仕する儒家の態度が看取される。[43] この郊祭の配祀とともに、喪服小記や大傳では禘祭の配祀が必要とされる。すなわち、王者禘其祖之所自出、以其祖配之、而立四廟（喪服小記・大伝ほぼ同じ）というのである。この禘が人の「自って出づる」天の祭祀か、純然たる祖先の祭祀かについて、鄭玄・王肅以來紛論の存することは、既に指摘した通りであるが、[44] 何れにしろ、配祖の事實に變りはない。祖之所自出が天神であっても、人神であっても、祭祀の對象を人間の始源に置くところに、郊特牲と同樣、報本反始的意義があり、また禘祭を王者の特權と規定する考え方が、權威主義に本づくことはいうまでもなく、[45] 凡て秦・漢儒家思想にほかならぬ。

郊特牲や小記・大傳が王者の禮をいうのに對して、所謂る魯郊の起源を述べた明堂位には、（成王）命魯公、世々祀周公以天子禮樂、……祀帝于郊、配以后稷、天子之禮也とある。郊特牲などの抽象的表現と異って、具體的に后稷の配祀をいっている點が注目される。魯が周公の後なるが故に天子の禮を許されたというのは、理由としては一應尤ものようであるが、封建禮制から見れば僭禮であることはいうまでもなく、そこにはいわゆる周公イズムが働いている。明堂位篇の成立やその性格について、宋・元以來疑問が投げかけられていることは周知の通りであり、王莽の意を迎える劉歆の僞作とする説もあるくらいである。[46] 果して莽時の作か否かは問題であるが、周公の攝位やその功績を述べることによって魯國の特異性を强調する魯學の徒の作爲とすることに異論はあるまい。すると、ここに思い合されるのが、詩中唯一の后稷配祀と推定される閟宮の、皇皇后帝、皇祖后稷である。魯の僖公の時の作とされるこの詩句と明堂位の后稷配祀との一致は、これを偶然とのみ看過し得ようか。配祀そのものは卜辭以來の傳統的宗教事實で

あっても、周公を媒介として周祖后稷を配祀するというのは、周公イズムに徹する魯學派の作爲としか考えられず、生民・思文の序に后稷の配天をいうのもまたかかる作爲の然らしむるところではないか。比較的素朴な宗教傳統を繼ぐ墨子などにこうした事實が見えないで、春秋傳や禮記など儒家の述作にのみ頻見することを思い合せる必要があろう。そして、更にこのことを裏づけるものに魯語や祭法の禘・郊・祖・宗・報がある。このばあいの禘や郊が祀天か、祀祖かについては、小記・大傳のばあいと同様、鄭・王以來の衆訟がある。禘を圜丘、郊を南郊として、それぞれ祖神を配祀するという鄭説が必ずしも正確でなく、それぞれ祀天・祀祖の二要素を併有するものと見るべきことは、前に考察した通りである。[47] そういうわけで、このばあいの郊稷を、前引左傳のそれと全く同一に解していいかは問題であるが、それにしても、魯にこうした王者の祀禮が傳えられているということは、周の宗教文化、廣くは一般文化の傳統を繼承するという魯學的意識の然らしめるところであろう。かく見て來ると、周以來の后稷配祀は多分に儒家の國粹主義に本づく作爲ではないのか。

魯國の特權を强調する儒家の周公イズムは、秦・漢に入り、絶對王朝擁護のイデオロギーとなる。その一つの現れが、孝經聖治章の、子曰、人之行、莫大於孝、孝莫大於嚴父、嚴父莫大於配天、則周公其人也、昔者、周公郊祀后稷、以配天、宗祀文王於明堂、以配上帝である。孝經の成立が傳統經學のいうように古いものではなく、孝を天經・地義とするとともに、父よりも君を重しとするもので、戰國末から秦・漢にかけての、周封建制から中央集權體制への過程における君權强化の要請に應えたものであることは、板野氏が明晰に分析した通りである。[48] 聖治章の右の一文はそのことを遺憾なく露呈したものである。もし、父の配天が孝道の極限であれば、支配者はこれを盡し得ても、庶民は凡て盡し得ないことは既に朱子の指摘するところでもある。[49] こうした配天思想は荀子の王者天祖説や郊特牲の一般的な萬物本天説などと相通ずる、戰國から秦・漢にかけて考え方と共通のものであり、更には君や君命を天とする春秋傳の思想とも溯行的に連なり、董仲舒に見られるような天人相關・感應説にも續く天人合一觀である。[50] 事實、板野氏も指摘するように、武帝が明堂上帝の祭に高祖を配祀しているのは、孝經に本づくのであろうが、その目的が王權の强化にあったことは疑い得ない事實である。そして、かかる中央集權體制確立の思想ブレーンは、いうまでもなく董仲舒によって代表される漢儒であったはずである。周公イズムを繼ぐ、こうした漢儒の媚態が、西漢末王莽の政治的野望に奉仕する劉歆一派に到って一段と强化されたことは、平帝の頃から繁くなる配祖の奏議がこれを裏證しているが、このことについては他日を期する。

註

1 『日本中國學會報』第十六集、一〇頁。

2 板野氏「孝經の成立」(一)『史學雜誌』第六四編第三號、二二頁に、既にそのことが指摘されている。

3 金鶚が、配字、古與妃通、爾雅、妃合也匹也對也、釋名、配輩也、然則配享之人、必相對相匹而後可、……至于以人神配享天地、蓋以天地人、參爲三才、聖人與天地合其德、故可以配之也云々（『求古錄禮説』卷七、六―七葉）というのがそれである。

4 陳氏は、兩序（我將・思文）之作、一時之事、於我將言宗文王、而不言配天、於思文言配天、而又不言郊后稷、言饗祀、而配天可知、言配天、而郊祀亦可知（『詩毛氏傳疏』卷二六、二一葉）といって、二篇の相互性を認めている。

5 高氏「周頌考釋」『中華文史論叢』第四輯、一〇六頁に、春の祈穀祭の后稷配祀とする。楊氏「論『以祖配天』」『責善』半月刊第一卷、第一〇期、四頁。

6 「周語」上に、厲王説榮夷公、芮良夫曰、王室其將卑乎、……夫王人者、將導利而布之上下者也、使神人百物、無不得其極、猶日怵惕、懼怨之來也として、「思文」を引用している。韋解に、謂郊祀后稷、以配天之樂歌也、……言周公思有文德者后稷、

其功乃能配於天云々といっている。

7 陳啓源が、配命者、配合上帝眷命之意（『毛詩稽古篇』卷一七、四葉『經解』本）といい、戴震が、配命、配上帝、皆德合天心之謂（『毛鄭詩考正』卷三、二葉『經解』本）というのがそれである。なお、「皇矣」篇の「天立厥配」の配が妣の意味であるのはいうまでもない。

8 陳氏、前掲書卷二三、五一葉。

9 陳奐も、武王長天命也（前掲書卷二三、五二葉）と解している。なお、世德作求の作求も作配の意義である（王國維「與友人論詩書中成語書」二『觀堂集林』卷二、二葉）。

10 陳氏、前掲書卷二九、一六葉。林氏『詩經通解』卷二九、二二葉。

11 惠氏『詩説』卷三、一六葉『經解』本。

12 尤も、「生民」の履帝武敏歆の帝を毛傳は高辛氏と解するが、鄭箋に從って上帝と見るべきである。本書「高禖信仰の成立」、參照。

13 「魯頌」は魯の季文子が周に請うて、史克が作った僖公の頌詩とされる（序）が、朱子（『詩集傳』）もいうように、僖公の詩であることが確かなのは閟宮だけである。

14 陳氏、前掲書卷二五、二三葉。

15 朱駿聲『尚書古注便讀』卷四中、一三葉。屈萬里『尚書釋義』九四頁。

16 後世の『周禮』「大宗伯」に四方百物の語が見えるが、これとほぼ同義で一般諸神を指すものと考えられる。本書「四方百物考」、參照。

17 白川靜氏『稿本詩經研究』「解釋」篇、三七九―八〇頁。

18 周初の井侯毀に、克奔走上下、帝無冬令于右周の語が見える。白川靜氏は上下帝と連言して、昭王期——問題があるが——の宗周鐘の皇上帝・百神と同視し、祖神が帝所にあるのをいうと見る（『金文通釋』一八、二六九―七〇頁）。しかし、上下で句切る于省吾・陳夢家の句讀（「西周銅器斷代」(三)『考古學報』一九五六・一、七五頁）が適當と思われる。

19 屈萬里、前掲書、一〇四頁など。楊筠如（『尚書覈詁』八七頁）などは「天其澤」と連言するが、配天で句切る于省吾（『尚書駢枝』卷三、二二葉）に從うべきである。

20 孫氏『尚書今古文注疏』卷二二、五葉。

21 黃氏、前掲書卷四、三八葉。屈氏、前掲書、一一二頁。曾運乾『尚書正讀』二二八頁。

22 郭沫若「傳統思想考」『金文叢攷』三葉以下。

23 兪氏『群經平議』卷六、一四葉『續經解』本。

24 孫星衍、前掲書卷二七上、九葉。楊筠如、前掲書、一一六葉。屈萬里、前掲書、一四〇頁。曾運乾、前掲書、二八二頁。

25 黃式三、前掲書卷五、四九葉。楊筠如、前掲書、一一九葉。屈萬里、前掲書、一四三頁。曾運乾、前掲書、二八九頁。

26 津田左右吉氏も漢代の操作とする（「儒教の禮樂説」『全集』第一六卷、四〇六頁）。

27 白川氏、前掲書全册、二六〇頁以下。

28 柯氏「韡華閣集古錄跋尾」甲篇、六葉『餘園叢刻』第一種收。

29 郭氏、前掲書、全葉。

30 本書「魂魄考」、參照。

31 王國維「與友人論詩書中成語」二、前掲書卷二、三葉。董作賓「毛公鼎释文註釋」『大陸雜誌』第五卷、第九期。なお、詳核すべき問題であるが、毛公鼎銘文については、一時僞作説が傳えられたが、最近ではそれが反省されているようである。

32 陳氏『殷虛卜辭綜述』五七三・五九一頁。

33 陳氏は、卜辭所記、先王・先公賓於帝、先王・先公互賓（仝上書、五七三頁）というのである。

34 島邦男氏『殷墟卜辭研究』二〇一頁。

35 惠氏『春秋說』卷一、一二葉『經解』本。

36 毛氏『春秋毛氏傳』卷一七、一二葉『經解』本。

37 本書「文獻所見の祀天儀禮序說」（下）、參照。

38 『白虎通』「巡守」篇にも、類祭以祖配、不日接者、尊無二禮、尊尊之義の文が見える。

39 孔氏『公羊通義』卷七、四葉『經解』本。

40 木村英一氏『老子の新研究』四九〇頁。

41 金鶚も、荀子云、王者天大祖、董子云、天地者、先祖之所自出也、可知、祖之所自出爲天矣、郊特牲云、萬物本乎天、人本乎祖、此所以配上帝也云々といっている（前揭書卷七、一二葉）。

42 本書「中國における至上神儀禮の成立」、參照。

43 「郊特牲」は「禮運」「禮器」とともに、もと一篇であったといわれる（邵懿辰『禮經通論』など）が、鄒衍以下の齊學者、特に夏侯始昌や后蒼流の特徵が見られる（王夢鷗『小戴禮記考源』二五頁）。

44 本書「文獻所見の祀天儀禮序說」、參照。

45 「喪服小記」「大傳」もまた、西漢今文禮學の系統を受けるものである（王氏、前揭書、二八頁）。

46 王夢鷗『禮記校證』一三一葉、參照。

47 本書「文獻所見の祀天儀禮序說」、參照。そこには引かなかったが、宇津木章氏「禮記の郊祀についての憶說」（『和田博士古稀記念東洋史論叢』）も、論證の過程は異るが、結論はほぼ同じである。ただ、宇津木氏が依據する、卜辭の方帝を配祀と見る島邦男氏の說、秦の郊祀に宗廟祭祀を認める栗原朋信氏の說には問題がある。卜辭の方帝については、別に考察している（本書「四方百物考」）ので縷說せぬ。また、『史記』「李斯傳」の、太卜曰、陛下春秋郊祀、奉宗廟鬼神、齋戒不明、故至于此の郊祀は春に、奉宗廟鬼神は秋に分讀すべきではないか。

48 板野氏、前揭論文（一）（二）。

49 『朱子語類』卷八二。

50 『左傳』宣公四年、君天也、定公四年、君命天也。

高禖信仰の成立

——古代中國の原始母神——

一

古代中國の高禖信仰については、小林太市郎氏・郭沫若・聞一多・陳夢家など先人の考證があるが[1]、多少別に見るところがあるので改めて檢討する。

高禖はまた郊禖とも書かれるが、經・傳に見えるものは禮記月令のみである。すなわち、月令仲春の條に、玄鳥至之日、以大牢祠于高禖、天子親往、后妃帥九嬪御、乃禮天子所御、帶以弓韣、授以弓矢、于高禖之前とある。これによれば、高禖の祭祀は大牢を供獻する盛大な天子の親祭である。月令の本づく呂氏春秋仲春紀の高誘注には周禮媒氏を引いて、以仲春之月、合男女、於是時也、奔者不禁、因祭其神於郊、謂之郊禖、郊音與高相同、故或言高禖といっている。其神が具體的に何を指すかは明かでないが、ともかくも、高禖は中春男女の會合に際しての祭祀で、郊外においてするが故に正式には郊禖と書くことになる。かかる行事が、どの程度まで實際に行われたかは疑問で、漢書武五子傳に見える戾太子出生の際の立禖や、續漢書禮儀志に、仲春の月に高禖を城南に立てて特牲を供進することが見えるくらいである。周禮大宗伯の正統祀典には勿論、儀禮や春秋經傳・國語などにも一見しない。このことはその祭祀的性格を疑わせることともなって、方苞の如きは三代以前になき秦の惡禮としている[2]。しかし、子供の誕生を神靈に祈請するのは古今同じであるから、文獻記載の尠い故を以て、直ちに變則的儀禮と片づけるわけにはゆくまい。江

上波夫氏の如きは子孫繁昌の祈願を黃河流域農耕社會特有の現象とするが[3]、更に普遍的な現象と考える。ただこのばあい、月令の成立年代が問題となるであろう。いうまでもなく、禮記月令は呂氏春秋十二紀の首章を集錄したもので、多少の文字・用語の異同こそあれ、ほぼ同文である。そこで、鄭玄の三禮目錄は禮記月令を禮家好事者の呂氏春秋に本づく抄合として、その周禮に合わぬことを指摘している。月令などの具體的な編成年代については紛論の存するところであるが、その詳細は別論に讓るとして、ここでは、その天象記事の觀測年代を西紀前六二〇年を中心とする上下百年の間と定めることによって、呂氏春秋を秦の呂不韋が春秋・六國の時事を删拾集成したという史記の記述に信憑性を置く能田忠亮氏[4]の見解に從っておく。とすれば、たとい秦的色彩は免れぬとしても、その時令は傳統を有するものと見てさし支えない。このことは高禖についても同樣で、變遷はあっても、古くからの行事と想定される。この想定を支持するものに、直接郊禖の字面は出ていないが、月令を裏づける補助資料としての詩玄鳥・生民・閟宮三篇がある。以下、これ等について考察する。

月令鄭注は高禖の由來を殷の開國說話である玄鳥傳說に置き、玄鳥の卵を呑んで契を生んだ有娀氏の女の簡狄を媒官の嘉祥として、その祠を立てたのが高禖であって、媒を神格化して禖としたものとする。高禖を媒氏職と關聯づける點は高誘と同樣である。このことについては後に觸れるが、鄭玄のいう玄鳥云々は、詩玄鳥に、天命玄鳥、降而生商、宅殷土芒芒、云々と見える。これについて、毛傳は春分玄鳥が降りると、高辛氏がその配偶の簡狄と郊禖に祈って契を生んだが、玄鳥がやって來て生れたから、天の命ずるところであると解する。ところが、鄭箋は簡狄が玄鳥の遺した卵を呑んで契を生んだ云々と、所謂る感生說を以て說き、郊禖のことには觸れていない。傳・箋の差は簡狄呑卵の認否、換言すれば合理主義と神秘主義との立場の相違にあり、これが郊禖をいうといわぬとの差異となっている[5]。鄭箋と同じく感生說をいうものに、多少文句は異るが楚辭天問・離騷があり、秦・漢に入り呂氏春秋音初篇や史記殷

本紀、緯書の昌契握・苗興などがある。鄭玄はこれ等に本づくものであろうが、詩の本文からだけでは、虚心に見て感生傳説は引き出せず、[6]多分に傳説を先入觀とした嫌いがある。傳・箋のかかる基本的立場の相違は、生民や閟宮についても同様である。

周知の如く、生民は后稷のことを詠じた周の開國説話であるが、その第一・二章は、厥初生民、時維姜嫄、生民如何、克禋克祀、以弗無子、履帝武敏、歆攸介攸止、載震載夙、載生載育、時維后稷 一章、誕彌厥月、先生如達、不坼不副、無菑無害、以赫厥靈、上帝不寧、不康禋祀、居然生子 二章である。第三章以下はかくて生れた后稷が成人して農事に勵み、その收穫物を以て上帝を祀ったことを述べている。この詩の解釋、特に第一章については傳と箋とは大いに異るが、その焦點は、履帝武敏、歆攸介攸止である。今一應、毛傳によってその概略をいうと、「姜嫄がよく郊禖神を敬祀して子無き不祥を弗り、夫の高辛氏帝の迹に履み從って天に見え、祭事をとり將うことが齊敏であったために、天はその祀を歆け、姜嫄は大なる福祿を受け止めて、これによって震むこと早く、后稷を生んだ、后稷は成育して百穀を播いて民を利した」となる。すなわち、姜嫄は高辛氏とともに以前よりあった郊禖神に祈祭して后稷を生んだのであるが、具體的には天に祈ったのであって、兩者別事ではない。この意味からは、毛傳は明言しないが、郊は郊外の意で祀天の郊とも通ずるわけである。陳奐が、郊禖卽禖宮、於郊、故謂之郊禖、帝高辛氏已有之、周人以帝高辛妃姜嫄、立其廟、……以爲禖宮、故又謂之高禖、……傳箋月令高禖言郊禖者、以此詩是帝高辛率姜嫄祈生后稷於禖宮之事、不從周人稱高禖也、……郊禖爲祀天之祭、其時高辛氏帝、祠於郊禖……故傳云、從於帝而見於天、……三家詩義主感天而生説、毛公依傳、不從讖緯、最得其正、歆卽末章上帝居歆也云々と敷衍している[7]のは、最も傳の意を得たものである。とすれば結局、郊禖は天の祭祀ということになる。[8]そして、履帝武敏は姜嫄に、歆は天に、それぞれ係る。そこで、歆は下句に屬する。ただ、上の攸を衍字として歆介攸止とする陳氏の見解[9]は、字義に問題はあるが、甫田にも攸介攸止の句が見えて、詩の成語と思われるから賛成し難い。ともあれ、陳氏もいうように、ここでも毛傳は讖緯説を斥けて極めて合理的に解くのである。これに對して、鄭箋は「上帝を郊禖に禋祀してその子無き疾病を祓除して福を得たが、郊禖を祀る時に大神の足跡があった、姜嫄がこれを履んだが、大きくて自分の足では一杯にならなかったので、更にその拇指の所を履んだら、心體とも歆々（欣々）然として、恰も人間の交接の如きものを感じて妊娠したので、以後自肅して后稷を生んだ」とする。毛傳との最も大きな相違は、帝を高辛氏でなく上帝とすること、敏を拇指、歆を姜嫄の歆悦とすることにある。したがって、攸介攸止も福祿の止住でなく、姜嫄の止住となる。玄鳥のばあいと同様に、鄭玄は感生説によるのであるが、后稷の巨跡説話は列子天瑞篇の后稷生乎巨跡を始め、史記周本紀・春秋繁露三代改制質文篇・春秋元命苞・中候稷起・苗興・呉越春秋・列女傳などに見える。鄭玄はこれ等、特に讖緯説に本づくものであろうが、以上の諸書には敏の字は見えない。小林太市郎氏は詩の武敏が拇指であることにこの説話の重要な意義を認め、天人交合の象徴とする。[10]玄鳥傳説とともに、かかる巨跡説話は未開社會に多くの事例を徴し得るから、[11]古代中國に同様の現象を認めるのは勿論可能であり、これによって詩を解するも不可なきわけである。事實、生民は后稷感生説話の最も古いものとされ、陳奐・崔述・呉樹聲[12]など、ほぼ毛傳を取る者もあるが、鄭解に從う者が多いようである。しかし、履帝武敏の二句については檢討の餘地がある。

その一は敏であるが、爾雅釋訓、履帝武敏、武迹也、敏拇也の拇は釋文引の舍人注では畝に依り、姜嫄が天帝の足迹を畎畝の中に履んだとする。聞一多はこれによって、耕種を摸倣する一種の象徴的舞蹈と見る。[13]すると、巨跡説話は否定しないが、鄭箋とはかなり趣きを異にし、拇指を重視する小林氏の見解とは全く相違する。郝懿行などは舍人説を斥けるが、[14]前掲諸書に履拇をいわぬことを顧慮すれば、鄭説にのみ加擔するわけにはゆかぬ。聞氏の耕作舞蹈説も、后稷と農事との關係から見たばあいに興味深い。そこで、敏の字であるが、金文では、[illegible]—女敏可使 師斐毀、[illegible]—女盂爵㚇、敬雝德勁、敏朝夕入讕 大盂鼎、[illegible]—汝肇敏于戎攻 齊侯鎛などの例が見える。[15]これ等では、敏は疾捷または勤勵の意となっている。詩經でも、農夫克敏 甫田、殷士膚敏 文王、肇敏戎公 江漢などほぼ同義であり、特に江漢のばあいは齊侯鎛と同文に近いが、金文と詩・書との共通性を考えれば、寧ろ當然であろう。拇畝説は、何れも通借字を以て解するのであるが、詩・書に假借字の多いのは事實としても、本字で通釋できれば、これに越したことはない。この點、鄭玄・舍人の説は間接解字たるを免れず、その承認は躊躇すべきであり、毛傳の正當性は十分考えられる。ただ、毛傳が高辛氏帝とするのは納得し難い。生民孔疏は下章に上帝といって、ここでは帝と單言するから、高辛氏を指すものと敷衍するが、詩經中に、順帝之則 皇矣など、帝を單言する他の十二例において人帝を意味するばあいは一つもない。のみならず、帝の迹に從って天に見ゆるとの解も晦澁といわねばならぬ。帝は卽ち下章の上帝であって、天に順って行う意、林義光の、不識不知、順帝之則と同意と見るのが近い。[16]帝を上帝とすれば、姜嫄の夫たる高辛氏は詩文から姿を消して處女懷胎となるが、これこそ姜嫄の原始母神であることを示唆するものである。[17]

その二は歆である。前述の如く、毛傳は歆を天にかけて饗の義に解するが、これは末章の上帝居歆と相應ずるものである。[18]ところが、鄭箋は心體歆歆然とする。歆々とは史記に忻然説という如く、欣悦の意である。「歆」字はト辭・金文には見えないが、説文は、神气食也とする。神靈が供獻物の氣臭を享食する意で、毛傳の饗の解と全く同説である。[19]それを引申して喜悦、更には貪羨の義となる。詩經にはこの生民の二條のほかには、無然歆羨 皇矣の一條だけ見えるが、このばあいは毛傳のいう如く貪羨の意である。左傳僖公十年、神不歆非類、襄公九年、使其鬼神不獲歆其禋祀などは、皆饗の意である。この點から見て、毛傳の解は至當といわねばならず、鄭箋が末章の歆を歆享とするのは支離を免れぬ。[20]なお、林義光は敏歆連言と見て、これを金文頻見の蔑曆―黽勉和諧の意―とする。蔑曆の意義については諸説があって、今日なお決定を見ないのみならず、林氏の通借論は蔑・勉の音轉から敏と義近く、曆と歆と音近く、歆にも和の意ありとするもので、[21]甚だ無理といわねばならぬ。かく見て來ると、生民の首章は要するに、「姜嫄が郊禖を禋祀してよく上帝に順い、祀事を行うに疾敏であったから、上帝はこれを歆けた結果、妊娠して后稷を生み、これを育てた」ということになる。第二章に「上帝寧んぜざらんや、禋祀に康んぜざらんや、居然として子を生む」というのは、正に首章に相應ずるものである。とすれば、どうしても、ほぼ毛傳をとらざるを得ない。一般的感じからいっても、履帝武敏からは巨跡傳説は導出できないようである。[22]それなら、かかる王者の異常出生説話は全く否定されるべきかというに、決してそうでなく、前掲諸書が示す如く、緯書系統派の間に創成されたものと考えられる。かかる作爲の傾向は既に周末から存し、秦・漢に到って盛んになったものと推定され、成立年代に問題はあるが、列子天瑞篇などはその前驅をなすものであろう。しかして、作爲の背景として、社會的には崩壊に瀕した周王室の權威輓回と秦・漢帝國における王者の地位强化とが、思想的には春秋・戰國からの天人合一觀が、それぞれ考えられる。鄭玄の神秘的解釋もいうまでもなく、前漢讖緯學の受容によるもので、鄭氏學の一般的傾向であるが、その學問的包容性を示すものでもある。しかし、詩の解釋に當って客觀的に出でず、多分に傳説の先入觀に立つ點において、毛傳に比べて一歩を輸するものである。このばあい、毛傳の説を以て儒教的倫理觀に立脚した怪力亂神の排除と難ずるならば、それは決して公正な見方とはいえまい。

かく見て來ると、郊禖信仰は既に姜嫄以前から存したこととなるが、これは生民鄭箋も認めるところである。さすれば、月令鄭注が高禖を高辛氏玄鳥のことに始まるとするのと明かに矛盾する。鄭玄の經・傳注解には屢〻自己矛盾が見られるが、これもまたその一例である。この乖違は既に鄭門下の王權によって指摘されているが、その提出せる疑問に答えた焦喬は、先契之時、必自有禖氏祓除之祀在南郊、蓋以玄鳥至日祀之矣、然得禋祀、乃於上帝也、娀簡吞鳦有子之後、後王以爲禖官嘉祥、祀之以配帝、謂之高禖、毛傳亦云、郊禖者、以古自有於郊克禋之義、又據禮之成文

耳、祀天而以先禖配之義、如后土祀以爲社と疏通辯護している。[22] すなわち、高辛氏以前は玄鳥至るの日の南郊上帝の禋祀が禖祭であったが、娀簡吞卵の後は天を祀って高禖を配祭したとする。換言すれば、郊禖が高禖となったというのである。焦喬のこの疏通論に對しては、鄭玄は郊に祀るといわぬから鄭義でないと斥ける孔廣林[24]や、高を尊高の義と見る立場から、高辛氏に由って高禖というに非ずとする王紹蘭[25]があるが、生民箋・月令注を彌縫せんとすれば、まず焦喬の說も已むを得ないであろう。高を尊高とする說は蔡邕に始まるが、蔡氏は高禖とは尊高の禖で、高辛氏以前に既に存したとする。[26] また、盧植は明顯の所に居るが故に高というと見る。[27] 高禖の古きをいうは可としても、尊高・明顯の解は漢儒一流の倫理的解義に過ぎない。王引之のいう如く、高は郊の借字[28]で、その近音は既に呂氏春秋高誘注の指摘する通りである。ところで、高禖を高辛氏と聯關的に說く見解は、姜嫄廟とされる閟宮を禖宮とする孟仲子の說と相通ずるが、その檢討のためには、今一つ高禖に關係ある閟宮の詩を見なければならぬ。

閟宮は、閟宮有侐、實實枚枚、赫赫姜嫄、其德不回、上帝是依、無災無害、彌月不遲、是生后稷、……一章、……徂來之松、新甫之柏、是斷是度、是尋是尺、松桷有舃、路寢孔碩、新廟奕奕、……末章である。詩序は魯の僖公がよく周公の居を修復したことを頌するものとする。魯頌四篇は季孫行父が周に請うて、史克が作ったもので、皆僖公に對する頌詠とされるが、僖公の必然性は見出されない。ただ、本篇だけは朱子集傳もいう如く、僖公時の作なるを疑えないようである。ともあれ、生民に比して遙かに後れ、しかも生民を前提とした作である。ところで、閟宮について、傳と箋とはまた說を異にする。傳は先妣姜嫄の廟で周にあるが、常に閉して無事とし、これを禖宮とする孟仲子の說を引用している。これに對して、箋は閟は神で姜嫄神の依る所の故に廟を神宮といったと見る。[29] すなわち、閟宮を姜嫄廟とする點は兩者同じであるが、閟の字義について說を異にすると同時に、傳がその所在を周と明言にするのに對し、箋はそれをいわない。尤も、箋は末章の新廟を姜嫄廟とする以上、魯にあると解したことになる。しかし、周禮大司樂注には先妣を姜嫄廟としているから、小林氏もいうように[30]、周の姜嫄廟を認めないわけではない。鄭說は、要するに神秘的な場所と見るから、その所在の如きは二次的な問題であったであろう。ここでも毛傳の合理主義と鄭箋の神秘主義とが對立する。經學的立場から見ると、もし魯に姜嫄廟を認めれば、諸侯にして天子の祖廟を有することとなるが、これは禮制に合わない。かかる禮制を秦・漢以後のこととする小林氏の見解は尤もであるが、春秋經・傳を始め、諸文獻に魯にかかる廟の存在した證據は一つもない。末章の新廟[31]については、毛傳は閔公の廟とする。小林氏は詩中に閔公のことをいうものなしとの理由からこれを斥ける[32]が、それなら詩中の魯公・魯侯とか、周公之孫・莊公之子とかが誰であるか、明かにされねばならぬ。蓋し、莊公の子といえば閔公か僖公かであるが、朱子集傳もいうように、閔公は在位二年に過ぎず、頌すべきものもないから、必ずや僖公であろう。とすれば、新廟を新造の廟と見ても、毛傳の說は十分成立するわけで、鄭箋の如く姜嫄廟とする必要はない。一たい、姜嫄廟なるものは經傳には見えない。周禮大司樂に、乃奏夷則、歌小呂、舞大濩、以享先妣とあるが、鄭注は前引の如く、先妣を姜嫄廟と見て、これを閟宮ともいうとする。しからば、禮廟制に何故これを擧げないかというに、大司樂賈疏や閟宮孔疏などは常制でないからと說く。[33] 周禮守祧職には奄八人とあるが、賈疏は七廟と姜嫄廟とに各一人と見る。この先妣を姜嫄とするのは通說のようで、陳奐なども大司樂の文に先妣は先祖卽后稷の前にあるから姜嫄であり、月令によれば仲春に一回祭られるだけであるから、毛傳も常に閉して無事といったと見る。[34] 一應巧妙な論であるが、依然として疑問が殘る。孫詒讓も經傳に質證なしとして、別に管子輕重乙篇に、天子祭大宗とし、更に其祭王母とあるのが、先妣の祭であろうという。[35] しかし、天子王母の祭ならば必ずや他に明文あるべく、また大司樂の大祭にも相應しくないから、孫氏說も窮餘の一解としか考えられない。賈疏や陳奐の說も積極的證左に乏しく、附會の感が強い。思うに、經傳に先妣の享祭が見えるのはこの一條だけで、しかもそれが先祖に先んずるのは、嘗て指摘した[36]ように、極めて特殊な現象である。ただ、それが具體的に誰かとなると、確證を見出し得ないが、臆測すれば、後述の卜辭先妣の祭と無關係ではないであろう。ともあれ、姜嫄廟の實在は疑問とするのほかはない。したがって、これを閟宮と見るのもまた確實性に乏しい。孟仲子がこれを禖宮とすることについては、孔疏は姜嫄が郊禖に祈って后稷を生んだから、姜嫄廟を禖宮といったと敷衍する。さすれば、姜禖以前に禖宮は存在しなかったこととなる。そこで、李黼平は傳は姜嫄廟卽禖宮というのではなく、周人が禖宮を姜嫄廟としたと解する。[37] 陳奐も禖宮は上古に始まるとし、郊禖は神を郊に祭るが故に禖宮も郊に在ると見る[38]が、しからば禖宮の文獻的證據はというに、經・傳に一見しない。蓋し、生民がその文中に郊禖の字面を見ないとしても、これに對する求生の詩とすれば、前述の如く、郊禖の祭祀は卽ち上帝の祭祀でなければならぬ。太平御覽禮儀部引五經異義に、王者一歲七祭天地、仲春后妃郊高禖、亦祭天也というのは正にそれである。[39] とすれば、郊禖と閟宮や姜嫄廟とは直接關係ないのである。閟宮が閉宮であろうと、神宮であろうと、要するに宮廟、廣く群廟を指すことは朱子集傳の指摘する通りであって、魯國の宮廟の修築に當って、詩人が遠く周の后稷に溯り、下って魯の僖公に及んだに過ぎぬ。陳啓源も閟宮を姜嫄廟とは見るが、詩意不在閟宮、特借爲咏姜嫄之發端耳[40]というのは示唆的で、更に一歩を進めて、詩人が魯の群廟を見て遠く姜嫄を思えるものと解すべきである。春秋元命苞に、姜嫄遊閟宮、其地扶桑、履大人之跡、生后稷というのは、本詩の誤解に本づく作爲である。もし、郊禖との關係をいうなら、下文の上帝是依にこそ認むべきで、鄭箋の如く憑依して精氣を降したのでなく、姜嫄を依助して無事に后稷を出產させた意である。[41] すなわち、赫赫姜嫄、其德不回は生民の履帝武敏に、上帝是依は生民の歆に相當する。閟宮が既に魯の群廟であれば、末章の新廟もまた修築成れる魯の寢廟を指すことはいうまでもない。

これを要するに、姜嫄傳說は生民・閟宮を通じて郊禖に祈って后稷を生んだことであるが、郊禖に對する求生は卽ち上帝への祈請にほかならぬ。それは結局、民が上帝によって生じたことを示すものである。しかして、月令の高禖が天子太牢の盛典であるのは、正にそれが天の祭祀であることを示すが、ここに到って郊禖の祭天的要素が愈々明確になり、かつ擴大されている事實を見逭してならぬ。

二

これまで、月令から溯って、郊禖信仰と關聯して說かれる詩玄鳥・生民・閟宮を檢討して來た。その結果、これ等の詩の解釋を繞る合理主義的毛傳と神秘主義的鄭箋とが對立するが、客觀的に見たばあい、どうしても毛傳を以てほぼ詩意を得たものと見ざるを得ないこと、[42] 郊禖は古くから存するが、少くとも生民を通して見ると、內容的には上帝・天の祭祀にほかならぬことが明かとなった。しからば、上帝や天の祭祀が果して郊禖の原初形態であるか、更に檢討しなければならぬが、文獻に表われた、または關聯する資料としては上記の範圍を出ないから、これからは推論または臆測となるのも、蓋し已むを得ないことである。

このばあい、推論の手懸りとなるのは大司樂先妣の享祭である。このことが文獻中にあって、特異な宗教現象であること、注釋家のいうような閟宮や姜嫄廟との關係がないのは前述の通りであるが、それが女性祖神の祭祀であるのは、その儀禮に何等かの求生的要素を想定させるのに十分である。少くとも、郊禖との漠然たる關係を考えるとしても、不當ではないであろう。しかして、このばあいは純然たる祖神の祭祀であって、祀天的要素は少しも認められない。何となれば、それは大司樂の別項に明言されているからである。一應、このように推定しておくが、今一つ關聯的に思い出されるのは、これも前にちょっと觸れた周禮媒氏である。媒氏には、掌萬民之判、凡男女自成名以上、皆書年月日名焉、令男三十而娶、女二十而嫁、……中春之月、令會男女、於是時也、奔者不禁云々とあるが、ここに中

春の月というのは見逭せない。何となれば、月令の高禖祭祀も中春であるからで、さればこそ、鄭注は媒官の嘉祥を以て說き、高誘もこの男女の會合に當って祭る神を郊禖とし、禖を媒と解する。禖神が祭られる郊外は卽ち男女の會合する場所でもあったのである。さらに、盧植が郊禖と媒氏との必然的關係をいうことは前に引いた通りである。しかし、媒氏職には直接祈子のことは勿論見えない。小林氏はこれを、祈禱・祭祀關係の事項を排除した——その方面は月令に收容せられている——統制的・事務的な人口增殖案と見る。[43] 確かに一つの見方ではあるが、恐らく元來は男女の會合に際して祭祀的行事が行われたであろうことは、高誘の示唆する通りである。しかして、かかる祭祀には、それが庶民の行事である以上、祀天的要素は考えられず、これこそ素朴な古代社會の事實を示すものであったであろう。このことを裏づけるものに、鄭・衞風に多い男女相思の詩や、墨子明鬼篇の、燕之有祖、當齊之社稷、宋之桑林、楚之雲夢也、此男女之所屬而觀也、更に春秋莊公二十三年、公如齊觀社がある。穀梁傳は後者を、以是爲尸女也と解する。これ等について、郭沫若は社・祖同源の立場から社を郊禖とする。また、楚の雲夢の如きは宋玉の高唐賦に詳かであるが、郭氏は高唐を以て高禖または郊社の音變とし、穀梁傳の尸女は陳女卽ち通淫の義と見る。[44] また、聞一多は高唐は楚の始祖高陽であるが、社稷・桑林・雲夢は皆齊・宋（殷）・楚の高禖であり、したがって燕の祖もまた同樣である、つまり各民族にはそれぞれの高禖があるが、それは先妣であると見る。[45] さらに、陳夢家は十一證を擧げて高禖を社と見るが、聞氏の高密卽高禖說を更に追求して、高丘密居の秘所で男女野合の場所とし、郭・聞氏說を前進させて、高禖・郊社と祖廟とは同一とする。[46] これ等の諸說は文字の通借關係によるものが多いので、そのままでは首肯し難い點もあるが、概括的にいって、社と郊禖とを全然無關係とするのも、また一方的見解のようである。一般的に見ても、社が本來萬物を生育する地母神であることを思えば、[47] 人間生命の直接作因たる郊禖との間に何等かの關係を考えても、不當とはいえないであろう。かくて、社の男女會合において、郊禖の祖型ないし前型的行事が行われたと見ることもまた可能である。

ところで、社の崇拜がその遡源形態において祖神崇拜と無關係でないことは、かつて論證したところである。[48] とすれば、社と關聯する郊禖神と祖神との連絡もまた當然考えられていいはずである。そこで、再び大司樂の先妣に還るわけであるが、實は卜辭に多數の求生・求子の卜占が見える。今、胡厚宣の集例によって、その代表的なものを擧げると、

(1)貞、王丮生　後下一一・二

貞、𠦪王生宰于妣庚、于妣丙　珠三〇

癸未貞、其𠦪生于高妣丙　前一・三三・三

庚辰貞、其𠦪生于妣庚・妣丙、在祖乙宗卜　續二・一五・二（徴二三・一〇）

癸未貞、𠦪生于妾妣庚　外四六

甲辰貞、其𠦪生于祖丁母妣己　後上二六・六

(2)丁酉卜宾貞、帚好㞢生　外一四一

貞、帚汌又子　前八・三・五

癸酉余卜貞、雹帚又子　後下四二・七

(3)乙卯卜殻貞、帚姘弁不其放　外一七八

丙午卜亘貞、帚某弁放、四月　前四・四一・五

等がある。[49] (1)は高妣丙・妣庚・妣丙などの女祖神に對する求生卽ち求子の卜占であり、武丁期や廩・康期及び武・文期に多い。(2)(3)はこれと關聯するのであるが、婦某[50]の生子と、その分娩の嘉祥——恐らく男兒の出生——とを貞卜としたもので武丁期に限られる。周知の如く、卜辭には上帝・帝の至上神崇拜が見えるが、それ等はまだ祈祭の對象となっておらず、降雨や年穀の祈請は凡て祖神または自然神的祖神に向って行われる。[51] 求生・求子の祈禱もまた同樣であるが、それ等が女祖神に限られるのは當然である。婦某は祖神ではないが、やはりこれに準ずるもので、その生子や結果の嘉吉を卜占するのも、また一種の求生・求子にほかならぬ。卜辭には郊禖の字面は勿論見えないが、これ等の卜占は胡氏もいう如く、[52] 後代の郊禖の祭祀に、女祖神は卽ち郊禖神に、それぞれ該當する。すなわち、郊禖信仰の前型または祖型と見てさし支えない。大司樂の先妣は正にかかる女祖神卽ち先妣の傳統を受けるものであろう。聞氏が古代民族の高禖を該民族の先妣とするのは、如上の意味から頗る興味ある見解である。

しからば、周代の郊禖が上帝を對象とするのは何故かというに、一言にしていえば、殷・周間における宗教制度の變化に歸する。といっても、この變革は急激にではなく、緩慢に行われたのである。すなわち、周に入って、至上神としての帝や天の崇拜が一段と强化され、殷代になかったその祭禮が行われるに到ると同時に、[53] 卜辭には見られなかった帝と人間との直結關係が明瞭となり、天は人間の創生者となったのである。天生蒸民、有物有則、詩蒸民とか、天生民而立之君、左傳文公十三年とかいうのが、それである。殷代と同樣、祖先は勿論崇拜の對象であるが、それは凡て天の生んだものであり、卜辭と同樣、至上神の左右に侍るのである。文王陟降、在帝左右、詩文王がそれである。しかし、文王といっても後代からの追述であって、周初からそうであったわけではなく、周初にあっては、なお祖神崇拜の優位が維持されていた。卜辭では先祖と同列であった先妣の祭祀も周代には見えず、ただ大司樂や管子にその殘滓を止めるに過ぎない。かく、先妣が祭祀的地位を失うと、それは一種の原始母神[54]として別個の崇拜形態をとるに到ったものと考えられる。月令孔疏の引く、嫁娶の禮を制した伏犧を先媒とする世本や譙周の古史は勿論後世の記述であるが、原始母神に具體的人物が充てられた例であろう。といっても、人は天が生ずるものであるから、祈生・祈子の祭祀も實際には生民に見る如く、帝や天を對象として行われたのである。かかる原始母神は先媒と稱せられたが、これと上帝とを折衷したのが、焦循の先媒配帝說である。一方、何時の頃からか——恐らく西周末期あたり——古代社會に一般的な帝王異常說話として契や后稷の傳說が生じたが、それは衰微した周王室の權威を維持する必要からでもあったであろう。元來は素樸な宗教行事であった天の祭祀が、王者の行事とされ、特權祭祀となる萠芽を形成したのも同じ頃と考えられる。かく、王者の出生說話が流行すると、簡狄や姜嫄という特定人物が禖神に充當されたことも容易に想像できる。孟仲子の禖宮や月令鄭注の玄鳥遺卵云々はこの間の消息を示すものである。すなわち、傳統的郊禖に特定女祖神を充當したのである。

郊禖が結局天の祭祀であることは、後者が王者の特權となるとともに、同樣に王者の特權的祭祀となることを意味する。月令仲春紀に見えるのがそれである。蔡邕・盧植の尊高の意義づけも、かかる事實を先入觀とするものであろうが、こうした特權化の背景には、秦・漢帝國の王者絕對化思想が潜んでいる。小林氏もこれを秦代天子至上思想に歸するが、[55] 一朝にしてかかる傾向が生じたわけではなく、周末王朝の衰頽期から次第に釀成されたものと見る。このばあい、その思想的基盤となったものは陰陽・五行思想から發展した天人合一觀であろう。上述の說話が緯書に多く散見するのは、この間の事情を物語るものである。

かくて、漢代に入ると、郊禖は專ら天子の行事とされた。冒頭に引いた漢書武五子傳所見の戾太子出生の際の立禖の如き、その一例であり、後漢書禮儀志の城南の禖祠も同樣である。小林氏は後例を、有司による祭祀で天子の親祭でないとするが、[56] 南郊の祀天の如きも單に南郊に祀るをいうのみで、天子の親祭なることをいわぬ。高禖の記事の簡單の故に、これを有司の祭に限定するのは早計であろう。また、同氏も認める如く、特牲を供えるのは卽ち天子の祭祀の明證というべく、既に天子の祭祀なれば、天子の與らぬはずはない。

以上を要するに、郊禖信仰は、(1)卜辭求生・求子の先妣―女祖神がその前型態であるが、(2)周に入って原始母神化して郊禖神となったものの、具體的には上帝や天の祭祀であった。それが帝王出生說話の發生に伴い、簡狄・姜嫄などが具體的な禖神に充當されたが、更に、(3)秦・漢王者の至上化による祀天の特權化とともに、郊禖もまた月令の如き天子の特權祭祀となったのである。文獻に直接見える郊禖はこの(3)に限られる。この間の變遷は正に殷卜辭から周への宗教現象のそれと對應するものである。

附　論――郊禖の字義について

高禖が郊禖の轉語であることは既に述べたが、ここで郊禖の字義について簡單に觸れておく。高禖を高密・高唐や郊社などの轉音と見るような、前引郭・聞・陳諸氏の見解は文獻からの推定を基礎とするもので、必ずしも忠實な解字ではない。況んや、古代音韻の的確な把握が困難なことを考えれば、なおさらその感が強い。そこで、これ等とは別途に考察する必要がある。

郊が天の祭祀の行われる郊外であることは前來の考察から明瞭である。高誘が、因祭其神於郊、謂之郊禖というのはそれである。ただこの場合、郊における祀天の禮は周初からでなく西周末あたりからであることを注意する必要がある。したがって、郊禖の語も經傳に見えるのは、その轉語としての高禖が月令に出ているのが最初であり、生民などの詩の成立期を考慮に入れても西周前期にまで溯るものとは思われない。禖は說文には祭として、示・某の形聲と見ている。說文は某を聲符とのみ見るが、その本義は某になければならぬ。そこで、某はというに、說文は酸果とするが、張文虎などはその原始形を槑・楳とし、梅と通借とする。たまたま、妊娠に酸性が必要であるところから、妊娠信仰對象物としてこれを神格化したのが禖であるとする水上靜夫氏の見解がある。[57] 一方、某の古文を說文に槑に作るから、これに本づいて槑を果實とし、禖と通ずる腜の懷胎の意味から、某―腜の懷胎の祭祀化を禖、その祭神を高禖とする松本雅明氏の說がある。[58]

思うに、某はすでに金文に、[illegible]禽段[illegible]諫段などに作り、明かに說文古文の祖形と考えられる。甘は卜辭にも⊟前五・五二・五、後上一二・四及五などに作るから、金文は明かに甘と木とに從っている。そこで、說文が某を木・甘の會意とするのは正しいが、これが果して酸果か疑問である。禽段の某はすでに謀に通借しているが、甘味多ければ酸味となり易いとの段玉裁注は、しからば何故に直接酸味の字に從わないか疑問であり、附會を免れぬ。某は呆・果とは勿論別字で、その原義は明かでないが、甘味の植物であろう。これを楳・梅と通借とするのは、通音からの說明に過ぎず、字形は全く異る。說文酸果の解は梅または楳の解を誤って某に充てたものと考えられる。したがって、これを酸果と決めて妊娠との關係をいうのは、民俗學的には興味があっても、郊禖との關係は考えられぬ。この點は寧ろ果實とする松本氏の說が字形に忠實である。ただ、何故にそれが祭られたかが明瞭でない。一種のアニミズム的現象とでも見るのほかはないであろう。今、某の諧聲字を說文に求めると、(1)謀―說文に、慮難曰謀とするが、諮難爲謀（左傳襄公四年）、議也（廣雅釋詁四）が適解である。(2)腜―婦孕始兆也、(3)媒―謀合二姓者也、(4)煤―撫也、愛也（爾雅釋詁）などの如く、二物を結合する意味がある。月令鄭注にいう如く、禖は媒神であるが、それは結合――母と子との――の祭であり、同時に結合を司る神でもある。一方、某を槑・楳に作るとすれば、禖は禖即ち母神の祭であり、また母神でもある。これは前來述べ來った禖神の原始母神的性格と符合する。要するに、禖は母と子との結合の神または祭祀であろう。

註

1　小林氏「高禖考」『支那學』第一〇巻特別號、郭沫若「釋祖妣」『甲骨文字研究』、聞一多「高唐神女傳說之分析」『清華學報』第一〇巻第四期、陳夢家「高禖郊社祖廟通考」『清華學報』第一二巻第三期など。

2　方氏『禮記析疑』巻六、四葉。

3　江上氏『アジア・民族と文化の形成』六六頁。出口米吉氏『原始母神論』にはかかる事象を多く集錄している。

4　能田氏『禮記月令天文考』。月令の來源については容肇祖「月令的來源考」『燕京學報』第一八期などがあるが、凡て別稿「禮記の成立」（未刊）に讓る。

5　後述の如く、鄭玄は高辛氏以前の郊禖を認めていないわけではない。

6　森三樹三郎氏『支那古代神話』一四一頁同じ。

7　陳氏『詩毛氏傳疏』巻二四、二葉。

8　孔疏も傳を敷衍して、此祭爲祭天、不祭人先也、于郊故謂之郊、不由高辛としている。なお、このことは後にも觸れる。

9　陳氏、前揭書仝巻、仝葉。

10　小林氏、前揭論文、六頁。

11　出石誠彥氏「上代支那の異常出生說話について」『支那神話傳說の研究』一四八―九頁。森氏、前揭書、一四七頁など、參照。

12　崔氏『豐鎬考信錄』巻一、二一三頁、鉛印本。吳樹聲は禋を禮、武を步武として、言姜嫄禋祀時、其禮帝也、步武敏疾、爲帝所歆饗、是之謂克禋克祀と解する（『詩小學』巻二一、二葉）。禋を直接禮とする點、步武を姜嫄のそれとする點などは賛成できないが、傾聽に値いする解讀である。なお、朱芹の『十三經札記』も毛傳に從っている（『皇朝五經彙解』引）。

13　聞氏「姜嫄履大人跡考」『神話與詩』、七五頁。

14　郝氏『爾雅義疏』巻上之三、二七葉。嚴元照は舍人說に從っている（『娛親雅言』巻六、二〇葉）。なお、嚴氏の引くところによれば、盧文弨の『增訂三家詩攷』は履帝武敏の一句を後人の增入と見ている。

15　容庚『金文編』（增訂本）第三、三一葉。

16　林氏『詩經通解』巻二四、二一葉。

17　王先謙は、生民本於姜嫄、周又特爲立廟、棄生不由其父、與契無異、但詩言、以祓無子、固婦之事、非女之事明矣（『詩三家義集疏』巻二二、二葉）といっているが、餘りに穿った見方である。なお、王氏も毛傳が帝を高辛氏とするのを創解不經としている。

18　陳奐もこのことを指摘している（前揭書仝巻、仝葉）。

19　『說文』「歆」字下段注に、許用毛毅、而不云饗也者、嫌食部以鄉飲酒釋饗、故易其文と說明している。

20　なお、鄭箋も毛傳と同様、敏で句切ったものと考えられる。『齊詩』や王逸の「離騷」注など同じである。しかるに、『儀禮』「喪服」注では引いて歆で句切る。これについて、胡承珙はまず『禮』に注して後『詩』に箋する際に、句讀を改めたものと見る（『毛詩後箋』巻二四、五葉）。

21　林氏、前揭書仝巻、二一―二葉。

22　「玄鳥」の詩に簡狄吞卵を認めない森氏も「生民」「閟宮」では巨跡說話を認める（前揭書、一四四―五三頁）が、以上の見地から賛成し難い。

23　焦循の以上の語は「生民」孔疏には引いて『鄭記』とするが、「月令」孔疏には『鄭志』とする。『鄭記』六巻と『鄭志』一一巻とは勿論別書である。『太平御覽』「禮儀部」引に從い『鄭記』と見ておく。袁鈞『鄭氏佚書』同じ。

24　陳壽祺『五經異義疏證』巻一、一一―二葉（『經解』本）引孔廣林說。その理由は、鄭玄は郊においてするといわぬことにある。如何にもその通りであるが、後述の如く、生民の禋祀は祀天と解せざるを得ないし、また履帝武敏の帝を鄭玄は上帝とするから、結局、焦循のいう如くになる。ただ、先媒を配するというのは根據がない。

25　王氏『王氏經說』卷二、八葉。『說文』「禖」字下段注に、焦循の鄭玄辯護を詞費と非難している。

26　『月令』孔疏引蔡邕說に、蔡邕以爲、禖神是高辛已前舊有、高者尊也、謂尊高之禖、不由高辛氏而始有高禖とある。

27　『續漢書』「禮儀志」引盧植『禮記』注、居明顯之處、故謂之高、因其求子、故謂之禖、以爲、古者有媒氏之官、因以爲神。この末文は媒氏が神を立てたのか、媒氏その者を神としたのか、何れにも解されるが、前者ならば「月令」鄭注とほぼ一致する。何れにしても、郊禖と媒氏との關係を示すものである。このことは後述とも關係がある。

28　王氏『經義述聞』卷一四、四八葉。王氏は古本「月令」はもと郊禖に作ったとする。

29　『說文』に閟を閉門とする。鄭玄が神とするのは、段玉裁（『詩經小學』卷四、五葉『經解』本）がいう如く、秘の假借と見るのである。

30　小林氏、前揭論文、一一頁。

31　この一句は、『周禮』「隷僕」鄭注には引いて寢廟繹繹に作り、『呂氏春秋』「季春紀」『淮南子』「時則訓」高誘注・蔡邕『獨斷』等には、寢廟奕奕に作る。とすれば、諸家の說く如く、寢（廟後）と廟（前廟）との連續をいうものとなる。「小雅」「巧言」にも、奕奕寢廟の語が見える。とすれば、結局は新造の寢廟であるとしても、直接舊を修むるを新というとの箋解は、その根據を失う。馬瑞辰は寢廟を上文の路寢孔碩に連ねて、その詞を約擧せるもので、齊・魯の詩に寢廟に作るものがあるのではないとする（『毛詩傳箋通釋』卷二一、二九葉）。しかし、孫詒讓はやはり三家詩の異文ならんとする（『周禮正義』卷六〇、一〇葉）。馬氏說明解である。

32　小林氏、前揭論文、一二頁。

33　「大司樂」賈疏は、祭法（廟制）不云先妣者、以其七廟外非常、故不言、若祭、當與二祧同、亦享嘗乃止、若追享、及之矣といい、「閟宮」孔疏は、凡廟四時祭所不及、其祭時節、禮無明文、或因大祭而祭之也というが、杜佑（『通典』「吉禮」）が、周祭先妣之廟、四時薦禘祫、與七廟皆祭というのとともに、皆根據がない。

34　陳氏、前揭書卷二九、一四葉。

35　孫氏、前揭書卷四二、四八葉。

36　本書「禮文獻に見える祭祀の等級性」、參照。

37　李氏『毛詩紬義』卷二四、一〇葉。

38　陳氏、前揭書仝卷、仝葉。

39　郊禖が天の祭祀であることは前にも述べ、8に孔疏を引用したが、更に黄以周も、郊禖祀上帝、非祭人先（『郊禮通故』卷二、二九葉）といい、孫詒讓も『五經異義』を引いてその祀天なることを强調し、閟宮については、諸說雖差異、要郊禖與周祀先妣之宮不同、仲子之說自是別解、毛鄭皆不從也（前揭書仝卷、五一葉）と述べている。「生民」孔疏は禋祀を祀禖として、その理由を婦人に外事無く、國を出ることはないとするが、第二章の、上帝不寧、不康禋祀から見れば、正に上帝の祭（同時に祀禖）でなければならぬ。焦循が先媒を以て帝に配するというのは折衷說に過ぎず、確證がない。

40　陳氏『毛詩稽古編』卷二四、七葉『經解』本。

41　毛傳は依を其の子孫に依ると解し、孔疏は后稷を依助して、其の母に災害無からしむと敷衍するが、下文の、彌月不遲、是生后稷とあるによれば、姜嫄を依助する意と見なければならぬ。

42　小林氏は前揭論文において、鄭箋を以て古義を尊重したものとする（一三、二一五頁など）。傳說の神秘的要素を尊重すれば、そういうことになろうが、それと『詩』の客觀的解釋とは別問題である。

43　小林氏、前揭論文、二〇—二一頁。

44　郭氏、前揭論文、二三葉。

45　聞氏、前揭論文。

46　陳氏、前揭論文。

47・48　本書「古代中國の地母神に關する一考察」、參照。

49　胡氏「殷代婚姻家族宗法生育制度考」『甲骨學商史論叢』初集第一册。

50　帚（婦）某の性格については諸說があって、定論を見ない。今一應、殷王室と婚姻關係にある部族と見ておく。求生・求子を卜占されるのが、その中の女性であることは勿論である。拙著『殷虛書契後編釋文稿』卷上、二四頁、參照。

51　本書「中國における至上神儀禮の成立」、參照。

52　胡氏、前揭論文、二八葉。

53　といっても、周代に天が祀られるようになったのは比較的遲く、「生民」等がその前驅にあたる。51の拙論、參照。

54　原始母神一般については、出口米吉氏、前揭書に詳かである。

55　小林氏、前揭論文、二〇頁。

56　小林氏、前揭論文、二五頁。

57　水上氏「酸果傳說起原攷」『日本中國學會報』第五。藤堂明保氏もこれと同說である（『漢字語源辭典』一六八頁）。

58　松本氏『詩經諸篇の成立に關する研究』六五一—二頁。

附記　本篇は日本宗教學會第十八回學術大會（昭和三四年）において發表した「高禖考」（『宗教研究』第一六二號に要旨揭載）を增補したものである。

追記　生民の詩の解釋について、狩野直喜氏は鄭玄說をとっている（『兩漢學術考』一五九頁）。

立尸考

——その宗教的意義と原初形態——

一

中國上代の祭祀において、被祭神の象徵として尸を立てることが必須の條件であったのは周知の事實である。尸を立てない儀禮は、それ故に正祭というを得ないのであって、薦・厭・饋がこれに屬する。秦蕙田が、案古人祭必立尸、其不立者三事、曰薦、如薦新、薦寢廟、無田則薦、是也、曰厭、如殤祭之陰厭・陽厭是也、曰饋、如喪饋・朔饋・釋饋是也、後世祭不立尸、强名曰祭、實爲薦、爲厭、爲饋而已[1]といっているのは、即ちそれである。秦・漢以後[2]、尸を立てないで祭と呼んでいるが、實は祭の古代形態ではないことを知るべきである。ただ、公羊家には祭天に尸無しの說がある。曲禮上の孔疏引五經異義にいうところがそれである。しかし、この公羊說の非は異義自身駁するところであり、また孔疏以下、清朝諸儒も祭天に尸有ることを强調している[3]。また、祭社に尸を立てることは狩野直喜氏も指摘しているが[4]、ただ同氏は晉語の、晉祀夏郊、董伯爲尸を以て鯀の尸とし、また虞夏傳の丹朱の尸も孔廣林に從って配帝の尸と見、そして祭地のばあいにおいても、左傳昭公二十九年の蔡墨の語によって、配人神のことあるため立尸の必要があるとしている[5]。孔令穀も周禮士師の、若祭勝國之社稷、則爲之尸の語を證として、祭社の尸を古禮に非ずとし[6]、更に中江丑吉氏も天地祭祀の立尸を認めていない[7]。

今、これ等の說を檢討するに、凡そ配祭という祭祀對象の複合化は宗教現象としては後期の所產に屬する。祭祀の

對象は單一であるのをその古態とすべきである。狩野氏が提出する證據が何れも春秋以後のものに屬するのは、正に右の消息を示すものである。よって、同氏が天地祭祀の尸を配者の尸とするのは、如上の諸文獻が示す時代の範圍に限定すれば正しいのである。すなわち、天地神も祖神同様、一個の人格神と見做されるが故に、これに對して尸が立てられるのは當然である。詩鳧鷖、公尸來燕の公尸について、鄭箋が、喩祭天地之尸也と解するのは、右の意味から尸の古態を傳えたものといえるであろう。孔令穀が周禮士師の文を以て立論するのは、それが亡國の社という特例であることに氣づかないもので、鄭注に、以刑官爲尸、略之也というのが正解である。また、中江氏が尸を專ら祖神崇拜の所産と考えるのは全く妥當であるが、その故を以て天地神の立尸を認めないことには、賛成し難い。

祭祀一般に尸が立てられたとして、立尸の意義については、他の宗教現象とともに、後世多く倫理的に解されている。坊記に、祭祀之有尸也、宗廟之有主也、示民有事也とあり、白虎通に、祭所以有尸者何、鬼神聽之無聲、視之無形、升自阼階、仰視榱桷、俯視几筵、其器存、其人亡、虛無寂寞、思慕哀傷、無所寫洩、故坐而食之、毀損其饌、欣然若親之、飽尸醉、若神之醉矣[8]とあり、また士虞禮鄭注に、孝子之祭、不見親之形象、心無所繫、立尸而主意焉というが如き、皆それである。もとより、これ等は漢代特有の儒教的解釋——現象の根源・本質を究明することなく、直ちに凡てを抽象的・倫理的に歸納する——であって、全然誤謬とはいい得ないにしても、尸の起源の遠古性から考えて原始義とは見做し難い。中江丑吉氏は尸の根因として、(1)靈魂は肉體を離れて存在する能わずとする思想、(2)生者と死者とに對する類似的思想、(3)崇拜に對する具體的對象を必要とする思想、の三條を擧げている。[9] この解説は立尸の心理的根據を説明したものとして卓見とすべきであるが、私は更に溯源的に考えて祖神崇拜の最原始形態が髑髏崇拜（skull cult）に本づく死者崇拜（töten kult）であることから[10]、尸は髑髏即ち鬼頭に代えるにこれを象徵する生者を以てしたものではないかと推定する。これは後述によって明瞭となるであろう。

つぎに、立尸の選定については、まず尸の身分を階級的に述べたものとして、經には曾子問に、卿・大夫將爲尸於公の一語を見るのみである。白虎通にも曾子の語として、曾子曰、王者祭宗廟、以卿爲尸、……不以公爲尸何、避嫌也、三公尊近天子、親稽首拜尸、故不以公爲尸とあり、公羊傳宣公八年の何休注には更に、天子以卿爲尸、諸侯以大夫爲尸、卿大夫以下以孫爲尸といい、[12]杜佑の通典卷四十八には更に同姓の嫡に取ることを明かにしている。これ等は無論封建階級的禮觀念に本づくもので、決して古義を傳えたものではないが、ただ同姓の孫行に該當する者を以て尸とするのは注意すべきことである。曲禮に、禮曰、君子抱孫、不抱子、此言孫可以爲王父尸、子不可以爲父尸とあるが、禮曰とあるところを以て見れば、その古い制度であることが窺われる。曾子問にはこれを孔子の語として、尸必以孫、孫幼則使人抱之、無孫則取于同姓可也[13]とあり、更に祭統にも夫祭之道、孫爲王父尸、所使爲尸者、於祭者子行也、父北面而事之、所以明子事父之道也、此父子之倫也とあり、その鄭注に、皆取於同姓之適孫也としている。曲禮にはなお、爲人子者、不爲尸とある。これ等を綜合すれば、尸は同姓の適孫にして父のない者であることを必要條件としたのである。[14]

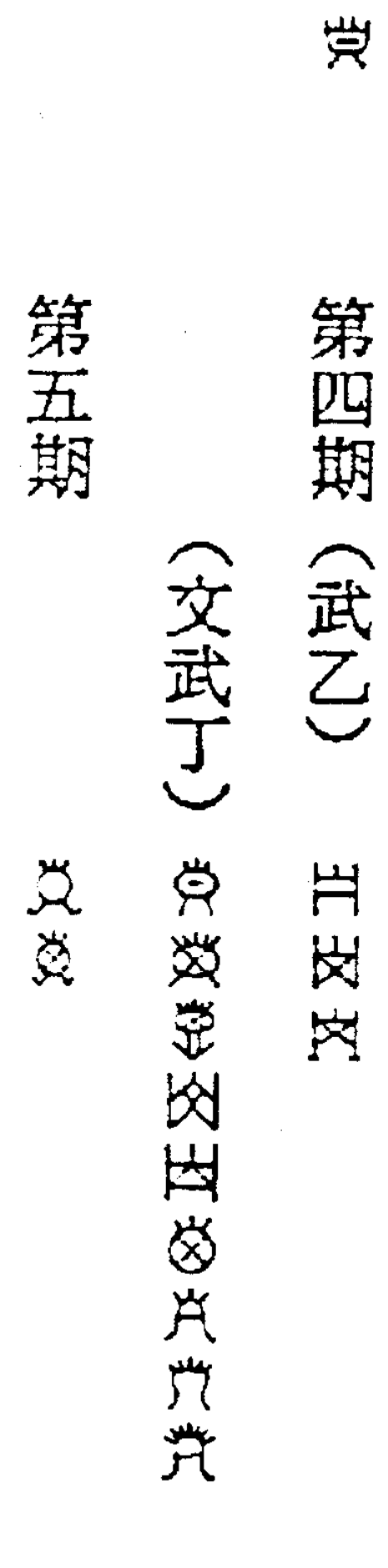
何故に被祭者の子を尸としないで孫を尸とするかについては、曲禮鄭注が昭穆制度を以て説明して以來、後儒も異論を示さないものの如くである。加藤常賢氏も昭穆同班親附の原則が孫尸の唯一の理由でないにしても、その重大な理由であると考えている。[15] これは尸の基本性格を吟味することによって自明となろう。思うに、尸が神を象徵するものである以上、被祭神に肖似することが何よりも必須の條件でなければならぬ。[16] 尸が死者と同性であること、その上服を着用すること[17]等は皆この理由に本づくものである。この意味から、祖先と容貌の最も類似する者はその子孫であるはずであるが、被祭者の子たる主祭者は勿論尸となり得ないから、自然これと最も近いその孫を以て充てるのは理の當然である。して見れば、前引曲禮に父の生存する者を尸とせずというが如きは、決して尸の古態を傳えるものではなく、その鄭注、爲其失子道の語が示す如く、全く儒教的説明である。[18] そこで、孫尸の理由は單に昭穆相當るというのほか、容貌の最も類似せる孫に祖神の姿を見るという一般的信條によるものと考うべきである。Hastings も子供が祖先の再生にほかならぬという信仰が普遍であることを指摘しているが[19]、また祖先が子孫と同じ人間であるとの信條も未開社會に一般的である。[20] かくて、最初は祖父の再現者としての孫を以て尸としたものが、後には昭穆制度に牽引して解されるに到ったものではあるまいか。孟子に弟を尸とすることが見えている。これも弟の幼少の意味からいえば孫尸の轉化形態であろうが、その精神においては孫尸と共通のものがあるものと考え得るであろう。また、儀禮の特牲・少牢などの吉祭に筮尸のことが見えるが、これも上述の見地からいって、轉化せる後代儀法であるに相違ない。[21]

以上、立尸の祭祀における普遍性とその意義、孫尸の理由を概述したが、更に尸の原始形態が何であるかが檢討されねばならぬ。

二

經注所見の尸の訓詁に三ある。郊特牲注に、尸、神象也とあるのがその一、また同じく、尸、陳也とあるのがその二、爾雅釋詁・士虞禮鄭注などに、尸、主也というのがその三である。説文は第二説に從って、陳也、象臥之形としている。神象の解は無論尸の形式的規定に過ぎない。陳の解について、鄭玄がこれを斥けて、郊特牲注に、尸或詁爲主、此尸神象、當從主、訓之言陳、非也といっている。そこで、段玉裁は許・鄭の異同を疏通して、祭祀之尸、本象神而陳之、而祭者因主之、二義實相因而生也、故許但言陳、至於在牀曰屍、其字从尸从死、別爲一字、而經籍多借尸爲之といっている。[22] これに對して、狩野氏は祭祀の尸は臥することのないのを指摘し、尸の原義の屍—人の死して牀に横わる狀態—より陳の義が生じ、更にこの屍（尸）を以て神象として崇敬するところから主の義が生じたものと考えている。[23] 思うに、大司樂の、屍出入、則令奏肆夏の屍は尸であるから[24]、象神の尸と屍とを同字とする氏の見解は正しく、この意味から屍體の陳の義を以て尸陳の義と解するのも誤ではない。しかして、主の解は尸の轉音を以てするもので、神象也の形式的規定に對する內容的規定である。かく見れば、尸—屍—神象—主—陳、皆一連の訓詁で、陳の解を斥ける鄭説は從い難く、段氏の折衷説も精詁とはいい難い。狩野氏は主の解を以て屍の尸と神象の尸との同一物であることを知らない禮家の道德的解説と見ているが[25]、祭祀における神象の尸が常設の神主と同一視せられるところに、主の義が生ずるのは蓋し當然であろう。[26] なお、尸が死體の屍と同字であることは、これを宗教現象的に換言すれば、祖神崇拜が死者崇拜に原由することを如實に示すものとして頗る興味深い。

經傳所見の尸の意義はほぼ上述の通りであるが、更に溯源して尸の原始形象を求めると、契・金文に見える及びがそれであろう。まず、前者について説明すると、この字が契文において十二支の「子」字となっていることは周知の事實である。その字形も、卜辭の時期によって異同がある。すなわち、



第一期　　第四期（武乙）
第二期　　（文武丁）
第三期　　第五期

等に作り[27]、更に金文においては、既尋母　父辛盉　父辛鬲　傳卣　召伯段　宗周鐘　などに作る。前三字について見ると、第一字は人名として、第二・三字は族名として用いられているから、文の前後からその意義を窺うことは不可能であるが、徐同柏は、皃、上象幠冔形、兩房象珫紞纊形[28]といっている。皃の古態は頭蒙・假面であり、その起源は鬼頭—髑髏であるから[29]、徐氏の見解も誤りではないが、私見では直接鬼頭あるいは髑髏の形象と解すべき

ものと信ずる。

第一字の冊は全く竹籠の形象であり、第二・三字の〓・〓は卽ち頭髏の囟にほかならぬからである。第四字以下は契文同様、甲子の字として用いられており、說文に子の籀文として擧げているものである。すなわち、〓、籀文子、囟有髮、臂脛在几上也[30]というのがそれであるが、右の字形より推して妥當な解字である。尤も、前揭契文は下の几を省略しており、また、頭髏に從わぬものもあるが、これは變化せる字形と見るべきで、別字と考うべきではないであろう。また、金文第一―三字は几を省略しているが、几を有するのが完全象形である。しからば、〓は一たい何の形象であるかというに、これが尸の形象ではないかと考えられる。「鬼」字は人の鬼頭を被った形、卽ち祖神であり、この鬼頭を正に戴かんとしているのが「異」―〓である。[31] 〓は既に鬼頭を被って几上に坐した尸の形象と解することもできるが、それよりも大きな鬼頭[32]と兩手・兩足をつけた人形を神尸として几上に置いた形象であろう。[33] 一たい、人形の手足であるから、人が兩手・兩足を行儀よくさせておくが、だらりと垂れているわけである。尸が爾雅釋詁・說文に陳也と解され、李陽冰が展也というのは、何れも死體が手足をだらりと垂れて自立する力を有しないところから生ずる解であろう。また、尸が几に倚ることは祭統に、鋪筵設同几、爲依神也とあるによって知り得るが、〓の几は元來手足を定置する目的のものであったと考えられる。[34] 几を伴わぬ金文前三字は人形の手足と體とを具えない鬼頭のみが尸とされている字であって、〓の體・手足を具えたものよりは更に原始的な形態である。[35] 元來、人の頭骸のみを几上に安置したのが、後には體・手足を具えた生きた具象的人間を以てこれに代えるに到ったものと推定されるからである。契文の〓前六・五九・二〓・〓など[36]は、やはり木棒の上に鬼頭を冠した神象である。金文には上記のほかに、〓孫祖爵 〓父丁甗及びこれに類似する多數の形象が見えるが、これ等は皆神尸の全體形象であって、漫然と人の立っている形象ではない。今字を以てその意を示せば、「祀」字に解すべきである。つぎに、最も特殊なものとして、〓（器）父己〓 〓（蓋）父己卣がある。これ等は竹籠の鬼頭を蒙った尸象として最も明瞭なもので、祀の假字となっている。

以上、尸の原始象形を說文「子」の籀文〓に求め、この系統に屬する契・金文にまで溯源してその原義を明かにしたが、この字とともにやはり尸の原始象形で、その轉化形態と見るべきものに〓がある。よって、更にこの字の原義を檢討しなければならぬ。

〓は金文に多數散見するが、その代表的なものは、〓祈鼎 〓且癸卣 〓父癸爵 〓子〓觶 〓齊婦鬲などであり、契文では、〓前六・二一・六〓前七・二・一などに作り、〓に從わぬが金文の前形態であることは一見明瞭である。これを何字に比定すべきかは、宋以來の學者間に聚訟の的となっており、今日なお決定的な說明を見ていない。今その中で主な說を擧げると、(1)宋・清金文學者の多くは析子孫形と解している。[37] 析子孫とは左傳昭公七年の、父勤勞興家、而其子負荷且不能により、其の父が薪を析っても、其の子が負荷する能わずとするのである。すなわち、子の不肖を戒める訓戒の義と見るのである。しかるに、(2)王國維はこれを斥けて尸の形象と考え、余謂、此乃一字、象大人抱子置諸几間之形、子者尸也、曲禮曰、君子抱孫、不抱子、此言孫可以爲王父尸、子不可爲父尸、……古之爲尸者、其年恆幼、故作大人抱子之形、其上或兩旁之〓、則周禮左右玉几也、周禮司几筵、凡大朝覲・大饗射、覲封國、命諸侯、王位左右玉几、祀先王昨席、亦如之、不言祭祀席、然下言諸侯祭祀席右彫几、昨席左彫几、則天子祭祀席、左右玉几可知、冢宰職、享先王、贊玉几・玉爵、注、玉几所以依神、天子左右玉几、書顧命、牖間西序・東序、西夾神席、皆有几、則左右几者、天子尸之几也、……几在尸左右、故以〓二形象之といっている。[38] 結局、大人が尸を抱いて左右の玉几間に在る形象と解するのである。この王氏說を駁する(3)郭沫若は、案此乃員之族徽、有竟省作〓者、卜辭屢見、亦爲國族之名[39]といい、古代部族の徽章、卽ちトテムの殘滓と考えている。つぎに、(4)馬敍倫は張鳳・林義光二氏の說をまず批判している。張氏によれば、〓は俘、〓は獻俘の人である。そして〓は牀で几と解するが、この几は卽ち祭祀において尸あるいは神の凭依するものであり、また牲俎の形象とも見られる。結局、〓は人を殺して祭る義である。この張氏說に對して、林氏は牀上に子を抱く形象で銘器の吉語であり、詩斯干の、乃生男子、載寢之牀と同義と見る。さて、馬氏も〓は林氏同樣、牀の初文とし、〓は〓の姓、〓は作器者の名であるが、恐らく說文の〓であろうとし、〓は牀を作るを業とする者の作器銘で、後にはこれを小宗の氏としたから、やはり一氏の族徽と解すべきものとしている。[40] また、(5)丁山は〓を以て斧扆の象形と見、〓は卽ち「非」で、〓は「保」字であり、下半の〓は兩手を高く擧げて首と齊（ひと）しくする形象で結局、冀敬・冀戴の本字と解する。すなわち、●が口に、更に田に譌變したもので、〓（異）と本來同字とするのである。そこで、〓は「保」「異」二字の合文、保に從う冀盤の字で冀の初形であるが、冀は卽ち國名とする。[41] (6)中島竦氏は〓の示す儀禮は、父が尸を抱くのではなく、擧子の際に几・筵を設け、子を擧げてその前に拜させるものとする。[42] 最後に、(7)貝塚茂樹氏は綜合的考察を行って、丁山が冀卽ち地名と見るのを誤謬とした後、董作賓・郭沫若の多子族說――殷代における王子の集團――平時は王の祭祀に當って饗宴に與り、戰時においては軍隊の主力を形成する團體――に本づいてその族徽とし、一應「保」字に比定している。[43]

〓に關する主要な見解を列擧したが、今これ等の諸說を檢討すると、結論的にいえば、(5)が最も妥當と考えられるが、字形についての論證過程においては、後に指摘する如く難點があり、また冀を地名とする地理的考證が疎漏であることは、(7)貝塚氏の批判するところである。とはいえ、貝塚氏の結論にも氏自身斷っている如く、かなりの難點が存する。第一にこの圖形中、「保」字の原形と考えることの可能なのは一二例しか存しない。[44] 第二に多子族の族徽と見る根據はこの圖象を有する器銘中に小子某の語の見える六器に過ぎない。[45] これは氏の擧げる百七十器の中では餘りに僅少といわねばならぬ。この圖象が果して多子族の徽章であれば、これを包有する器銘中に「小子」や「子某」の字面を認むべきである。ところが、かかる條例の存在は寧ろ例外的と考うべき範圍に限定されているのは如何なる理由であろうか。第三に字形の面からいっても、單に〓形の存する以外に論證の必然性は見出されない。[46] かくて、貝塚氏の考察はかなり精詳に亙っているが、そのままには從い難い。よって、以下この圖象を分析的に取扱いつつ私見を述べることとする。

丁山が〓を保と見るのは、後述の如く、尸を神保と稱する古語の存することからいって、頗る示唆に富む解字であるが、貝塚氏も指摘する如く、[47] 金文には別に保として〓・〓などが存する以上、これ等の二字との字形的關係が考慮されねばならぬ。しかるに、丁山はこれ等の點について全然考慮を拂っていない。しかし、〓の頭部●を口の原形と見るのは字形變遷の原則に適應したもの[48]であり、また全形を冀敬・冀戴の本字「異」[49]とするのは結論的には正しい。丁山は更に契文の〓もまた「異」の初形と考えているが、[50] 〓もまたこれと同字で「異」字に解すべきであろう。[51] 〓は卽ち〓であるが、この字の特徴は手を〓の如く水平にせずして片方を上に向けて〓に作る點、足を〓に作らずして、〓の如く彎曲している點に存する。前者について、林義光は兩手を搖曳する形象と見ており、李旦丘も全く同解[52]である。しかし、果してかかる搖曳の意が存するかは疑問で、寧ろ〓・〓何れも古文字に見る變形ないし修飾に過ぎぬものと考うべきであろう。孫海波が、卜辭子字作〓、亦作〓・〓、是亦横畫・彎畫互作之證[53]といっているのは正しい見解である。ところで、王國維がこの〓を尸と見たのは卓見である。〓は卽ち前に考察した〓の〓、卽ち鬼頭（由―〓）の代りに人間を尸として据えるようになったことを示すものである。そこで、〓と鬼頭とは同字同義と見てさし支えない。これは〓を檢討することによって、更に明白となるであろう。

〓は「異」字の增繁形〓[54]の〓の繁文と解して誤ない。〓は卽ち鬼頭の裝飾である。契文に、〓拾五・六 〓前六・五四・一 〓前六・五四・一 〓後下一二・一三などが見える。葉玉森[55]はこれ等を草の田中に生ずる形象で「甾」と

し、六種の苗族名であることを指摘している。[56] 果してこれ等の諸字が「苗」字として使われ、そしてそれが苗族の名稱であるか否かは遽かに決定できないが、直接「苗」に解するのは妥當でない。蓋し、甾は兒の頭部偏旁で、起源的には鬼頭の甶と別字ではないであろう。しかして、これを「苗」字として用いるのは假借であろう。祭法鄭注に、廟之言皃也という如く、廟を皃あるいは「貌」字を以て解するのが通詁となっているが、廟とは元來祖先の面貌を安置するところを指していうのである。[57] 廟の古文を庿に作るを以て見れば、鬼の頭部が苗に假用された理由が判るであろう。甾の田は土田ではなく甾の囟とともに面貌の字である。しかしてΨが鬼頭の装飾であることは葉玉森自身、𦣻について、諦察ᗩᗩ爲囟形、卽帽之初文、冒爲準初文、其上之Y∧爲帽飾、猶𢆉子上之M亦帽飾也[58]と述べているΨ∧と同形であることから推考し得る。葉氏はこれを帽飾と見ているが、更に一歩を進めて、頭飾—鬼頭の装飾と見るべきではないか。これを要するに、ⵅあるいはYは鬼頭の装飾であって、これが增繁して畕となったに過ぎない。しかして、田が「子」字に變譌しても、上部はそのままに殘ったのであろうが、何故に由あるいは田と子が通用されるに到ったかを考える必要がある。由・田は鬼頭であり、そしてこれは竹製の籠であるが、それは後世のことに屬し、本來は髑髏である。籠製の鬼頭はその模造に過ぎない。[59] そして、この髑髏、後には竹籠の鬼頭それ自體、あるいはこれ等を蒙った人鬼が祭祀の神象、卽ち尸であったのである。ところが𡥀あるいは𡥀が殷器に多く見えるところを以て見ると、この時代においては髑髏あるいは鬼頭それ自體、あるいはこれ等を蒙った人鬼を尸とするよりも、これと容貌の相肖似する適孫に祖神の服装を着用さして神象卽ち尸として抱いた習慣が行われたものと考えられる。上述の理由から由・田が子となって多くの彝器に書かれたものであろう。

しかして、この尸を神呆（𢑚尊・嘉禮尊）あるいは神保（詩楚茨）靈保（楚辭九歌）といい、また文報（大令段）とも稱した。[60] 王國維は神保を以て祖考の異名と見ているが、[61] 神保が何故祖考の異名であるか、これだけでは明瞭でない。

林義光は、神保當卽尸也、保者附也、……尸者神之所附所倚、故稱神保[62]といっている。これは王氏說よりは一歩を進めたものであるが、保を附と解する根據が明かでない。丁山が𡥀を保と解するのは、この點から見て頗る暗示に富む解釋であるが、神保は神兒の假音字と考えてさし支えないのではないか。そこで、神保の原義もまた神兒とすべきであろう。しかして、神兒の最原義は神頭骨であり、後にこれが神兒卽ち模造頭骨となったのであろう。[63]

さて、彝器の𡥀の意味を考えると、この字の下に被祭祖神の名が見えるばあいが多い。亞齊婦・𡥀父丁・𡥀父辛・𡥀父癸[64]などがそれである。これ等の例によって見れば、この字が後世の祀と同義に使用されたものと思われる。すなわち、誰某を立てて祀る祭祀の意である。大作祖丁鼎に「異鼎」の語が見える。葉玉森はこれを寶鼎の義と解しているが、[65] 郭沫若などに從い、禩の省と見、禩は祀の或體と考えるべきであろう。[66] 說文に「祀」字の別體として禩があり、大宗伯の五祀の注に、故書祀作禩、……鄭司農云、禩當爲祀、書亦或作祀というによって明かである。[67] 尤も、これは祀が禩に通用されて後からの說であって、その本字は禩であり、祀はその假音字と考えられる。何となれば、異は𡥀と同じく神尸であって、祭祀の對象そのものであるからである。して見れば、異ともと同字の「冀」字とが祀の意に用いられているのも、怪むに足りない。したがって、𡥀を祀の義と見ても敢て附會とはいえないであろう。[68]

三

以上、まず文獻に見える尸の意義について考察し、ついでその原字としての𡘍及び𡥀の原始形象が何であるかを檢討した。𡘍は几上に鬼頭を置いた形象であり、𡥀は子卽ち人を抱いた形象であるが、𡥀は鬼頭の變化せるものであるとすれば、尸の最原始形態が鬼頭を几上に置いたものであることが窺われる。これは尸の屍の原義とも相應ずるものである。何となれば、屍は勿論祖先の屍であり、鬼頭は屍の肉の腐敗脫落するを俟って得られる髑髏であるからである。この事實は祖神崇拜が死者崇拜に本づくという宗敎學上の原則を立證すると同時に、また死者崇拜が髑髏崇拜と關聯することを示すものである。上代中國において、單に祖先の祭祀においてのみならず、自然神としての天・地神のそれにおいても、尸が用いられたことは、自然神もまた一個の人格神に還元されたこと、自然神崇拜が祖神崇拜に原由すること、したがってまた祖神崇拜の優位を、如實に示唆するものである。[69]

註

1 秦氏『五禮通考』卷六二、三葉。

2 立尸制の廢止は普通秦・漢以後とされる。『通典』卷四八に、自周以前、天地・宗廟・社稷一切祭享、凡皆立尸、秦・漢以降、中華則無矣、或有是古者、猶言祭尸禮重、亦可習之、斯豈非甚滯執者乎といい、また沈可培『濼源問荅』卷三、七葉に、孟子曰、弟爲尸、則周末尙行之、尸之廢、其在周・秦之間乎としている等はそれである。なお、杜佑『理道要訣』に、周隋蠻夷傳、巴梁間、爲尸以祭、今郴道州人祭祀、迎同姓伴神以享、則立尸之遺法、乃本夷狄風俗、至周末改耳といっている（『通典』卷四八にも、ほぼ同樣の語が見える）が、皮錫瑞も指摘する如く（『經學通論』「三禮」四〇葉）、逆に外裔に古法を存するものと見るべきである。なお、立尸を以て上古樸陋の禮と見る杜佑のこの誤解に對しては、朱子も當時の實例を擧げて辯明に力めている（林泰輔氏『周公とその時代』二六一頁以下、參照）。

3 『五經異義』に、公羊說、祭天無尸、左氏說、晉祀夏郊、以董伯爲尸、虞夏傳云、舜入唐郊、以丹朱爲尸、是祭天有尸也、許愼引魯郊禮曰、祝延帝尸、從左氏之說といっている。董伯のことは「晉語」八に見える。「曲禮」孔疏も、天子祭天地・社稷・山川・四方百物及七祀之屬、皆有尸也、故鳧鷖並云公尸、推此而言、諸侯祭社稷・竟內山川、及有采地祭五祀、皆有尸也

といっている。祭天の尸については、林喬蔭（『三禮陳數求義』卷一〇、一葉）・黃以周（『禮書通故』「郊禮通故」卷二、三葉）等が指摘する如く、『周禮』「大祝」（大禋祀、祭示、逆尸）「小祝」（大祭祀、送逆尸）「節服氏」（郊祀、裘冕……、送逆尸）、「晉語」の前揭文、『詩』「既醉」疏引『石渠論』（周公祭天、用太公爲尸）、本文引用の「鳧鷖」鄭箋などを證とすることができる。ただ、孔廣林（陳壽祺、『五經異義疏證』引）は、尸神象也、天無象、何以尸爲、況丹朱之不肖耶、郊之有尸、配帝之尸耳、舜郊嚳、丹朱嚳孫、益知丹朱爲帝嚳之尸、非天尸といっている。つぎに述べる如く、狩野氏も孔氏說に從っているが、無形の天神の祭祀にも尸を立てるところに上代中國祭祀、ひいては宗敎の特異性を認むべきである。殷卜辭中の最も重典と考うべき𩐞祭の對象において、純祖神と自然神的祖神（半祖神）とが全く同格とされるのは、卽ちこの間の消息を示すものといえるであろう。

4 狩野氏「支那古代祭祀の風俗に就きて」『支那學文藪』一一九—一二〇頁。

5 狩野氏、仝上書、一二七頁。

6 孔氏「論社稷」『說文月刊』第二卷第八期。

7 中江氏『中國古代政治思想史』九九—一〇〇頁。かくて、中江氏は「鳧鷖」の公尸は宗廟の尸であり、董伯の尸は黃熊の厲を除かんがため、姒姓の董伯を尸としたものとするが、何れも無理な說明といわねばならぬ。

8 『詩』「既醉」孔疏引（陳立『白虎通疏證』卷一二、一三葉『續經解』本）。

9 前揭書、一〇〇—一〇二頁。

10 本書「中國における祖神崇拜の原初形態」、參照。

11 8の後文。「既醉」「鳧鷖」等の公尸については、毛傳は曾子のこの語に本づき、天子以卿、言諸侯也といい、鄭箋も諸侯有功德者、入爲天子卿・大夫、故云公尸、公君也と說いている。吳樹聲は、或敬之曰皇尸、或靈之曰神保、或尊之曰公尸、皆所謂賓尸也、其義一也といいながらも、傳・箋說に從っている（『詩小學』卷二一、二七葉）。私見は公尸・皇尸ともに、階級稱謂と見るべきでなく、單なる敬稱に過ぎぬものと解する。『詩』「楚茨」の皇尸を毛傳に皇大也と釋するのはそれである。

「祭統」鄭注が、皇君也、言君尸者尊之というのは、『詩』箋とともに從い難い。

12 胡培翬は「祭統」鄭注が、取於同姓之適というのみで、尸の爵について觸れないのを理由として、この何休說と同じくないことを指摘し、「旣醉」鄭箋は單に毛傳を敷衍したに過ぎぬと見ている（『儀禮正義』巻三四、七二葉）。しかし、「祭統」の經文は身分階級的敍述でないから、鄭注が尸爵をいわぬのは當然である。したがって、これを以て鄭・何異說の理由とするのは當らない。

13 尸の同姓であることは、その本質から考えて當然であるが、「旣醉」孔疏に、非其宗廟之祭、則其尸不必同姓といって、『石渠論』の文（3引）をその證としている。天地神の立尸に同姓・異姓を云々するのは無意味であるが、ここでは主祭者を標準と考えたわけである。なお、孫を尸とするというのは、被祭者の孫行に當る者を指すことは明瞭である。しかるに、「曲禮」孔疏は「特牲饋食禮」鄭注、大夫・士以孫之倫爲尸というにより、倫という以上、己孫を用いないものとし、崔靈恩の、大夫用己孫爲尸というをの駁している。しかし、「特牲禮」鄭注は黄以周も指摘する如く（『禮書通故』「肆獻祼通故」巻二一、九葉）、庶孫を用いるばあいを指していうのであるから、孔疏は鄭注を誤解せるものである。

14 狩野氏は尸の特徵として、(1)男女の性を同じくすること、(2)少くとも男尸においては、被祭者の孫列に當ること、(3)尸は卒者の上服を着用することを指摘している（前掲書、一一二頁）。(1)(3)は「士虞禮」記の、男男尸、女女尸、及び尸服卒者之上服とあるのがそれであろうが、(2)の理由については、その見解を明示していない。鄭說と異る意見の如くであるが、詳細を窺知し得ないのは殘念である。また、尸の選定に關して官獻瑤が、宗廟之尸、必以同姓、取其精氣合也、必以孫之倫、昭穆同也、必以適、不敢以賤者、依吾親也、必以無父者、兩無妨其尊也、比欵者、喪祭・吉祭同也、其有不同者、喪祭不筮尸、尚質也、練與大祥亦筮尸、漸而之吉也、吉祭無女尸、喪祭有之、以婦人喪不可以男子爲尸也、吉祭而後同几、有牉合之道焉、陽統陰、陰從陽、斯不同女尸矣（胡培翬、前掲書巻三四、九葉引）と說明しているが、全く倫理的解說に過ぎない。

15 加藤氏『支那古代家族制度研究』五九四頁。

16 『魏書』「高允傳」、允の獻書に當時の風俗が狀貌の類する者を取って尸となしたことを指摘しているのは、正に古意を傳えるものであろう。

17 「士虞」記、男男尸、女女尸の別尸は、これを禫祭以前に限定し、吉祭においては妃は配祭なるを以て男女共尸で男尸であったとするのが通說のようである（胡氏、前掲書巻三三、九葉）が、尸の被祭者肖似の原則からいって狩野氏も指摘する如く、一般吉祭においても別尸と見るべきであろう。なお、陳夢家は『詩』「采蘋」の、誰其尸之、有齊季女、及び『春秋』莊公二三年夏、公如齊觀社の『穀梁傳』に、以是爲尸女也とあるのを證として、齊國の尸が女性なることを主張している（「高禖郊社祖廟通考」『清華學報』第一二巻第三期、四五五頁）が『詩』『穀梁傳』の尸は何れも主と解すべきである—『左傳』襄公二八年に詩を釋した穆叔の語として、季蘭尸之、敬也というのはそれであるから、陳氏說は附會に過ぎない。

18 かく見れば、13に引用した崔靈恩の說は却って古意を得たものというべきである。崔氏はこれを大夫の身分に限定しているが、上述の見地から己孫を尸と爲すのを立尸の一般原則と考うべきである。

19 Hastings : Encyclopaedia of Religion and Ethics, 1908, vol. I, p. 429. さらに Hastings は The idea, of course, depends upon the resemblance of members of the same family in successive generations. It is the basis of the extraordinary theory held by the Arunta tribe in Central Australia regarding conception, and among the northern tribes of the same continent, every new child is believed to be the incarnation or re-incarnation of spirit children left by remote ancestors. という Spencer-Gillen の報告を引用している。

20 Lévy-Bruhl も「多少とも原始的な多くの部族、例えば、ヅグンニ族あるいはバンツー族の多くが極めて關心を寄せている祖先、あるいは家の祖先はその子孫と同じ人間であった」といっている（La mythologie primitive, 1935. 古野・淺見兩氏邦譯『原始神話學』五六頁）のは極めて興味深い。

21 14の官氏說に明かな通り、筮尸は吉祭にのみ行うというのが原則であるが、このことは禮經所見の喪祭の形式が吉祭に比し、

より原始的とも見得るであろう。

22 段氏『說文解字注』第八篇上、七〇葉。なお、尸は屋の尸とは字形異る（本書「屋漏・中霤同源考」、參照）。

23 狩野氏、前掲書、一一五頁。

24 釋文に、屍音尸、本亦作尸といっている。

25 狩野氏、前掲書、一一四頁。

26 秦蕙田も、夫尸暫也、祭則有之、主常也、廟必有主、尸與主皆所以依神、祭旣有尸、廟必有主明矣（前掲書巻一〇九、一二葉）といっている。狩野氏が主を以て喪禮における重の變遷形態と考え、これと尸との關聯を注意している（前掲論文）のは興味深い見解である。

27 董作賓「甲骨文斷代研究的十個標準」（下）『大陸雜誌』第四巻第一〇期、三三二頁、及び文武丁貞人を中心として董氏の誤謬を訂正せる貝塚茂樹・伊藤道治兩氏の「甲骨文斷代研究法の再檢討」『東方學報』第二三册（京都）に據る。ただ、第二期の第二字は屯甲二〇三一により挿入する。第一期の第二字は貞人㱿、第三ー五字は多子族卜辭に屬する。羅振玉は肖・冃を以て省體と見ており（『增訂殷虛書契考釋』巻中、三葉）、唐蘭（『古文字學導論』下册「各文字的歷史的系列」の項）、葉玉森（『殷虛書契前編集釋』巻一、三葉）も同様である。ただ、明義士のみが、在武丁時代或少前、皆作冃、稍後作貝、作肖、末期作肖、金文作肖（召伯敦）、諸家皆以肖爲初子之象形、後乃簡作冃形、其說於字形上、固似可通、然實倒果爲因矣（『柏根氏舊藏甲骨文字』「考釋」四〇頁）といっている。明義士の指摘するところは前掲、貝塚・伊藤兩氏の見解によって訂正されるべきであるが、それはとも角としても、肖・冃・貝などもまた頭髮の形象であるから、これ等を簡形とする羅・唐・葉三氏の見解も誤りとはいい得ないであろう。また、吳其昌はこれ等の象形を以て射侯の形象とし、後に子に譌變したものと見ている（「殷虛書契解詁」『文哲季刊』第三巻第二號、二四五頁）が、何故に射侯が子字に譌變するか、明瞭でない。

28 徐氏『從古堂款識學』巻一六、六葉。

29 本書「俳優起源考」、參照。

30 巛は頭髮、※は臂、人は脛、∨は几（𠘧）である（段注）。

31 「鬼」の原始形象、これと聯關して「異」の本義については10引本書論文に詳述している。

32 鬼頭の大なることについても、全上論文に論じている。

33 郭沫若は傳卣の巽により、唯下从几者、仍爲兩脛、蓋於臂脛之外、有衣形也（『甲骨文字研究』「釋支干」二二葉）といっているが、宗周鐘の前掲字形に徵しても、下の∨は明かに上部と隔離されているのであるから、これを兩臂と見るのは困難である。

34 ここで、「士喪禮」で死體の硬直を防ぐために燕几を用いることが想起されてもよいであろう。また一般的に考えれば、未開社會において神的人間はその足を地に觸れることが禁忌とされる（J. G. Frazer : The Golden Bough, abridged ed., reprinted, 1963, p. 777に、メキシコのザポテク人の大僧正の例を擧げている）によるものと考え得るであろう。かく見れば、前述「曲禮」の抱孫も單に尸の幼少にのみ歸すべきではないであろう。

35 孫詒讓は宗周鐘の前掲字を孳と解しているが、これはその兩旁の8を糸と見るに本づく誤謬であって、この字も召伯𣪘の前掲字と別字ではない。ただ、孫氏も孳を子の假字と見ているから、結論としては誤っていない（『古籀拾遺』中、六葉）。

36 この二字も前一字と同字で葉玉森の引くところである。56、參照。

37 たとえば、劉心源の『奇觚室吉金文述』巻二、一葉。

38 王氏「說俎」下『觀堂集林』巻三、二一—二葉。

39 郭氏『兩周金文辭大系考釋』二九葉。郭說の詳細は『殷周青銅器銘文研究』中の「殷彝中圖形文字之一解」に見えている。なお、郭氏と見解を同じくするものに吳闓生がある。『吉金文錄』巻一、三九葉に、大壬比等上古民族間所用爲標識符記、故數數見之、或著銘於銘首、或署於末、猶後世簽名印押耳、……其義爲何、不可强說者矣といっている。

40 馬氏「讀金器刻詞」巻上、一五葉『學林』第二輯。

41　丁氏「說关」『中央研究院歷史語言研究所集刊』第一本第二分。

42　中島氏『書契淵源』第一帙下、二葉以下。

43　貝塚（小川）氏「殷代金文に見えた圖象文字关に就て」『東方學報』第九册(京都)。白川靜氏もまたこれを多子族集團の標識と見るが、「保」に釋することには贊成せず、卌は表音部分で將率壯盛の義を含むとする（「殷の基礎社會」『立命館文學五十週年記念論文集』二六六頁以下）。同氏は更に、殷器の圖象文字を多子族・多亞族の身分的集團、及びこれ等圖象が示す職能的集團の標識と考える(仝上論文)。

44　このことは白川氏も指摘している（前揭論文、二六九頁）。

45　貝塚氏、前揭論文、七八頁。

46　これは关の類似字形（貝塚氏、前揭論文、七九―八〇頁）についても同樣である。43に引用した白川氏の將壯字義說には贊成し難い。また、同氏のこれ等圖象文字に關する一般的見解に對しても同樣で、寧ろ甲骨文が殷代今文なるに對する殷代古文と見る董作賓の見解（「中國文字的起源」『大陸雜誌』第五卷、第一〇期）を妥當と考える。

47　貝塚氏、前揭論文、一〇七頁。

48　唐蘭、前揭書下編「字形變遷的規律」の項、參照。

49　「異」字と「冀」字との通借についても、本書前揭論文に考察している。

50　丁氏、前揭論文、二三八頁。

51　卜辭の吴について、羅振玉は、古金文中恆見之前人所釋爲子抱孫形者也（『殷虛書契待問篇』卷六、四葉）といっているが、王國維說同樣、迂遠といわねばならぬ。唐蘭『殷虛文字研究』に、「異」科に屬する文字に吴などを出して𩑋と釋している。

52　林氏說は『文源』卷四、李氏說は『金文研究』「釋柎」。

53　孫氏『誠齋甲骨文字』「考釋」一〇葉。

54　容庚『金文編』第八、六葉。孫海波『古文聲系』「之」部、一〇葉。何れも「冀」字としている。

55　孫海波『甲骨文編』「附錄」三〇葉。

56　葉氏『殷虛書契前編集釋』卷六、四九葉に、說文、苗艸生于田者、从艸从田、此正象苗生田中形、卜辭从田之字、每變而作日、……是前二辭之桑苗・𠙵苗及他辭之𡆥苗……羊苗……犬苗……鼠苗、爲苗之六種といっている。また、『殷契鉤沈』には、殷虛卜辭第一千三百四十二版之𠙵上从M、當與丫同、猶𠁩或作𦍌也といっている。

57　本書「釋廟」、參照。

58　葉氏、前揭書、卷四、六〇―六一葉。于省吾はこれに贊成している（「釋兜」『雙劍誃殷契駢枝續編』、四葉）。

59　本書前揭論文に詳說している。前に畏の甶が竹籠であることを述べたが、これは鬼頭の竹籠を示すものである。

60　郭沫若『金文叢考』二六二葉に、文報殆猶詩言神保、楚辭言靈保といっている。

61　王氏「與友人論詩書中成語書」二『觀堂集林』卷一、二九葉。

62　林氏『詩經通解』卷三、五六葉。

63　神保の字義に關しては詩經學者間に異論が多い。毛傳は保を安也とし、馬瑞辰は、保者守也、依也、神之所依爲神保（『毛詩傳箋通釋』卷二一、三五葉）といい、兪樾は師保の保と解している（『群經平議』卷一〇）。貝塚氏も林氏と同樣、保を「附く」の義と見、尸となった子孫に靈魂が憑依すると解している（『中國古代史學の發展』二七二頁）が從い難い。なお、神保の轉語に神明がある。神明の明は通常意味の無い添字と解されているようであるが、『荀子』「禮論」篇に、明器貌而不用とあるから、明器とは神明の義でなく、實際に用いない兒（かたち）だけの器の意である。明と兒とは聲轉の字であって、神明とは神兒―神保の轉聲に過ぎぬ。

64　吳大澂『愙齋集古錄』第一七册、七葉、第二〇册、三葉。

65　葉氏『殷虛書契前編集釋』卷五、四二葉。

66　郭氏『兩周金文辭大系考釋』三〇葉。吳闓生（前揭書卷一、一二葉）徐中舒（「遹敦考釋」『集刊』第三本第二分、二八五頁）等、皆同說である。

67　『周禮』「小祝」注にも、故書祀或作禩、杜子春讀禩爲祀、書亦或爲祀といっている。

68　ここで、卜辭の㞢・御の兩祭に尸の義を認める董作賓の見解について一言しておかねばならぬ。董氏は武丁の子、子漁・子央・子𢦏の三人が父乙（小乙）・兄丁・妣乙（實は河とすべきである）等、先王・先公の㞢祭・御祭などの被祭神となっている辭例の存するところから、これ等三人が尸となったことを認めて、御之義、詩小雅飲御諸友傳進也、箋云、御、侍也、卜辭云御、云㞢（㞢多作有字解）、猶言有事于某、或進侍于某、疑皆爲祭祀之尸といって、「禮器」、殷坐尸、及び前に引用した「曲禮」「曾子問」「祭統」を援引した後、更に、從還些記載裏、可知殷人有尸、而尸之法是以孫爲王父之尸、上面子漁・子史・子𢦏三人、皆是武丁之子、小乙之孫、小乙爲其王父、是皆三人皆可以作父乙之尸了、由此更可以推知云「㞢」、云「御」、必有爲尸之意、而三人者、亦皆武丁之嫡子了（「甲骨文斷代研究例」『慶祝蔡元培先生六十五歲論文集』上册、三八二頁）といい、吳澤もこれに從っている（『中國歷史大系』「中國古代史」五三〇頁）。果してしからば、武丁期における父乙・兄丁・妣乙などの㞢祭・御祭にはこの三人の何れかが尸として參加しなければならぬこととなる。今、㞢祭のみについて見ても（御祭とともに詳細は別稿「卜辭祭祀考」――未刊――に論じている）、この三人の名が見えている例は極めて尠く、寧ろ例外的と見做すべきで、父乙―前一・二五・三、絜五七三背、文錄三一六、柏根八、燕續七六甲、殷契拾綴一九一、南北師友一・四三、屯甲三五二一、屯乙一八八五・一九二〇・一九四一・二二九三、兄丁―簠徵帝一九四、屯甲三〇八三、屯乙五七九七、河―續一・三六・二、三・七・八、絜二七、庫一六八三、殷契拾綴五四、南北師友一・三四、屯乙四二五八・四八二六・五三〇五・五三九三など、皆三人の名を伴わぬ。このばあい、寧ろ㞢祭においてこの三人をして事に當らせたばあいの辭と見た方が妥當であろう。董氏の見解には遽かに贊成し難く、暫く疑問としておく。

69　10引本書論文に詳說している。

追記　孫尸の理由については前に Hastings, Lévy-Bruhl の說を引用したが、J. G. Frazer : The Fear of the Dead in primitive Religion, London, 1933–6 によって、更にその例證を廣めることができた。すなわち、vol. I, 1933, pp. 20, 24, vol. II, p. 4 等に、子供を死者の再生とする例が見えるが、興味深いのは vol. I, p. 67 に見える北 Nigeria 族の死者の孫への再生、p. 109 の同族中の Kwotto 族の祖父の女兒への再生、更に vol. III, 1936, p. 64 の Fiji 諸島の子供にとって、亡父よりは亡祖父の方が關係が緊密なため、より恐怖の對象となる例などである。これ等によって孫尸の理由を再生と見る拙論の補證とすることができよう。

補記

1　饒宗頤は卜辭立尸の辭例として辛丑卜宁貞立尸（乙六六五六）、丁丑卜宁貞、隹冥尸（乙四六六〇）などを擧げる（『殷商貞卜人物通考』上册、二九四頁）が、[illegible]を尸と解してよいか、疑問である。

2　津田左右吉氏は立尸を、目のあたりに祭られるものがいて飲食しなければ承知できないほどに幼稚な心理の現われと解する（『上代支那人の宗教思想』『全集』第二八巻、二二三頁）が、立尸の宗教學的意義を顧慮しない短見というのほかはない。

3　大林太良氏の紹介によれば、Hentze. C. は Die Bedeutung der Inschrift Si tsě sun（析子孫）なる論文において、いわゆる析子孫の形象を、漢代の小兒を抱く人物像や、ニューギニアの子孫を兩手で前手に抱いている祖先象とを比較、頭上に子供をささげているのは、實は前方に抱いているのを平面上に表現する困難のために、このような形をとったのであり、この抱き方は葬儀、元來は祖先崇拜と關係があり「析子孫」三字は子と孫でなく、祖先

と子孫を象徴的に示すのだという（『民族學研究』第二二巻第三・四號、一四〇頁）。析子孫と解することの非は本論に指摘した通りであるが、それにしても尸の本質を知る上に參考すべき見解である。

4　故人の子孫の中への再生誕についてはアンカーマンが指摘している。B. Ankermann : Die Religion der Naturvölker. (C. de la Saussaye : Lehrbuch der Religiongeschichte, I, Tübingen, 1924) 篠田一夫氏邦譯、ソーセイ『宗教史大系』二一頁。死者の子供への再現についてはハートランドも指摘している。Ritual and Belief, Studies in the History of Religion, London, 1914. 中井龍瑞氏邦譯（前半）『原始民族と呪術』六三頁。

5　祖父と孫との同一視については、ミルン『シャム民族誌』牧野巽氏邦譯一三八頁、參照。

周禮大宗伯所見の祖神儀禮

——肆獻祼・饋食考——

一　肆獻祼と饋食との關係

周禮大宗伯に人鬼の享祭として、以肆獻祼享先王、以饋食享先王、以祠春享先王、以禴夏享先王、以嘗秋享先王、以烝冬享先王とある。鄭注に、宗廟之祭有此六享、肆獻祼・饋食在四時之上、則是祫也、禘也といって、肆獻祼を祫、饋食を禘と規定し、その意義については、肆者進所解牲體、謂薦孰時也、獻獻醴、謂薦血腥也、祼之言灌、灌以鬱鬯、謂始獻尸求神時也と述べ、更に肆獻祼の順序については郊特牲の文によって、祭必先灌、乃後薦腥、薦孰、於祫逆言之者、與下共文、明六享俱然、祫言肆獻祼、禘言饋食者、著有黍・稷互相備也と説いている。しかし、肆獻祼及び饋食は鄭注自身明かにする如く、祭祀の方法をいったものであり、そして、下文の四享は四時の享祭の名であるから、これを同範疇の六享に屬させるのは妥當でない。禘・祫の名が周禮に見えないのはとも角として、祫・禘ともに肆獻祼・饋食の二者を兼ね具える者であれば、何故にこの兩者を祫・禘に分屬させる必要があるのか、了解に苦しむ。毛奇齡がこれを非難して、舊儒以肆獻祼爲祫、饋食爲禘、則大不然、禘亦有祼獻・陳牲、吉祫亦有朝踐・饋食、豈可分屬、此由誤解郊特牲饗禘有樂、食嘗無樂、以饗屬祠・禘、食屬烝・嘗、遂倣爲是説、殊不知禘・嘗皆饗食、而春夏物產未盛、以飲爲主、秋冬穀・畜成熟、以食爲主、大禘與吉祫無此義也[1]という如く、清儒にして鄭説を斥ける者尠しとしない。[2] かくて、鄭説は全く空疎の見に過ぎないが、それなら肆獻祼と饋食とは宗廟儀禮の如何なる過程についてい

ったものであるか。

この點に關して一二先人の見解を窺うに、まず吳紱は、肆獻祼者、享先王之降禮、饋食者、享先王之殺禮、以二者統冒於上、而以四時之祭分承於下、肆獻祼・饋食不專一祭、隨所値而當之者也[3]といっている。すなわち、この兩者は、廟享における禮の隆殺を特徵的に表現したものとするのである。江永も吳氏の言を以て前人の未だ發せざるところを發するものと絶讚し、禘・祫大祭也、皆于四時中行之、故司尊彝謂之四時之間祀、如行於春夏、即以禘・祫爲祠・禴、行於秋冬、即以禘・祫爲嘗・烝、非禘・祫則行三祭時、以饋熟爲始耳[4]と敷衍しているが、吳・江二氏の説くところ、一應確實というべきである。[5]

ところが、別に饋食を以て日祭・月祀に當てる説がある。すなわち、曾釗は肆は禘、獻は祫をいったもの、饋食は即ち國語の日祭・月祀であるとして、漢舊儀及び譙周の禮祭集志を以て説明している。[6] 林喬蔭は更に一歩を進めて肆獻祼は日祭のこと、饋食は月祭のことと論じている。[7] 思うに、日祭・月祀の説は祭法及び周語・楚語[8]のほか、五經異義引の古春秋左氏説などに見えるが、黃以周はこれを根據づけるに玉藻を以てしている。[9] しかし、陳祥道・秦蕙田・金鶚・孫詒讓[10]などは悉くその信ずべからざることを明かにしている。黃氏のよる玉藻の文に到っては廟享についていったものではないから、餕を祭の餘と解するのは曲解といわねばならぬ。黃氏は朝廟を朝享と混同するによるものであるが、そもそも月祭説そのものが朝廟の説に本づくものである。朝廟とは春秋文公六年に、閏月不告月、猶朝于廟とあるのを指す。その公羊傳に、蓋以告朔禮大、朝廟禮小、文公廢其大、而行其小、故譏之也とある。これによれば、朝廟は禮の小なるもので祭祀ではない。しかるに、鄭玄は論語に注して、人君毎月告朔有祭、謂之朝享といい、司尊彝に、朝廟謂朝受政於廟と注して、前掲春秋經文を引用している。一方、朝享即ち告祭と朝廟との區別すべきことは金鶚の指摘によって明瞭である。前掲の公羊説はその一證、朝享には祼に虎彝・蜼彝を用い、朝踐には兩大尊を、再

獻には兩山尊を用いる、その禮甚だ大であり、朝廟の及ぶところでないのはその二證、更に朝享は毎月行うもので、四時の間祀というを得ない。朝享とは諸侯會同し、天子これを率いて先王を祀るのをいうのであり、朝廟とは遙かに同じからざるものである。朝廟に供するところは薦と相似てはいるが、祭とは異る。かくて、朝廟は時享とは固より、告朔に比べても更に殺禮と稱すべきであって、これを月祀というを得ない。[11] そこで、日祭・月祀を以て饋食を解する黃氏説は、その前提が朝廟と朝享との混同に立つ以上、誤謬というのほかはない。

なお、また別に饋食を薦禮と見るものに朱子のほか、方苞・莊有可[12]があり、孫詒讓[13]も薦また享となし得ることを指摘している。思うに、饋食が饋熟に始まる殺禮であって、肆獻祼の正禮でないことは勿論であるが、薦新を以て饋食に當てるのはまた是でない。一般的にいって、薦新は公羊傳にいう如く牲なき祭祀であり、饋食の特牲あるいは少牢を以てするのとは全く別範疇に屬する。薦新は原則的には不定期のものであり、かつ牲・尸を具えない[14]から、宗廟の正祭とは全くその目的を異にする。薦新が祖考に對する獻物であるが故にこれを享と見る孫氏の説は、固より全然誤謬とはいえないであろうが、[15] これを直ちに饋食即薦新の理由とするのは見當はずれといわざるを得ない。肆獻祼・饋食が享であるのは勿論であるが、それは廟祭の方式を規定せるもので、祠・禴・嘗・烝の四時享とは同一概念でない。既夕禮の、朔月若薦新、不饋于下室の鄭注に、以其殷奠有黍稷也ということから、薦新無尸の厭を饋食と通稱する證と考える孫氏の見解には、既夕禮という特殊儀禮で通常の廟享でないことを考慮に入れない缺陷が存する。また、大戴禮の大夫・士禮を以て大宗伯の饋食を解するのは、後者が原則的に天子の禮を規定したものであることを忘れたもので、精緻な孫氏の論とも考えられない。これを要するに、饋食と薦新とは同一視すべきでない。

以上、饋食が日祭・月祀または薦新でないことを明かにしたが、しからば、饋食の本義は結局如何というに、蓋し、廟享の饋熟に始まるのを肆獻祼と對照的に述べ、特にその黍・稷あるを示したものと見られる。萬斯大が、特牲・少

牢二禮、不曰祭、而曰饋食者、祭以粢盛爲重也[16]というのは卽ちそれである。ただ饋食に黍・稷ありという所以は黍・稷を以て重しとするというのみで、牲を伴わないわけではない。黄以周が、案經名特牲饋食禮、特牲明有牢、饋食明有黍稷也、篇內正祭之體、舉肺・脊授尸、與舉肺・脊加肵、相爲終始爾、黍與反黍相爲終始、明其禮以是爲重也、注云、自孰始曰饋食、謂饋食禮起于此、非饋食卽薦孰[17]というのは卽ちそれである。また、孫詒讓が、竊謂、此云肆獻祼者、亦兼有饋食、此統含祫禘及時祭也、云饋食者、則唯自饋孰始、特牲饋食禮注云、祭祀自孰始曰饋食、饋食者食道也、士虞禮云、特豕饋食、注云、饋猶歸也、少牢饋食禮爲大夫・士祭禮、皆三獻、因以饋熟爲始、謂之饋食、若爲天子・諸侯、亦當有大牢饋食禮云々[18]といっているのは、饋食の本義を說いて餘ありというべきである。

二　肆

肆獻祼と饋食との關係上述の如しとして、これ等の各〻について、その意義を檢討しなければならぬ。ここで、肆獻祼三者間における先後關係が問題となるが、これは後に讓ることとする。肆に「剔」「陳」の二義が存することは既に檢討したところである。[19]よって、ここでは廟享系列における肆の地位を明確にすれば足りる。

肆に剔・陳の二義の存することは、固よりその通りであるが、肆獻祼の肆は鄭注にもいう如く、犧牲の解體であるから「陳」でなく「剔」の義と見るべきことは明瞭である。[20]禮經の肆解に二種ある。豚解と體解とがそれである。士虞記鄭注に、豚解、解前後脛脊・脅而已、孰乃體解、升於鼎也、凡豚解者爲七體、體解者爲二十一體といっている。これによれば、豚解は薦腥の際、體解は薦熟の際に行われるものである。[21]ただ、禮運、薦其血・毛、腥其俎、孰其殽の注には、腥其俎、謂豚解而腥之、及血・毛、皆所以法於大古也、孰其殽、謂體解而爛之、此以下皆所以法於中古也といっている。さすれば、孰其殽は薦爓を指し、薦熟をいうものでないこととなり、鄭注相互間に矛盾を生ずる。何となれば、孔疏にも、以湯爓之、不全孰、次于腥而薦之という如く、薦爓と薦熟とは別個の儀節であるからである。

今、この問題は後に讓り、周禮の肆解に關する鄭說を見るに、小子の注には羊肆を以て豚解に屬し、典瑞、祼圭以肆先王の注には、肆解牲體以祭といっているに過ぎぬ。しかし、要するに單に肆解といえば、兩解を含むものと解すべきである。[22]ところで、大宗伯の肆を以て薦孰の時とするのは、鄭玄が肆獻祼を逆言と見るために、獻後の肆であれば二祼後三獻前の薦腥としては理に合わず、よって四獻後の薦熟と解するのである。換言すれば、專ら體解に屬させるのである。賈疏が肆解爲二十一體というのが卽ちそれである。[23]しかし、前にも注意した如く、このばあいの肆は廟享の方法的特徵を述べたもので、必ずしも獻・祼の後節と見るべきでないから、これを體解とのみ解するのは妥當でない。

この點に關する先人の見解を一二窺うに、任啓運はまず肆をいうのは、薦血腥と薦孰と相對するものとする。[24]また、黄以周も郊特牲に示す用牲法、毛・血・腥・肆・爓・腍の六節のうち腥・肆を以て一類と見、凡そ肆は皆薦腥に屬するものと考えている。[25]さらに、孫詒讓は肆を豚解・體解の通名と見、必ずしも體解にのみ屬させるべきでないとし、併せて任・黄氏說をも容認している。思うに、肆は元來朝踐における薦肆のみであったのが、後に後述の如き儀禮の二重性から豚・體二解を包含するに到ったものと見るべきで、鄭玄が薦腥・薦孰の二節に分けるのは、卽ち後代の變遷した儀禮形態に本づくものであり、黄氏が腥・肆を一類として爓・腍と相對させるのは妥當な見解である。したがって、前引禮運鄭注が孰其殽を體解と見るのは非で、黄氏も指摘する如く、[26]薦爓には豚解を用いないものと解すべきである。

これを要するに、肆とは祭祀における犧牲の解體を意味するもので、本來朝踐の薦肆を指すのであるが、後には薦腥の際の豚解及び薦孰の體解を包括するに到ったものと思われる。

三　獻

獻については、鄭注に薦血腥の時[27]を指すものと見ている。賈疏には更に敷衍して、此是朝踐節、當二灌後、王出迎牲、祝延尸出戶、坐於堂上南面、迎牲入、豚解而腥之、薦於神坐、以玉爵酌醴齊、以獻尸、后亦以玉爵酌醴齊、以獻尸、故謂薦腥也といっている。鄭玄は肆獻祼を逆言せるものと見るから、獻醴を單に薦血腥の時、卽ち朝踐・三獻・四獻の節と見るわけであるが、一般には朝踐・饋獻・朝獻・再獻などを通稱するものと考えるべきである。[28]

さて、獻の意義については、說文に、宗廟犬、名羹獻、犬肥者以獻、从犬鬳聲といっている。この意味は段注にも敷衍する如く、獻は元來宗廟に奉獻する犬であるが、引申して進獻の義となるというのである。原義の說明としては、これでも一應は通ずる。しかし、私は獻の獻醴の義は別に存すると考えるが、それは獻醴に犧尊を用いることから推定される。以下、このことについて考察を進めることとする。

司尊彝に獻醴の具體的記述として春祠・夏禴の朝踐に兩獻尊を、その再獻に兩象尊を、秋嘗・冬烝には朝獻に兩著尊を、饋獻に兩壺尊を、四時の間祀と追享・朝享とには、朝踐に兩大尊を、その再獻には兩山尊を用いることを規定している。これによれば、獻尊は數種の尊中の一に過ぎない。しかしながら、獻が尊の名となっていることから見れば、獻の意義は獻尊の語に本づくと考えても、敢て誤りとはいえないであろう。しかして、獻尊は注家の明かにする如く犧尊である。そこで、犧尊の如何なるものかを考察すれば、同時に獻の原義をも明かにすることができる。まず、司尊彝先鄭注は、獻讀爲犧、犧尊、飾以翡翠、象尊以象鳳皇といい、或說を引いて、以象骨飾尊、明堂位曰、犧象周尊也、春秋傳曰、犧象不出門と附加している。明堂位のほか、禮器及び詩魯頌・左傳・周語などは、並びに犧に作る。明堂位孔疏引の鄭志には張逸に答えて、犧尊あるいは「獻」字に作るのは齊人の聲の誤りとしている。[29]かく見れば、獻は假借字で犧を以て本字とすべきことが判る。しからば、犧とは如何なる意味であるか。

これについて、鄭衆は前引の如く翡翠を以て飾ると見、鄭玄も明堂位に注して沙羽を以て畫飾を爲すものとしている。その孔疏引鄭志には、犧讀如沙、沙鳳皇也、刻畫鳳皇之像於尊、婆娑然といっているから先鄭と微しく異るが、要するに鳥飾を有する尊と見るのである。今、假りにこれを(1)鳥毛說とすれば、別に牛形あるいは牛の畫飾ある尊と見る(2)牛象說があり、更に(3)犧を「疏」字と解する說、(4)犧を「戲」(摩莎の義)と見る說がある。(1)をとるものに淸朝學者の大多數がある。今、その一例として段玉裁の說を擧げると、段氏は獻・犧・沙の通假を明かにした後、曲禮、天子以犧牛、鄭君云、犧純毛也、牧人、祭祀共其犧牲、鄭君云、犧牲毛羽完具也、引左傳雄雞斷尾憚犧爲證、是則犧字本義、謂鳥獸毛羽純完婆娑然者、故以之刻尊、號曰犧尊、先鄭云翡翠、後鄭云鳳皇、其意一也、說文牛部犧字下云、賈侍中說、此非古字、於此知、古犧牲・犧尊字皆祇作羲、不從牛、毛公時詩作羲尊、故毛於其同音得其義、訓惟有沙飾、此乃周・秦相傳古訓、王肅・劉杳不知此、乃云、犧・象二尊形如牛象、眞妄說耳、云々と論ずる。[30]段氏は要するに、犧尊は羲尊に作るべきで、牛に從うの故を以て牛象と見るべきでなく、その本義は鳥獸羽毛の婆娑然たるをいうと解するのである。また、皮錫瑞の如きもほぼ同說を持している。[31]これに反して、(2)說をとるものに王肅禮記注・阮諶禮圖[32]・周語韋昭注・莊子馬蹄篇釋文引司馬彪注・梁書劉杳傳などがある。ただし、王肅が牛形の尊と見るのに對し、阮諶などは牛の畫飾あるものとする點が異る。また、(3)說は王念孫の述べるところであるが、[33]その論據は莊子天地篇・淮南子俶眞訓高誘注・明堂位「周獻豆」鄭注で、犧尊とは衆物を刻鏤せる尊であり、これを牛飾とするのは、犧の牛に從うに本づく望文生義と見る。既に犧を一般的に疏鏤の義とする以上、牛象としないと同時に鳳皇とも

限定しないのである。(4)は韋昭及びこれに從う呉樹聲の説である。易繫辭の宓犧氏の字を釋文引の孟京易には戲に作り、韋昭の辨釋名に、釋名、廩犧、犧戲也、廩養之也、辨云、充六牲取其毛者、別養之以奉祭祀、純色者故名犧、犧希也といっている。呉樹聲もこれに從って犧を以て後世の形聲字とし、犧牲享食を以てその本義と見ている。[34] これとは若干所説を異にするが、孫詒讓も詩甫田・左傳昭公二一年（段氏所引）の語によって犧を牲の總名とし、六畜之所公共、尊者謂之犧といって、周禮六尊・六彝の名が多く鳥獸の名に取ることを指摘している。[35]

以上、犧尊に關する四説を擧げたが、(1)(3)(4)が犧を假借字と見るのに對して、(2)はこれを本字と解するのである。段玉裁は王肅の擧げる子尾送女の器を以て信ずべからずとし、孫詒讓も博古圖の犧尊を以て王説に本づく僞器と見做している。さらに、皮錫瑞も莊子・淮南子、皆犧尊を以て木製にして土中に埋藏可能な銅器でないといっているが、[36] 殷周青銅器中、犧尊あるいは牛尊と稱するものの悉くが僞器とは斷定できないであろう。鄒安が犧尊に補記して象形甚だ古く、三代古籀の遺を補うに足るといい、呉大澂が犧尊「亞」字を伴うを擧げる如きその例であり、西清古鑑には周犧尊十五器を著錄している。[37] 勿論、これ等の尊の中には凫尊・鳩尊・鳳紋尊・鴟鴞尊・雞尊などのほか、鳥獸を表象せるものも多數存するが、これによって犧尊の僞器なるを斷定することはできない。かく見て來ると、王説などまた必ずしも妄説とすることはできない。呉樹聲も王説を以て由るところありとしているが、[38] ただその韋昭の戲字廩養説をとり、犧尊の象徵的意義を説くのは、餘りに倫理的な解釋といわねばならぬ。[39] 青銅器にはなお犧匜・犧觚・犧鼎・犧爵、あるいは犧耳を象徵する犧耳尊・犧耳彝・犧耳罍、更に犧首を示す犧首戈盉・犧首匜・犧首杯・犧首盉・犧首壺・犧首甗・犧首罍・犧首鼎などが數多く散見するところから見ても、王肅・阮諶説の無根據に非ざることが判るであろう。以上のほかにも、彝器中にはなお鳥獸の形象を象徵したものが多く、金文學者によって各〻その形状により、鳥・虎・鹿・雉・獸などの名稱が冠せられている。これ等の中には固より司尊彝の六尊・六彝により推定的に

命名されたものもあろうが、彝器の形状に徵すれば、必ずしも無稽の命名とも考えられない。[40] そこで、犧尊を以て牛飾または牛刻の尊と解するのは、傳來の古器物に照して決して妄説とすることはできないのであって、王念孫・孫詒讓などの非難は必ずしも當を得たものではない。しかし、前述の如く、尊の中には鳥の畫飾あるものもあるから、この點からは鄭説もまた全然斥けるわけにはゆかない。ただ、段氏などは犧・沙（娑）の音通假を説くが、[41] たとい互通の字とはしても、鳥毛の婆娑然を以て犧尊名稱の理由とするのは、如何にも牽强な解で、直截というを得ない。また、王念孫が疏刻の義というのは、しからば他の彝器にも數多の疏刻あるものが存するのに何故尊のばあいのみに犧尊と稱するか、了解に苦しむ。

上記の見地から、犧尊はこれを犧牛の飾ある、あるいは犧牛の形状をした尊と解すべきで、前掲四説中(2)を以て最も妥當と考える。孫詒讓も指摘する如く、詩や左傳においては犧が牲の總名として用いられており、説文にも宗廟の牲としているが、大牢・少牢の字が牛に從うところを以て見るも、周代に牛を以て牲の代稱としたことが推定できる。しかして、この意味から牛に從う「犧」字が孳乳したと考えてさし支えないであろう。[42] 尤も、前引の如く、説文引賈逵説は犧を以て古字に非ずと見ており、段玉裁もこれによって毛詩は本來義尊に作るとしている。犧が義よりの孳乳字であることは勿論であるが、二字通用である以上、これによって義尊が牛と無關係とすることはできない。蓋し、賈氏説は犧尊鳥飾説を前提とするものであろう。果してしからば、その從い難いことはいうまでもない。

これを要するに、肆・獻・祼の獻は犧を以て本とすべく、しかして犧は犧尊の義に解すべきであり、犧尊とは牛飾あるいは牛刻の尊である。獻尊が卽ち犧尊であるのを考えると、犧尊のかかる意義は、獻の原義が那邊に存するかを示唆するものといえよう。儀禮過程における獻は固より獻醴の義であるが、[43] 獻卽犧、犧卽犧牲であることを思うと、獻醴もまた肆牲とその原始義を同じくするものである。この結論に誤りなければ、獻醴は卽ち本來肆牲と同目的であ

って、用牲より分化せる別形態といえるであろう。禮經に見える封建的儀禮の様式はかなり複雜であるが、要するに肆牲と獻醴との二軸を中心として展開せるものと見得るであろう。[44] 儀禮次序の各段階卽ち通常「節」と稱せられるものがこの二者を標準として命名されているのは、[45] 卽ちこの間の消息を示すものであるが、兩者がまたその原義・目的を同じくするということは、古代儀禮の根本義が供犧にほかならぬことを示す何よりの證左といえるであろう。

四　祼

大宗伯の祼については、司尊彝に具體的に、春祠・夏禴、祼用雞彝・鳥彝・雉彝、皆有舟とある。これによれば、春夏の時享のみに祼を用いるが如くであるが、賈疏にも注意する通り、秋冬の時享及び禘・祫など一般の廟享にも行われることは勿論である。祼の意義はその鄭注に、祼謂以圭瓚酌鬱鬯、始獻尸也と説いて獻と解している。禮器鄭注に、祼獻也といい、左傳定公十年に、尊以祼神というのは、何れも祼・獻同義の證といえるであろう。[46] 朱駿聲も肆・獻をともに祼の一節と見ているが、[47] 少くとも文字起源的には兩者必ずしも同じくない。よって更に、進んで祼の字義について考察を試みることとする。

大宗伯鄭注には、祼之言灌、灌以鬱鬯、謂始獻尸求神之時也といっており、上記司尊彝注のほか、小宰・玉人注もまた同様であるが、灌を以て解するのは同音の字を用いたに過ぎぬ。説文に、祼灌祭也、从示果聲というのも同様である。玉人注にはあるいは淉により、また單に果によることを述べているが、文獻には灌を用いることはあっても、淉とするものは見えないようである。今、暫らく他の文獻を檢するに、まず洛誥に、王入太室祼、詩文王に、祼將于京、厥作祼將の如く、專ら祼を用いている。周禮においては、小宰・大宗伯・小宗伯・肆師・鬱人・鬯人・司尊彝・

典瑞・大行人・玉人などにおいて、祼・果雜出している。また、禮記にあっては郊特牲に灌を用いている。しかし、上引のほかに、左傳・國語などは皆祼を用いて、灌は一見せず、禮記・論語に到って始めて灌が見えるに過ぎない。これによって、祼を以て灌の古字とすべきことが判るが、一方祼が示と果との合成文字であるのを考えれば、祼の古字は果に作るべきものと斷ぜざるを得ない。大行人鄭注に、故書祼作果というのは卽ちそれである。

さて、祼の本義とその變遷とについては、王國維と林泰輔氏との間に論爭がある。今一應これを概觀すると、王氏によれば、祼の殷周古文に示に從うものなく、果木の果を借用している。周禮故書の果は卽ち最初の假借であって、祼は果より孳乳せるものである。灌は論語・戴記に始見するが、果して先秦以前の字であるか、あるいは漢人が詁訓を以て本字に代えたのか、疑問である。さらに、聲韻の面からも段玉裁の指摘する如く、二字別音である。結局、祼・灌は字形・字音ともに別字であるが、しからば祼の本義は如何というに、先秦以前の祼には、必ずしも灌地の意義はない。詩・周禮・左傳・士冠禮・祭統などに見える灌は、皆灌人あるいは灌尸の意であって灌地の義はなく、郊特牲に到って始めて灌地のことが見えるが、この灌地たるや、實は祼中の一節に過ぎない。凡そ、酒醴を獻ずるものも皆祼中の一事であり、祼は獻尸を以て重しとするもので、尸の祭酒を重しとするものではない。そこで、祼の本義は祼尸であって灌地ではない。典瑞注に爵行曰祼といい、禮器注に祼獻也というのは、卽ち祼と灌地との不同の證である。王氏はかく祼の本義を規定した後、更に祼禮は單に神に對してのみ用いるのでなくて、周禮・禮記の賓客贊祼の語が示す如く賓客にも用いることから見て、その目的は單に降神のみならず、歆神の意味をも含むと考え、更に卜辭の用牲が常に尞を先にして卯・貍・沈を後にすること、また洛誥の、王賓殺禋咸格、王入太室祼の次序が大宗伯の肆獻祼の語と合することから、先燎後祼を以て周初の禮、郊特牲の既灌迎牲を後起の禮としている。[48]

この王氏の先燎後祼説に對し、林泰輔氏は郊特牲・祭統・大宗伯などの鄭注により、既灌迎牲を以て通禮とする傳

統的解説に従っている。そこで、祼の意義についても、その「示」に従うところから神に用いるがその本義で、賓客に用いるのは轉義とされる。また、説文にも祼を灌祭としているから、灌地降神がその本義であり、歆神はその轉義である。結局、灌地降神が祼の第一義、歆神は第二義、祼賓客は第三義と考えられる。[49] かくて、祼の本義、その廟享による次序、ともに王氏と全然見解を異にするのである。

思うに、林氏の立論が結局、傳統的通説の範圍を出ないのに對し、王氏の所論は溯源的に尙書・卜辭に根據を置く點において傾聽すべきものが多い。ただ、王氏が祼の原初形態を灌地降神と見ず、祼尸・祼人（賓客）とするのは、祼を獻と解する立場からは當然の歸結かも知れないが、祼神または祼尸と祼人との間には一應段階的區別を設くべきであろう。一般に、饗宴の始源が神に對する供犧にある宗教的原則からいえば、歆神より祼賓客に轉じたものと考うべきである。尤も、卜辭・尙書の王賓の語が示す如く、神もまた王の賓客とされているわけであるが、人の賓客に對する祼は神に對するのと對象的には一應區別するのが妥當と考える。この點、林氏の見解にも贊成すべき點を見出すのであるが、ただ、氏が祼の最原義を灌地降神とするのは、王氏も指摘する如く、灌地の字面が禮書として後出の郊特牲[50]に始見することからいって從い難い。林氏は祼を灌祭とする説文の解を根據として、それが神に對する意義であることから、漠然と灌地降神をその本義とするが、祼と灌との文字學的區別に關しては、王氏の緻密な檢討に見るべきものが多い。林氏は「祼」字の示の義を强調するが、これは「申」より「神」が、「土」から「社」が孳乳するのと同軌で、後起文字による説明である。とはいえ、王氏が小宰・大宗伯・小宗伯・肆師・鬱人・大行人や郊特牲に見える賓客贊祼に本づいて、祼人の原義を强調するのは、その依存文獻の信憑性を考慮すれば、一概に確實とは斷じ得られないであろう。卜辭用牲中に燎が先言されていることは事實であるが、祼に該當する鬯と燎との直接連言の例が示されてないのは直證とはいえない。これを要するに、王・林二氏互いに長短相補って祼の義完きを知る。すなわち、祼には三義が存する。(1)最原義としての祼神・祼尸、(2)その轉義としての祼人（賓客）、(3)灌地降神がそれである。洛誥[51]・大宗伯は(1)に、小宰・小宗伯などは(2)に、郊特牲は(3)に、それぞれ屬する。(1)(2)と(3)との差異を文字の上から示せば、祼と灌との相違となる。ただ、この二字の形・音上の相違は段・王二氏の指摘する通りであるが、これを聲通假の二字と見るのも、絶對に誤りであるとは斷じ得られないであろう。[52] 灌地降神の義の生ずる所以は、その用いる鬱鬯が香酒であるために、これが周人尙臭説、ひいては陰陽説に本づく後代的解釋と結合したものと考えられる。郊特牲に殷人尙聲と周人尙臭とを對照させているが、かくの如きは漢代禮家が禮の諸要素を時代的に排列して、その矛盾を彌縫せんとする常套手段に過ぎず、根據ある説とも考えられない。[53]

灌地と祼尸とは、注疏がこれを混同するばあいが多い。大宗伯賈疏に、鄭注が、灌以鬱鬯、始獻尸求神時也というのを灌地降神の義とするのは卽ちそれである。[54] 鄭注は初獻・二獻の節をいったものである。金鶚は天神・地示にのみ求神の禮を否定し、祖神に對する求神はこれを肯定する[55]のであるが、その援據するところは郊特牲であって、王氏の所謂る後起の禮である。よって、廟享における祼を灌地降神の禮と見るのは、卜辭などにも見えないところで、周代以後の制度と考えられる。[56] 廟享求神の禮は大司樂の奏樂がこれに該當する。賈疏のほか、論語八佾皇疏も郊特牲・祭統の二鄭注によって、案鄭二注、或神或尸、故解者或云、灌神是灌地之禮、灌尸是灌人之禮、而鄭注尙書大傳卽云、灌是灌尸、尸得獻乃祭酒、以灌地也といっている。大宗伯・司尊彝兩鄭注が獻尸をいうのは祭統・尙書大傳二注と同じであり、そして禮運孔疏引崔靈恩説・洛誥孔疏並びに同じである。これ等が皆灌地と獻尸とを同一視するのに對して、皇疏引或説が灌地と灌人とを區別しているのは、灌神を灌地と見ることには從い難いとしても、一應注意に値いする。また、論語八佾集解の僞孔安國説、周易集解引馬融易注、ともに灌地降神として、獻尸としないのは却って妥當である。王鳴盛も洛誥の祼を獻尸と解する孔疏に賛し、祼に二ありとして郊特牲・八佾を以って灌地降神、祭統・司尊彝を以て獻尸の祼と見るが[57]、皇疏引或説と一致するものである。これを要するに、灌地降神と祼尸とは峻別すべきである。しかして、祼尸の義の祼は獻と同義の歆神の義であって、祼は卽ち歆神の始めと見るべきである。[58]

しからば、祼と獻とは全く同義であるかというのに、冒頭に述べた如く形式的にはとも角、内容的には異る。天子宗廟が七獻であるのは前に觸れたが、實は七獻の前に二祼が存するのであって、九獻説はこの兩者を併合せるものである。祼（灌）と獻との區別については、金鶚の詳細に考證するところである。すなわち、(1)獻は五齊を用い、灌は鬱鬯を用いる、(2)獻は玉爵を以てし、灌は玉瓚大圭を用いる、(3)獻は堂の前においてし、灌は大室においてする、(4)獻には俎を具えるが、灌時にはまだ牲を迎えないから俎を具えぬ、(5)獻は尸が必ず飲むが、灌鬯は灌地であるから尸は飲まぬ、(6)灌の目的は求神であり獻神ではない。[59] すなわち、兩者はその内容・場所・方法・目的を異にするものである。金氏は宗廟の祼を以て灌地求神と解するから、(5)(6)の結論を得るのであるが、一方においては祼と獻との類似性から、對文別、散文通の常套手段に訴えている。この二條を除く他の四條は概ね從うべきである。結局、祼と獻とは目的を同じくする廟享中の二儀節に過ぎない。

かくて、祼の原始義は灌地求神でなくして祼神であり、歆神であって、玉瓚を以て鬱鬯を汲み、尸に獻ずる祼尸でもある。そして、獻尸の意味から轉じて祼人（賓客）の義を附帶的に有することとなり、更に祼・灌の類似音によって灌の義を生じ、一方陰陽説の影響を受けて、灌地求神（降神）の義に轉ずるに到ったものである。[60] しかして、肆・獻と祼との祭禮における先後については、周初にあっては洛誥が示す如く、祼は肆・獻の後にあったものが、後に灌地求神の義となるに及んで、所謂る七灌前の二祼を意味するに到ったものと考えられる。また、天・地神の祭祀に祼を用いる理由について、小宰鄭注に、唯人道宗廟有祼、天地大神至尊不祼、莫稱焉といっているが[61]、固より漢代的抽象論で取るに足りない。祼を專ら灌地降神と解すればこそ、かかる解釋が可能なわけで、祼の祼神（尸）の原義よりいえば、天・地の祭祀にも祼を用いたことが推定される。天・地の祭祀においても、尸が立てられたことは疑いを容れないことである。[62] 玉人に山川の巡狩に灌を用いることをいうのはその殘滓と見得るであろう。[63]

五　廟享儀禮の順序

以上、大宗伯所見の肆獻祼と饋食との關係及びその意義について考察した。冒頭に引いた如く、鄭注は肆・獻・祼を逆言したものと見る。司尊彝の時享・追享・朝享など、皆祼・獻を以て述べている。これを逆言したものというわけであるが、祼の祼尸の義を以て見れば、必ずしも獻に先んずるものと見る必要はないであろう。天子宗廟禮の缺佚せる今日、三者の次序を決定するのは困難であるが、蓋し大宗伯のこの文は既論の如く、肆獻祼と饋食とを區別したに止まり、三者逆言と見るべきではない。孫詒讓が、經言肆獻祼、以別於饋食耳、本非逆言[64]というのは卽ちそれである。ただ、黄以周などはこれを逆言と見て、王制の天子犆礿、諸侯礿犆の倒文や士冠禮、爵弁の纁裳・純衣の裳・衣倒言と比較する。[65] しかし、王制についていえば、毛奇齡がいう如く[66]、諸侯を天子に對比していった修辭上の倒言と見るべきで、これを肆獻祼と比較するのは當らない。また、士冠禮については鄭注が、欲令下近緇、明衣與帶同色[67]と述べている如く、意義の連絡上の倒言に過ぎない。よって見れば、黄氏の比較は根據なきものであり、三者逆言とする以上、他に本質的理由が存すべきであるが、黄氏はこれを指摘していない。[68]

廟享儀禮は士に關するもののみが特牲・少牢饋食禮として殘存していて、前述の如く、天子・諸侯禮の内容は固より分明を缺くが、周禮・禮記などに散見する逸禮を綜合すれば、その面目を髣髴することができる。[69] これによって考えれば、その禮節の大綱は大宗伯の肆獻祼及び饋食に盡されているものの如くである。郊特牲・祭義などには比較的

これ等に關する記述が多いが、既に漢代的經學觀念の洗禮を受けている。この點を除外すれば、ほぼ廟享の古禮を傳えるものと考えていいであろう。[70] そこで、今これ等を綜合し、犧牲の處理を中心に廟享の次序を檢討すると、ほぼ朝事[71]と饋食[72]とに大別できる。[73] 禮器の血・腥・爓・孰あるいは黄以周の所謂る六節——毛・血・腥・肆・爓・腍——を以ていえば、朝事は爓までを包括し、饋食は孰（腍）に該當する。しかして、朝事の五節を約言すれば、血・腥・爓の三節となるから、孰を合せて廟享の禮は結局四節と見ることができる。血は即ち血祭であるが、實は薦血とともに膟膋燔燎を含む。

血祭の宗教的意義については、別論すべき問題であるが、[74] 膟膋の意義に關して一言すれば、文獻のこれに及べるものにまず詩の信南山がある。享于祖考、執其鸞刀、以啓其毛、取其血膋というのがそれである。つぎに、祭義に、鸞刀以刲、取膟膋、乃退の語が見える。これによれば、まず鸞刀を取って牲體を割き、その血と膟とを取る儀禮の存したことが判る。祭義孔疏に、祭有三節、此一節竟、故退といっているが、三節とは燔燎と再燔燎とを合稱するのである。すなわち、祭義に、燔燎羶薌、見以蕭光、以報氣也とあり、郊特牲に、取膟膋燔燎、……報陽也とあり、同篇、詔祝於室の下の鄭注に取牲膟膋、燎于爐炭、洗肝于鬱鬯而燔之、入以詔神於室というのが一燔燎であり、また同篇に、蕭合黍・稷、臭陽達於牆屋、故既奠、然後焫蕭合羶薌というのが再燔燎である。鄭注によれば、前者は朝踐の時、後者は饋孰の際である。孔疏がこれを再燔燎とするのは、鄭注が饋食の焫蕭とするのに本づくものである。[75] しかし、郊特牲の焫蕭を以て饋孰とする鄭注の非は既に諸儒の非とするところである。[76] 文獻に本づく限り、焫蕭はただ朝踐にのみ限定すべきこと、諸儒の說く通りである。このばあい、郊特牲いうところの黍・稷が孰に非ざる生のものであるのは勿論であるが、祭義の黍・稷も燔燎合蕭の用に備えるもので、饋孰の黍・稷でないことは林喬蔭の指摘する通りである。[77] とはいえ、後論の如く、元來この燔燎は動物脂肪のみであったのが、後に植物黍・稷をも加えるに到ったものと考えられ、かかる動物犧牲中心と植物を主とする供進との儀禮の二重性からいえば、孔疏の再燔燎說も全然捨てるべきではない。燔燎を朝踐に限るのは周人尚臭、換言すれば求神說に本づくもの、秦蕙田[78]の論の如きそれである。元來、脂肪の供犧は血のそれとともに一般的のものであって、必ずしもこれを求神の目的とのみ解すべきではない。これが求神と考えられるに到ったのは、倫理的解釋による燔燎の轉義によるものである。鄭玄が羶を馨と改めるのは、この轉義に本づく改字であって、諸儒のいう通り、字の如く羶は即ち脂膏であり、薌は即ち黍・稷である。

かく、膟膋燔燎は朝踐の際に限るべきであるが、進んで膟膋の意義について述べると、まず詩鄭箋には、膋脂膏也、血以告殺、膋以升臭といっている。詩の本文には血膋とあって膟膋といわぬから、鄭箋はかく血・膋二物と解するのであろうが、祭義の注には膟膋を血與腸間脂として血を以て膟を釋している。一方、郊特牲注には膟膋を以て單に腸間の脂と解している。說文を見ると「䏿」字下に、血祭也、从肉帥聲[79]といい、膟はこれと同字と見る。また「膫」字を、牛腸脂也、从肉尞聲、詩曰、取其血膫と解し、膋膫、或从勞省聲と說いて兩字一字と見ている。說文が膟を血祭と解するのは、鄭氏が血を以て膟に當てるのに本づくものであろうが、段注も注意する如く、血祭と燔燎膋とは別事であり、膟と膋とは一物である。ただ、血祭と燔膟膋とはほぼ相前後して行われるが故に、これを合辭して血祭とするのも、全然誤りとはいえないであろう。林喬蔭が、燔燎所用者、膟膋亦血類也、通謂之血祭、爲朝事之第一節[80]というのは即ちそれである。

さて、血の供物とともに油の供物の宗教的意義を明かにしたのは Robertson Smith である。Smith によれば、ヒブル人の儀典において、油が供犧に用いられるばあいには、穀物の獻物を濕おして豐かにする役目を果した。[81] このことは前述膟膋と黍・稷とを合する理由の說明として役立つものの如くであるが、更に古代セム族の儀典において脂肪の燒燼の行われたことを指摘しているのは、興味深いことである。すなわち、火の儀典において、生の贄脂肪はその血とともに神の祭壇食物であるが——しかして最古の油膏は動物の脂肪であるが——脂肪が供物として宗教的性質を有する理由は、それが血と同樣な、ある特殊な力の包有の確信にあると想定される。[82] 供物としての脂肪の重要性を知るべきである。膟膋の燔燎は天神に對する燹祭の轉化形態であろうが、[83] 既に詩に取其血膋の語の存するところ、その古きを知るべきである。そして、その宗教的意義は、實に Smith が指摘するような脂肪の本質にあるものと考えられる。

朝事の第二節は所謂る制祭及び薦腥肆を指す。[84] 禮器に君親制祭、祭統に君執鸞刀羞嚌、また郊特牲に、升首報陽也、及び、祭肺・肝・心、貴氣主也というのがそれである。[85] これによれば、制祭とは君自ら犧牲を割殺して、首・肺・肝・心の四物を羞めることである。ただし、首は羊人に、祝祭祀、升羊首とあって升首を特言し、また郊特牲孔疏に、升牲首於室といっているから室においてし、肺・肝・心は堂においてする。時を同じくしても場所を同じくしないのは、首を以て肺・肝・心より重んずるものといえよう。[86] しかして、薦腥の後に薦肆が行われるが、肆については既に考察したところである。

儀典におけるかかる身體の一部の供進が、それ等の部分の特別な重要視によることは自明の理である。郊特牲には前引の如く貴氣主也とか、報陽也とかいった抽象論を以て解說しているが、一般に古代儀典にかかる事例を求めるのに困難を感じない。C. H. Toy がセム族において思想と勇氣とは心臓と肝臓とに、忿怒は肝臓、愛情と悲哀とは腹部、意志は腎臓にあるとされ、ギリシア人にあっては思想・勇氣・感情はそれぞれ心臓隔膜と肝臓とにあり、ローマ人においては思想と勇氣とは心臓に、愛情は肝臓にあるとされるが、これ等の中でも特に心臓と肝臓とが精神能力の場所として重要なる地位を與えられていること、更に知覺・記憶・反省の場所として、プラトン・シセロ・セム族などにおいて、腦髓が重んぜられたことを指摘するが如きは、[87] その一例である。かかる事實は祭肺・肝・心や升首の儀禮を根據づけるものと見得るであろう。

朝事第三節は薦爓である。祭義に、爓祭祭腥而退、敬之至也[88]というのはそれである。牲體はここに到って湯に浸されるが、全熟でなくて半熟である。林喬蔭は、於是、將此牲體、沈之於湯、不全熟、而次於腥、又以肺肝之屬、傅諸於火、而燒之、或以物貫之、而炕於火上、禮運之所謂熟其殽、薦其燔炙者也、對腥而言、故謂之熟、實則初異乎生、漸向乎熟而已[89]といって、詩楚茨の語をその證としている。爓祭は即ち朝事と饋食との過渡的儀禮と考うべきである。[90]

これまで、犧牲の處理を中心として、朝事の三節とその宗教的意義とについて述べて來た。郊特牲に、有虞氏之祭也、尙用氣、血・腥・爓祭、用氣也というのは、これを時代的遠古性に歸して、熟物でないから尙用氣という解釋を施したものと思われる。これは、饋食の薦熟を以て人道とするのに相對する抽象論であるが、一應儀禮としての發展過程を示すものと見得るであろう。饋食の禮については儀禮所見の大夫・士禮により、天子・諸侯の禮もまた準じて知るべきであるが、要するに薦黍・稷中心の農業經濟社會に即應する儀禮であり、その順序內容に若干の變化こそあれ、ほぼ朝事儀禮を原型とせる重複形態である。[91] この原・複兩型が連續して一儀禮となったのが、即ち廟享儀禮にほかならぬ。既に、饋食禮が廟享の中軸となるに及び、[92] 古來の正祭たる血・腥・爓の禮は却って朝事として準備段階的意義しか有しないようになり、後ついにその禮亡佚せるものと推定される。

なお、朝踐と饋食との場所については朝踐は堂においてし、饋食は室においてするというのが通說であるが、これも本來天子・諸侯においては朝踐の禮が重んぜられ、室において行われたものが、後には逆に堂に移るに到ったものと考えられる。應撝謙は通說とは逆に朝踐を室、饋食を堂において行うものと見、朝踐が室にある證として、郊特牲、升首于室、禮器、血・毛詔于室などを擧げている。しかし、秦蕙田も駁する如く、[93] 朝踐はあるいは堂、あるいは室においてするものと考うべきである。しかして、このことは、朝踐が重んぜられないで堂において行われるに到る過渡的現象と見るべきである。

結語　──供犧の三段階

以上、大宗伯に見える廟享の用牲法につき、その意義と方法とを檢討した。凡そ、神への供物は即ち人間の食物であることは、古今東西その軌を一にする。饋食の語は正にこの間の消息を示すものである。自然の供給する資源、中でも人間の直接榮養となるべき食物はまた同時に神に對しても貴重な供進物となる。[94] 後代の記述ではあるが、禮器に、故天不生、地不養、君子不以爲禮、鬼神弗饗也というのは、多分に倫理的色彩を帶びているが、上述の意味を述べたものと見得るであろう。この事實を逆言すれば、供物の質料は即ち該時代社會の生活資源、直接には食物資源を、間接には經濟の實相を反映するものであり、その變遷は即ち生活樣式、直接には食物を中心とする生產樣式の、間接には社會經濟の、各變動を示唆するものである。尤も、多分に傳統が支配的である宗教現象において、背景社會の演ずる、かかる反應は即時的でなく漸進的ではあろうが、一面神の人間社會への參加は、[95] かかる供犧の實質的變化を相關的に促進させるものと考え得る。

廟享儀禮が朝事と饋食とを二軸として展開していること、後者が薦黍・稷中心の農業社會的儀禮であることは、既に指摘したところである。一方、朝事の中心は薦腥であり、動物犧牲であって、饋食が植物供進を主軸とするのと對照をなしている。この朝事より饋食への儀禮の次序を上述の原則に照して見ると、動物犧牲を中心とする儀節は牧畜經濟社會を反映するものであり、植物供進中心の儀節は農業經濟社會を示唆するものである。しかして、社會經濟の進展が牧畜中心經濟から農業中心經濟への方向を辿ることは一般的現象であるが、[96] 上代中國社會經濟も、この原則に背反するものでない。かく見て來ると、朝事より饋食への儀典の次序は、正に經濟進化の段階を示唆するものといえるであろう。[97]

動物犧牲の供進が植物のそれに先んずることは前述の通りであるが、更に分析すれば、動物供犧にも自ら二段階が考えられる。その方法を概言するものとして、前引禮器の、郊血、大饗腥、三獻爓、一獻孰（郊特牲ほぼ同じ）の語があり、郊特牲には別に、毛血、告幽全之物也の語が見え、更に腥・肆・爓・腍[98]の四法を擧げている。これ等の記述は屢々指摘した如く、漢代學者の抽象的解說を背景とするものではあるが、古禮を基軸としていることは疑いを容れない。よって、禮器・郊特牲を綜合的に考察するに、これを供物の性質から大別すると、前に觸れた如く、薦腥と薦孰となる。一祭式に動物犧牲處置の二方式が具わっていることは、興味ある現象といわねばならぬ。しかし、かかる二方法を一祭式中に包有することが、果して供犧の原初形態であろうか、一應檢討を要する問題である。一般に、古代儀禮において、動物は生のまま供進されるのが原始形態の如くである。[99] この點から、薦孰は薦腥より分化せる形式と考えるのが至當であろう。禮器鄭注に、血腥爓孰、遠近備古今也、尊者先遠、差降而下、至小祀孰而已と說き、孔疏に更に詳細に敷衍しているが、要するに經文間の異同を疏通せんとする經學者的立場に終始せるものである。しかし、郊・廟・社稷の各祭が血・腥・爓・孰を伴ったことは、孔疏も指摘する如く事實であって、禮器の文は各祭祀における犧牲供進法の一特徵を拉し來ったものにほかならぬ。このばあい、薦腥（毛・血・腥・肆を含む廣義の）と薦孰とを古今遠近によって差別せんとする鄭注は、もとより凡ての禮現象を時代區分によって合理的に說明せんとする漢代禮學通念に本づくものではあるが、供犧樣式の變遷を端的に示したものとして注意すべきであろう。[100] しかして、廟享の祼獻に到っては、既に殷卜辭に鬯の祭儀が用いられているところを以て見るも、その古さを知るべきであるが、その用料が技術的發展を條件とする酒料であることから見て、所謂粢盛・黍・稷を以て稱せられる植物供進とともに、これを動物犧牲より溯らせることはいささか困難であろう。しかし、無論これは植物供進が動物供犧に先行するという意味ではなく、卜辭祭祀では、動物供犧と植物供進とが並行的に用いられている。ただ、前者が牛・羊・豕・犬など、

かなり多岐に亙っているのに對して、黍稷の祭祀も見えるが、用牲法としては後者は僅に限られたかの感があるから、依然として供獻物が動物を中心としていたことは否定できないであろう。とはいえ、これは何も殷卜辭時代が純牧畜經濟社會であったとの意味ではない。卜辭が牧畜社會から既に農業經濟に入った殷社會の所産であることは、今日異論のないところであろう。

卜辭には動・植物の供獻のほか、今一つ重要な供犧の存することを見逭してならぬ。すなわち、人身供犧がそれである。[101] しかし、人身供犧は必ずしも卜辭のみの專用でなく、左傳などにもその殘滓が見られることは周知の通りであるが、卜辭に比べればその例寥々たるものであり、傳統的儀禮を記載した禮書には無論見えない。卜辭及び最近發掘された殷墓を通して見ると、この時代に人身供犧はかなり盛行していたことが窺える。ただ、卜辭においては、人身供犧も動・植物二供進とともに貞卜されており、別段特別に取扱われた痕跡は見出されぬ。そこで、この供犧が動・植物供進に先行するものと考える直接證據は存しないのであるが、吳其昌は人身供犧より動物供犧へ變遷したという前提の下に、その理由を專ら經濟的條件に歸して、農業の發展に伴う人の需要の結果、即ち當初供犧に充てられていた俘奴も農業生產に從事するに到った結果によるものと考えている。[102] 一たい、人身供犧は最未開・最古代でなく、稍進步した野蠻・古代社會の現象である。[103] この意味からも、人身供犧を以て動物供犧の先段階と結論することは困難である。ただ、未開社會の供犧を人身供犧の代替物と見るのも全然不可能ではないのであって、[104] これと上述吳氏の見解──無論この見解が全然妥當であるというわけではないが──及び前來指摘して來た經濟進化の供犧物への反應などを綜合的に考察すれば、人身供犧が動・植物のそれに先行するものと一應見られなくはないであろう。[105] ただ、このことに關する客觀的資料を上代中國に求めることは困難であるから、臆測の範圍を出ないのであるが、今は假設として**提出しておく。**

註

1　毛氏『郊社禘祫問』一七葉『續經解』本。なお金鶚（『禘祭考』『求古録禮說』卷七、三一葉）任啓運（『天子肆獻祼饋食禮纂』『續經解』本）及び孫詒讓（『周禮正義』卷三三、五一－二葉）等、皆鄭說を斥けている。「鬯人」鄭注にも、始禘時、自饋食始といっているが、經に徵なきことである（孫詒讓、仝上書仝卷、四四葉）。

2　黃以周も「大宗伯」が肆獻祼・饋食・時享を以て三類とし、「特牲」「少牢」ともに饋食禮と名づけているから時享に非ずと考え、「士虞禮」とともに「特牲」「少牢」禮の祫祭なることを指摘している（「肆獻祼饋食禮通故」卷一、二四－五葉）が、前述の如く、「大宗伯」の三類は全く別範疇に屬する。また、饋食を以て祫祭とするの非は、これを禘祭と見る鄭注と軌を一にする。

3　孫詒讓、前掲書卷三三、四四葉所引。

4　江氏『周禮疑義擧要』卷四、二葉『經解』本。『禮書綱目』卷四、二葉にも、按鄭氏謂、祫大於禘、故先祫而後禘、後儒謂、禘大於祫、故以肆獻祼爲禘、饋食爲祫、其實禘亦有饋食、祫亦有肆獻祼と述べている。秦蕙田は「祭義」鄭注が薦黍・稷を饋食也とするのを駁して、所謂饋食者、乃祭禮之名、而非當饋食之節也（『五禮通考』卷八七、一七葉）としているが、饋食が祭禮の名となった所以は後述の如く、饋熟を以て始まるからであって、肆獻祼と相對すれば饋食を以て祭節と考えるのも不合理ではない。ただ、祭義の薦黍・稷を饋食と解する鄭注の非は、慕容彥逢以下の諸儒が指摘する通りである（秦蕙田、仝上書仝卷、一六葉以下）。

5　孫詒讓も司尊彝の時享と間祀・追享・朝享とに皆祼彝があるのを證として、吳・江氏說を是とする（前掲書仝卷、仝葉）。

6　曾氏『周禮注疏小箋』卷三、三葉『續經解』本。

7　林氏『三禮陳數求義』卷九、三－四葉。

8　「周語」に、祭公謀父曰、甸服者祭、侯服者祀、賓服者享、要服者貢、荒服者王、日祭・月祀・時享・歲貢・終王とあり、「楚語」に觀射父の言として、古者、先王日祭・月享・時類・歲祀、諸侯舍日、卿・大夫舍月、士・庶人舍時とし、韋解に、日

祭於祖・考、月薦於曾・高、時類及二祧、祭祀於壇・墠とする。『荀子』「正論」篇にも「楚語」とほぼ同様の文が見える。

9　黄氏「時享禮通故」九葉。

10　陳氏説は『禮書』巻七二、三葉に、これを夏・商の禮とし、月祭を以て薦新の祭と見ている。秦氏説は前掲書、巻一〇一、七葉に陳氏説を以て是とし、「玉藻」の聽朔を「祭法」の月祭を以て解する孔疏・『公羊』徐疏・『穀梁』楊疏・『論語』邢疏などの説を斥けている。金氏説は「日祭月祀辨」前掲書「補遺」二〇葉『續經解』本に、「祭義」の、祭不欲數、數則煩、煩則不敬により、日祭・月祀が非禮であること、「祭法」一篇は漢儒の附會に出ることを指摘しているが、また陳氏説を批判して、月祭の薦新に非ざることを述べている。祭と薦との區別については金氏自身別に詳論している（「薦考」仝上書巻一一）。孫詒讓も、祭・薦散文可通、則朔薦・薦新亦得爲月祭、但必無九獻・二祼之禮（前掲書巻三八、二六葉）としている。孫氏の月祭は即ち下文の朝廟を指すものであるが、朝廟の月祭と見られないのは、金鶚の説くところによって明白である。孫氏説は仝上書仝巻、仝葉。そのほか、朱子も日祭を以て祔後の主の復寢後の毎日の上食と見ているが、金鶚も非難する如く（「日祭月祀辨」二一葉）、甚だ無理な説明といわねばならならぬ。

11　以上、金氏「日祭月祀辨」二一葉。江永も「玉藻」孔疏により、告朔後の朝廟・朝正を月祭と見ている（『禮書綱目』巻四二、四一葉）が、その非は「司尊彝」鄭注と同じである。

12　方氏『周官析疑』巻一七、八葉に、虞禮記、禫後吉祭猶未配、以及月朔朝廟、歳時薦新、或因事而特祭、皆宜用此といっている。莊氏『周官指掌』巻三、一五葉。

13　孫氏、前掲書巻三三、四六葉。

14　薦と祭との區別は10にいう如く、金鶚も説いているが、更に薦新の本質とともに「積極的儀禮の意義とその内容」（未刊）において詳説している。

15　孫氏はその證として、「周頌」「潛」の序に、多季薦魚、秋獻鮪也とあり、詩に以享以祀とあるのを擧げている。

16　萬氏『儀禮商』巻二、一七葉。

17　黄氏「肆獻祼饋食禮通故」巻一、二五葉。

18　孫氏、前掲書巻三三、四四―五葉。

19　14引の拙論（未刊）で考察している。

20　「小子」鄭注に鬄と解するのがそれである。祭祀の肆を陳と解するものに『尚書』「牧誓」僞孔傳・『詩』「雝」鄭箋・『太平御覽』「珍寶」部引馬融『周禮』注などがある（孫氏『周禮正義』巻三三、四九葉）。これ等は固より肆の一般的意義についていったもので、肆獻祼の肆とは自ら別である。なお、陳の義の肆が尸の假借であることについては、本書「釋死」、参照。方苞の『周官析疑』巻一七、八葉に肆を陳・列の義と解して、按尚書眚災肆赦、春秋肆大眚、韓非子慮事廣肆、似兼周偏之義といっている。肆の通詁としては固よりその通りであるが、このばあい適用すべきでない。

21　この二解が廟享のばあいに限られるのは勿論である。「周語」に、郊・禘之事則有全烝とあるから、天神の祭祀には二解ないことがわかる。任啓運も、烝升也、牲體全而升也、按此則禘祭牲不體解、大祫與時祭、則皆體解矣（『天子肆獻祼饋食禮纂』巻一、一八葉）といっている。

22　豚解・體解の詳細については、凌廷堪の『禮經釋例』巻五、二四―七葉に七體の説二ありとして、「士虞記」と「士喪禮」との鄭注を擧げているが、溯って陳祥道の『禮書』巻七七、一―二葉にも、國語曰、禘郊之事、則有全烝、王公立飫有房脀、親戚燕飲有殽脀、則全脀豚解也、房脀體解也、殽脀骨折也、士喪禮、特豚四鬄去蹄兩胉・脊、既夕、鼎實羊左胖亦如之、然則四鬄者、殊左右肩・髀而爲四、又兩胉・一脊而爲七、此所謂豚解也、士喪禮略豚解而已、至虞、然後豚解・體解兼有焉、若夫正祭、則天子・諸侯有豚解・體解、大夫・士有體解、無豚解、以其無朝踐獻腥之禮也という。陳氏の説くところ、頗る明晰であるが、殽脀の骨折なるを以て（韋注に殽脀、升體解節折也という）全脀・房脀を豚解・體解と見るのは根據なき説といわねばならぬ。殽脀の骨折なるに對して、全脀・房脀は全牲體・半解體と解するが、妥當な説明であろう。體解二十一體につい

ては、特牲（士）の九體、それに脡脊・代脅の二骨を加えた少牢（大夫）の十一體（肩・臂・臑・膊・胳・正脊一・脡脊一・横脊一・短脅一・正脅一・代脅一）に左胖の肱骨三・股骨二・脅骨三を加えて十九體とし、更に二觳を加えたものである（これ等の名稱については、胡培翬『儀禮正義』巻三六、一九葉以下に詳かである）。

23　孫氏、前掲書巻三三、四九葉。

24　任氏、前掲書、一葉。

25　黄氏『肆獻祼饋食禮通故』巻一、二三葉に、凡用牲分六節、一曰毛、二曰血、三曰腥、四曰肆、五曰爓、六曰腍、腥爲未肆之肉、肆爲已解之腥、瀹其肉于湯中、謂之爓、又從而孰之、謂之腍、……腥肆一類、爓腍一類、渾言之、腥可該肆、肆亦可兼腥、爓腍亦然、禮文之以腥該肆者甚多、其舉肆以明腥者として、「大司徒」「小子」及び『穀梁傳』の例を示し、肆獻祼の肆もまた腥・肆の通名なることを明かにしている。

26　黄氏、仝上書巻三、一九葉。

27　原注に、謂薦血腥也となっているが、孫詒讓も指摘する如く（『周禮正義』巻一三、四九葉）、薦血腥の時とすべきである。

28　孫氏、仝上書仝巻、仝葉。

29　義・儀と獻、あるいは賢との通假については、下引の段玉裁『周禮漢讀考』及び劉師培「義士釋」（『左盦集』巻一、一一葉）に詳かである。しかして、犧・義ともに義聲である。

30　段氏『周禮漢讀考』巻三、一〇葉『經解』本。

31　皮氏『鄭志疏證』（『師伏堂叢書』本）巻六、一八葉に、洪适『隸續』所見の「司空殘碑」の婆娑尊俎の語を引いて、鄭説の證としている。

32　王氏説は「明堂位」孔疏引、阮氏説は『詩』「閟宮」正義引。『左傳』定公十年正義引、「明堂位」正義引、ほぼ同じ。

33　孫氏、前掲書巻三八、一八葉引。王氏のこの説は『讀書雜誌』『經義述聞』ともに見えない。何によるか未詳。

34　呉氏『詩小學』巻二九、二二葉。

35　孫氏、前掲書仝巻、一八―九葉。

36　段・孫氏説は何れも前引所論中において言及している。皮氏説は『鄭志疏證』巻六、一九葉。

37　鄒氏説は『周金文存』巻五、一三葉。呉氏説は『愙齋集古錄』第一三册、五葉。『西清古鑑』巻九、二八葉に、朱子謂、畫牛於尊之腹也、或曰、尊作牛形、鑿其背以受酒、按飾以翡翠之説、綠莎飾之誤、至諸家所稱不一、今内府所藏器多有、或銘字象形、或飾於是、此器則朱子所謂或曰、鑿其背以受酒者、與劉杳之説合といっている。『古鑑』に僞器の多いことには定評が存するが、悉くが僞物とは斷定できないであろう。『古鑑』の犧尊は大たい、(1)犧牛の背に尊を負うもの（一・二・五器）、(2)犧牛の背に受酒の口を鑿ち、これに蓋を設けるもの（三・四・六・七・八・九・一〇・一一・一二器）、(3)犧首の飾紋を施したもの（一三・一四器）、(4)單に背に受酒の口のみを鑿ち、蓋を設けないもの（一五器）の四類である。容庚の『商周彝器通考』上册、三九二―三頁にも腹上に三犧首を有し、腹あるいは全體に饕餮紋を以て飾る犧首饕餮紋尊五器を著錄して商器としている。

38　呉氏、前掲書仝巻、仝葉。

39　『左傳』昭公二二年孔疏に犧を繫養之名耳といっている。犧の養の義を示したものとして注意すべきであるが、犧尊の犧のばあいに適用することは妥當でない。

40　『左傳』定公一〇年の『會箋』に、周禮六尊六彝之名、多取諸鳥獸、雞彝・鳥彝・虎彝・雖彝、皆謂畫其形以爲飾、而犧象二尊、獨製其形、背上負尊、與雞・鳥諸彝之制不合者、犧象周尊也、周家尚文、故異其制爾といっているが、前述の如く、商器に既に犧飾の尊の存することから以て見れば、犧尊のみ形狀を異にするというを得ないであろう。ただ、背上負尊の牛刻形のものが比較的後代に屬することは明瞭で、『會箋』がこれを周器と見るのは正しいであろう。

41　馬敍倫も「司尊彝」先鄭注の飾以翡翠と『詩』「閟宮」毛傳、犧尊存沙飾の語とにより、沙・翠屬齒音、或沙即翠之借也といい、また『鄭志』に、沙鳳皇也というを以て、鳳翡音皆奉紐、亦或翡之音譌と説明している（『莊子義證』第九、五葉）。

42 40引の『會箋』にも、祭祀之牲、牛爲最重、故以犧尊爲之牛也といっているのは、この間の消息を示すものである。

43 最初に注意した如く、獻醴の意義は廣義に解せらるべきである。

44 薦黍・稷の饋食は農業の發展に伴う肆牲、卽ち供牲の延長と見ることができよう。

45 儀禮の隆殺が獻數の多寡によって表現せられる。「禮器」に一獻質、三獻文、五獻察、七獻神とか、郊血、大饗腥、三獻爓、一獻孰とか、いうのがそれである。鄭注には一獻を祭群小祀、三獻を祭社稷・五祀、五獻を祭四望・山川、七獻を祭先公としているが、社稷・五祀を四望・山川の下位に置くのは「大宗伯」の文と矛盾する。また、林喬蔭は一獻を日祭、三獻を月享、五獻を秋冬の、七獻を春夏の、それぞれ時享と見ているが、從い難い（『三禮陳數求義』巻一〇、一六葉）。寧ろ、金鶚に從って一獻を小祀、三・五獻を次祀、七獻を大祀と見るのが妥當であろう（「天子宗廟九獻辨」『求古錄禮說』巻一三、三葉）。また、同一祭祀における身分階級別の隆殺が獻數を以て表現せられる。「特牲饋食禮」賈疏に、天子大祫十有二獻、四時與禘唯有九獻、上公亦九獻、侯・伯七獻、子・男五獻、卿大夫・士同三獻というが如き、それである。天子宗廟の獻數に關しては經學者間に聚訟の的となっている。今、一一觸れず、金鶚の七獻說を以て定說としておく（仝上書仝卷、仝葉）。江永は九獻說をとるが、その內容は二祼と七獻とであって、祼を求神の法として獻神の法と見ない金氏說と實質的に差異はない。

46 孫詒讓もこれによって祼・獻の散文通稱なることを指摘している（『周禮正義』巻三八、一九葉）。

47 『說文通訓定聲』「祼」字條下に、按肆者、實以豕而陳之、祼者、將以瓚而行之、獻者、以爵而進之、祼一事而有三節也といっている。祼・獻の類似性については後述する。

48 以上の王氏說は「與林浩卿博士論洛誥書」、「再與林博士論洛誥書」（ともに『觀堂集林』巻一所收、「祼禮推復林博士第一書」、仝第二書『學術叢編』巻四所收、同じ）及び「洛誥解」（『觀堂集林』巻一所收）に見える。

49 王氏『祼禮推』所收、林氏「評羅王二氏之答書一則」。

50 王氏は「郊特牲」一篇を以て後人禮意をいうの書とし、陰陽說以て上古の事實を定むるに足らずといっている（「再與林博士論洛誥書」『觀堂集林』巻一、一三葉）が至言と稱すべきである。ここで、金文の雚について一言しておく。というのは、强運開の『說文古籀三補』第一、二葉に御尊、王在圃雚京、效卣、王雚于嘗、王人甗、王及歸雚の三雚を以て祼と解しているからである。しからば、金文に既に「灌」字を見ることとなる。しかし、御尊・效卣はともに觀と見るべきであり（强氏は吳大澂が觀と解するのを非としているが、從い難い）、王人甗は劉心源も指摘する如く（『古文審』巻八、一四葉）地名と解すべきである。なお、御尊については、吳闓生（『吉金文錄』巻四、八葉）も「祼」字に釋しているが、『詩』の祼將于京に本づく臆說に過ぎない。なお、吳大澂は陳侯因資𣪘の器（諸侯祼薦）及び魯侯角の器（用祼盟）を以て「祼」字に比定している（『說文古籀補』第一、二葉）。孫詒讓（『古籀餘論』巻二、七葉）、中島竦氏（『書契淵源』第四帙中、一〇二葉）ともに同じである（ただ中島氏は後字のみ）が、單なる字形上の推論に過ぎず、第二字の「自」に從うのは、中島氏は酒器と見ているが、甚だ無理な解字である。寧ろ、孫氏が从自不知何義というのが卒直である。また、祼薦・祼盟の語も聞かない。他の金文學者の間にも異論があり、たとえば、劉心源（『奇觚室吉金文述』巻四、一四葉、巻一八、八葉）は「祼」字と見ず、吳闓生（前掲書巻三、三三葉）、容庚の『金文篇』もまた同様である。寧ろ、䣄侯鼎・毛公鼎などに見える𤔲を祼とする郭沫若（『兩周金文字大系考釋』一〇八葉・一三五葉）、董作賓（「毛公鼎釋文註釋」『大陸雜誌』第五巻第九期、一七頁）の見解の方が銘文の前後（䣄侯鼎、納醴于王、毛公鼎、祼圭瓚）より考えて信ずべきものの如くである。しかし、これとてまだ定說とするに足りない。なお、郭氏は麥彝の𤔲と縣妃𣪘の「𡛷」とをともに「祼」字、あるいはその通借と見ている（前掲書、四・六七葉）が、ともに確說ではない。

51 『詩』「文王」の、殷士膚敏、祼將于京、王氏は祼神か酢王か不明とする（「再與林博士論洛誥書」）が、『詩』の全文より察すれば、鄭箋の助祭說を以て妥當とすべきであり、『周禮』の文を以て殷士の語を云々するのは、後代の文獻を以て周初の事を證せんとする時代錯誤の誤りを免れないであろう。

52 「小宰」鄭注、祼之言灌也について、孫詒讓は二鄭注を敷衍して、大行人五等諸侯之祼、先鄭讀爲灌、蓋謂賓客當言灌、不當言祼也、後鄭之意、則以祭祀之祼卽爲灌尸、與祼賓客字義同といい、更に祼・灌の通假を說明している（前掲書巻五、三一葉）が、『周禮』の祼賓客は祼神と全く同義語であるから、その本字はやはり祼とすべく、灌に作るべきでない。

53 黃以周は「郊特牲」のこの條を疏通して、周人尚臭とは祭時によっていうものとしている（「肆獻祼饋食禮通故」巻二一、一三葉）。黃氏說は妥當であるが、更にいえば、尚臭說そのものが漢代說である。

54 王氏も指摘する通り（「與林浩卿博士論洛誥書」）、卜辭において既に卣が歆神の禮として用いられていることに徵しても、灌地降神を以て祼を說くのは當を得たものではない。

55 金氏「祭天神地示不求神說」『求古錄禮說』巻一三。

56 中江丑吉氏は灌酒を以て古代印度における供進物 soma と比較して鬱鬯の灌地を以て周人獨特の祭法と見、香料供進の宗敎學的根據は Animism の思想並びに、これと關聯せる供御が神の持つ魔力（Zauberkraft）という思想より出ていることを指摘している（『中國古代政治思想』九九頁）が、一般に香料などの痲酔性植物が宗敎儀禮に關係あることは、古くから宗敎學者の指摘するところである（古野清人氏『宗敎心理の硏究』二一四頁以下）。これは痲酔によって生ずる忘我狀態を味う喜悅に、その目的が存するのであって、この點は舞踏の宗敎的意義と一致する。

57 王氏『尙書後案』巻一九、一八葉。江聲『尙書集注音疏』巻七、二九葉『經解』本、黃以周「肆獻祼饋食禮通故」巻二、一四葉（仝巻、二二葉に皇疏を駁している）等、皆同じ。灌地と獻尸との混同を指摘した本文引用の文獻は孫氏、前掲書巻三三、五〇葉による。

58 孫氏が、天地宗廟皆樂爲下神始、瘞血與祼、爲歆神始也（前掲書巻三三、四四葉）というのは、卽ちそれである。

59 金氏「天子宗廟九獻辨」前掲書仝卷、三葉。金氏は「小宰」鄭注の、凡鬱鬯、祭之、啐之、奠之を以て求神の義と合わずとして、その非を指摘している。賈疏はこれを灌地の義としているが、孫氏が「特牲饋食禮」の尸の祭酒奠爵を以て解するのに從うべきである（前掲書巻五、三二葉）。したがって、求神の義と見るべきでないことは勿論である。

60 この意味から、黃以周が「洛誥」の先殺後祼を以て殷禮を用いるものとし、その理由を「郊特牲」に求めるのは、その依存

文獻の不確實性の非難は免れないが、王國維の前掲見解を裏づけるものとして注意すべきであろう（前掲書仝卷、一四―五葉）。また、林喬蔭は「洛誥」を以て常祭でない明堂における新邑告祭と見ている（『三禮陳數求義』巻一、二六―七葉）が、たといこれを明堂の祭祀としても、廟享祼殺の順序が全然逆であったとは考えられない。天・地神の祭禮は亡佚しているが、斷片を綜合して考えるのに（秦蕙田『五禮通考』に編述するところを以て見るも）その次序はほぼ廟享と同様であったと想定される。

61 賈疏に敷衍して、天地大神不祼者、不用降祼、無妨用秬鬯、……不祼者、覆載之德、其功尤盛、欲報之德、無可稱焉、故無祼、直加敬而已、其牲用特、其器陶匏、皆是質略之事、故鄭云、莫稱焉といっているが、祼を灌地降神とするに本づく、多分に經學的解釋であることは一見明瞭である。賈疏は更に「大宗伯」、涖玉鬯や「表記」、親耕粢盛秬鬯、以事上帝を以て上帝には秬鬯を用い得るものとし、また鬯人が秬鬯を掌って社稷・山河などの外神を擧げているから、これ等外神には秬鬯を用いて鬱を用いず、鬱人が鬱鬯を用いるのは宗廟と賓客とに限るといっている。しかし、「表記」の語は黃以周も指摘する如く（「郊禮通故」巻二一、四葉、「禮說略」巻二、三七葉『續經解』本、同じ）、享酒であって祼酒でない。また、孫詒讓もいう（前掲書巻五、三三葉）如く、「玉人」注に、以事山川、則用灌といっているから、外神にも灌あり、したがって鬱鬯を用いたことが判る。かくて、賈疏は全面的に從い難い。

62 本書「立尸考」、參照。

63 祼に該當する卜辭の「鬯」について述べるべきであるが、これは「卜辭祭祀の硏究」（未刊）において檢討しているので、ここでは省略する。

64 孫氏『周禮正義』巻三三、五一葉。

65 黃氏「肆獻祼饋食禮通故」巻一、二一葉。

66 毛氏『郊社禘祫問』一〇葉『續經解』本。

67 この鄭注の意味は、胡培翬の敷衍（『儀禮正義』巻一、二六葉）を俟って明瞭となる。

68 なお、惠士奇は肆獻祼を以て祼の一事と見ている(『禮說』巻六、二三葉『皇清經解』本)が、全く原義を解しないものである。

69 これまで引用して來た任啓運「天子肆獻祼饋食禮纂」、秦蕙田『五禮通考』巻八七に見える宗廟時享、林喬蔭『三禮陳數求義』巻一〇、二八—三七葉の如き、何れもそれである。

70 ただ、その『周禮』あるいは『儀禮』との相違點に到っては、經學者が矛盾の解消のため、種々の合理的說明を與えんとしているが、これ等文獻がその成立過程を異にする以上、その間に不一致の存するのは當然であって、强いて彌縫すべきではないであろう。概括的にいって、時間的・空間的に成立を異にする禮書、ひいて一般古代文獻は直線的に取扱うべきでなく、並行的に考察することが肝腎である。

71 朝事とは「祭義」孔疏に旦朝の祭事としている如く、早朝の行事の意である。「籩人」先鄭注には、朝事謂清朝未食、先進寒具口實之籩といっているが、寧ろ後鄭に從って宗廟薦血腥のこととすべきである(孫詒讓、前掲書巻一〇、二一葉)朝事はまたこれを朝踐あるいは朝獻という。陳祥道が、朝踐謂之朝事、又謂之朝獻、以象朝之所食也(『禮書』巻八一、六葉)といっているのがそれである。ただ、陳氏が朝時の養うところとするのは、說附會に近い。これを踐というについては、『中庸』踐其位の鄭注に踐猶升也、朝事始事尸於堂、故謂之踐といっているが、任啓運は、朝事亦名朝踐、音翦殺也、殺牲之事在朝、故曰朝事(前掲書巻一、一葉)といっている。任氏の解を以て古義とすべきである。朝廷の朝もその起源は同趣旨で、政治の宗教的起源の一傍證といえるであろう。

72 獻醴の意味からは饋獻という。

73 なお、朝事の前に求神の義として祼を置くのが原始形態でないことは、既論の通りである。

74 14引の拙論(未刊)で考察している。

75 任啓運が、前燎無黍・稷、此加黍・稷者、前使神知牲既殺、此使神知黍・稷既陳也(前掲書巻二、六葉)というのはそれである。なお、したがって焫蕭が二度行われることについても、「祭義」孔疏が注意している通りである。

76 陳祥道、前掲書巻八二、三葉、秦蕙田『五禮通考』巻八七、二〇葉、杭世駿『續禮記集說』巻五〇、八葉引陳澔說・姚際恆說、林喬蔭前掲書巻一〇、三三葉以下、黄以周「肆獻祼饋食禮通故」巻三、一六葉などがそれぞれである。「郊特牲」の既奠を鄭注が薦孰の時とするのは、「特牲禮」、祝酌奠于鉶南の奠によるものであるが、從い難い。すなわち、秦蕙田はこれを天子諸侯の朝踐迎尸前の求神陰厭の奠と見(前掲書巻八六、六—二七葉、巻八七、一七—一八葉)、黄以周は朝踐の節に祝酌奠ありとしている(前掲書巻三、六葉)が、陳祥道(前掲書全巻、二葉)林喬蔭(前掲書全巻、三五葉)に從って、「祭義」の、君牽牲、夫人奠盎の奠(「禮器」「祭統」にも見える)と見るべきであろう。ただ、段玉裁(『說文』「睟」字注)、朱彬(『禮記訓纂』)、王引之(『經義述聞』巻一五「埶爇」條下)等は薦孰焫燎說を取る。

77 林氏、前掲書巻一〇、二九葉。「祭義」の、二端既立、報以二禮、建設朝事、燔燎羶薌、……以報氣也、……薦黍・稷、……以報魄也の一文について、二禮を朝事と薦黍・稷即ち饋食とする鄭注の非は、蔡容彦逢以來、方愨・陸佃・蔡德晉・秦蕙田(以上秦氏『五禮通考』巻八七、一六葉以下)・黄以周(前掲書巻三、一一葉以下)等の反駁するところであるが、朝事と饋食とを廟享の二禮と見る鄭氏の見解は捨つべきではない。ただ、經文の薦黍・稷が饋食でないことは明瞭である。

78 秦氏、前掲書巻八七、二〇葉。

79 もと、血祭肉也に作る。段注に依り肉を删る。

80 林氏、前掲書巻一〇、二九葉。三六葉にも、薦血於室、燔膋於堂、同時行之といっている。

81 R. Smith : Lectures on the Religion of the Semites, London, 1927, 3rd. ed., p. 232.

82 Damaras 人の間において、特殊な動物の脂肪がある種の力を持つと想像され、Namaquas 人は「乾燥した肉と脂肪」とを護符として用いることを述べ、Bechuanas 人・ホッテントット人の例を擧げ、更にオーストラリア人において、脂肪が生命の特別の座として、生ける力の媒體と考えられていることを指摘している(R. Smith : op. cit., p. 383)。

83 14引の拙論(未刊)で考察している。

84 秦蕙田は制祭を以て血祭に當てている(前掲書巻八七、一二・二二葉)が、黄以周もいう如く(前掲書巻三、三—四葉)血祭は卽ち腥祭と同じ(ただ、薦血は室に在り、薦腥は堂に在る)と見るべきである。林喬蔭も、若肺・肝諸物、以其生用、可謂之腥、不可謂之血(前掲書巻一〇、三六葉)といっている。

85 「郊特牲」鄭注には「明堂位」の文に本づいて、周祭肺、殷祭肝、夏祭心としているが、「明堂位」、有虞氏祭首云々の文については、陸佃に從い、按祭饋孰の時と解すべく(秦氏、前掲書巻八七、一八葉引)、制祭とは別と見るべきである。

86 この首は「羊人」賈疏も注意する如く、單に牛首のみでなく三牲と馬首とを含む。陸佃が割牲を饋食の時とし、また升首を羊のみに限定するの非は秦蕙田の駁するところである(前掲書巻八七、二五—六葉。黄以周は「祭義」に羞肺・肝・首・心と連言するのは、卽ち升首と祭肺・肝・心とが一時のことであるのを示すものと考えている(前掲書巻三、一八葉)。

87 C. H. Toy : Introduction to the History of Religions, Boston, 1914. 宇野・赤松氏邦譯『宗教史概論』二〇—二一頁。B. Ankermann も南アフリカのカツフエル族において殺された敵の心臟や肝臟を食し膽汁を飲むが、それ等には勇氣が宿っているからであり、またスク族ツィの酋長ブナの殘忍性は、彼が幼年時代にその家庭教師により、獅子と豹との臟を食物として養われたからであるという D. Kidd の報告を引用している(Die Religion der Naturvolker, Tübingen, 1924. 篠田一夫氏邦譯『自然民族の宗教』——『宗教史大系』第一巻第三篇、二二四頁)。かかる習俗は東南アジアにおいても屢々見られるところで、たとえば、A. Grubauer の Celebes (1923, 清野謙次氏邦譯『セレベス民族誌』二四二頁)にも、中央セレベスのルボニ人が殺した敵の脳と血とを食うことによって、その尊重する豪勇の德を獲得、増加せんとするが、かかる風習は、死者の血肉の食事によって、その靈を自己の體内に留めんとする信仰に本づくという P. Sarasin の報告を記載している。

88 任啓運は、按此必有禮文節目之詳、今不可考矣(前掲書巻一、一八葉)といっているが、孔疏に從って爓を先言するのは記述の便宜のためで、先後の次序を意味するものと考うべきでない。

89 **林氏、前掲書巻一〇、三一葉。**

90 「小子」賈疏が爓祭を饋食とするの非は、既に秦蕙田の指摘するところである(前掲書全巻、二七葉)。

91 前述、肆の豚・體二解の包有の如き、それである。また、前に「祭義」孔疏の再燔燎說を全然斥けなかったのも、この理由に本づく。さらに、肺・肝祭の兩時(「祭統」孔疏にも羞・嚌が朝踐・饋孰の二度に行われることを述べている)の如きもその例である。

92 饋食禮が正祭と稱せられる(任啓運、前掲書巻二、一葉)のはそれである。

93 秦氏、前掲書巻八八、六葉。黄以周も秦氏說を是認している(前掲書巻一、二六葉)。

94 凡そ、供犧の起源はついては(1)初成の供犧(Primitialopfer)說(W. Schmidt)、(2)食物供進說(A. Loisy)、(3)贈與說(E. B. Tylor)など宗教學者の間に異論がある(棚瀬襄爾氏『宗教文化史學序說』一四八—九頁)が、何れも食物がその中心となることから考えて、本文の如く斷定することは一應許されていいであろう。B. Ankermann も埋葬後も生存を續けると信ぜられる死者に對する食品供物が、祭祀の發端であることを指摘しており(篠田一夫氏、前掲邦譯、二六四頁)、I. King は凡ての宗教的儀式は根本的には經濟活動の形式とも見得るといっている(The Development of Religion, New York, 1910. 寺崎・高野兩氏邦譯『宗教の發達』二七三頁)。

95 R. Smith : op. cit., p. 37.

96 無論、これは一段論であって、牧畜を經過しない農耕民族も存在するわけである(棚瀬襄爾氏『文化人類學』四九・五一頁、參照)。

97 前に引用した王國維の先燎後祼說はこの意味からも興味ある見解である。

98 鄭注に、腍孰也といっているから、兩者全く同義である。

99 R. Smith が古代セム族の供犧について考察したところを以てしても、煮熟せる犧牲の供進は記述していない(R. Smith : op. cit., pp. 213 ff.)。

100 陳夢家は祭祀と巫術との用牲上の相違として、巫術においては祓禳のため血を重んじ、祭祀においては享供を主とするため

に肉を重んずる、前者は淸潔を、後者は豐盛を主とすることを指摘している（「商代的神話與巫術」『燕京學報』第二〇期、五七三頁）。巫術と宗教、一般に呪術と宗教との發生關係は宗教學界の問題であり（この問題についても、14引の拙論で觸れている）、前者の先行性を斷定できないことは勿論であるが、陳氏の見解は薦腥と薦孰との儀典における先後關係より見て、巫術と宗教との發生關係を示唆する一資料と見得るであろう。

101　殷代における人身供犠については、既に發表したことがあり（『宗敎硏究』第一三七號に「上代支那の人身供犧に就て」として要旨のみ揭載）、その後、白川靜氏も「殷代の殉葬と奴隷制」（『立命館大學人文科學硏究所紀要』第二號）の一文を發表したので、ここでは詳論を省く。

102　吳其昌「殷代人祭考」『淸華週刊』第三七卷、第九・一〇合期文史專號、吳氏の所論は今日の殷虛學から見れば、細部において粗漏な點も存するが、主旨は大體肯定さるべきものと信ずる。

103　M. Granet はその著 Danses et légendes de la Chine ancienne, Paris, 1926. の第一卷において、人身供犧の風習は政治的には君主の威德を加えんとするものであり、宗敎的には Cannibalism と關係あることを論じている。この見解は興味あるところであるが、單に文獻資料にのみ本づいた立論には、遽かに贊成し難い。

104　Cf. R. Smith : op. cit., pp. 308～9, 361～3, 474 etc.

105　F. Ratzel がアジアの祖先崇拜について、それが人肉食ということにまで行きつく風習が結びついていることを指摘している（F. Ratzel : Völkerkunde, 1894—95. 向坂逸郎氏一部邦譯『アジア民族誌』三四六頁）ことはこのばあい參考となるであろう。

追記

1　饒宗頤は辛丑卜㱿貞、今日子㗊其隶賁方、缶戋、五月（乙六九九二）等の隶（[illegible]）を𥝌—隸—肆と釋して、牲體を祭ることから殺と義近しと解する（『殷商貞卜人物考』上册、一七六頁）が、辭例が少いので一說とするに止めておく。

2　津田左右吉氏は牲の原始的意味が、供物として神に捧げるのではなく、一種の magic 的意味を有する sacrifice であったとすれば、死者を祭るばあいには適用されないこと、牲が供物の意味に變化した後になって、それを用いる宗敎的祭祀から宗廟の祭に移ったものと推測されること、死者に生前と同樣な食物を供えることから發達したものと考えられなくもないが、宗廟において牲を殺すこと、その血を濺ぐことが最も大切な儀式となっていることを思うと、單純な供物の意味から來たものとは考え難いことを說いて、大宗伯、以肆獻祼享先王や郊特牲、周人尙臭、灌用鬯臭云々から見ると、供物としては意義が解し難く、別に由來があって、それは sacrifice に遠い淵源のある、神に供える儀式から轉じて來たものとする（「上代支那人の宗敎思想」『全集』第二十八卷、二二三—四頁）。津田氏の論は周到であるが、宗廟における祖神と他の諸祭祀とを區別する必要はないであろう。

3　人身供犧と首狩、人身供犧の意義については、棚瀨襄爾氏『他界觀念の原始形態』六五八・六七一頁、參照。

釋　死

中國上代における「死」の基本的概念が如何なるものであったかを究める一方法として「死」字の原初的意義を檢討して見たい。

「死」字は篆文に作り、說文には、澌也、人所離也、从歺人、……古文死如此といっている。[1] 段注にこれを敷衍して、形體與魂魄相離、故其字從歺人といい、徐灝の注箋にも、釋言斯離也、人之精氣盡而神離其體、故謂之死と說いているが、歺を以て形體を示すものと見るのはとも角、を魂魄の肉體を離れる會意とするのは如何かと思われる。禮記曲禮鄭注に、死之言澌也、精神澌盡也というのを併せ考えれば、死を澌と解するのは漢儒の通詁と思われるが、死と疊韻の澌あるいは離を以て解したに過ぎぬ。澌は水の盡きる義であるから、かかる訓詁が生じたものであろうが、死の澌音は何に本づくか、これ等の解のみでは明瞭でない。[2]

思うに、死の音は歺に存する。苗夔の說文聲訂に、當補歺亦聲といっているのは卽それである。そこで歺の檢討に移らねばならぬが、[3] ここで一應契・金文の「死」字を瞥見しておく。まず金文においては、

盂鼎　頌壺　守㲃　毛公鼎　㝬鼎

等に作り、篆文と大同小異であるが、契文では

前五・四一・三　後下・四・一六

に作り、稍趣きを異にする。これ等の字について前人の說を窺うと、羅振玉は、此从、象人跽形、生人拜于朽骨之旁、死之誼昭然矣といって、[4] 單に人の骨を拜する形象と見ているが、馬敍倫は死を歺と同字と見、死字是加上一箇死者的子孫、跪在旁邊、或是古代宗教儀式的關係、跪在那裏的巫祝一類的人といって、これを巫祝の所作としている。[5] 馬氏の巫祝說は固より確實なる根據を有するものではないが、羅氏說を一步進めたものとして頗る興味ある見解であり、殊に死・歺を同字とするのは極めて示唆に富む說解である。また、胡光煒は契金文の「死」字が尸、更に引申して主の義に用いられていることを明かにして、毛公鼎、雩三方毋動、盂鼎、王曰、盂廼紹夾、以爲屍、而其誼皆訓主、又祭主爲尸、死旣通屍、亦通爲尸、卜辭之死字、以文誼求之、皆爲尸、蓋記卜尸之事也、其字皆从歺从人、同小篆、知古文作之爲譌變矣といっている。[6] 死と尸との關係については後に觸れるが、契・金文において、死が屍あるいは尸の義に用いられていることは死の原義を知る鍵となるものである。この點から見ても說文の解が原義でないことが判る。

そこで、歺について見るに、說文には、列骨之殘也、从半冎、讀若蘖岸之蘖、古文歺といっている。[7] 說文が歺を列骨の殘と解するのは王筠の句讀に、列分解也、分解其骨、則無肉而作冎、又省之而作𣦵、歺故曰殘、之字蓋承𣦼部、𣦼從歺聲、聲・義竝近、故區別之曰、𣦼之訓殘、乃穿地之殘、𣦵則列骨之殘也といっている如く、𣦼と同義に見たものと考うべきである。しからば、歺には(1)蘖五割切(2)殘昨干切の二音が存したものと推定される。尤も、この二音は宋保の諧聲補逸に指摘する如く互通音に過ぎないが、[8] 苗夔に從って死の歺を聲符と見るならば、この二音と死・澌音との間にも何等かの聯關がなくてはならぬ。しかし、これまた兩者轉音の關係に過ぎない。すなわち、𣦼は蘖と同聲で歺は蘖に讀み、また戠に讀む。章炳麟の文始に、𣦼・𣦸二字小徐本皆云歺聲、則歺復讀如戠、或如蘖といっているが、蘖・薛ともに辥聲である。漢書揚雄傳に、㭬巀而爲弋の語があるが、巀・辥雙聲の字である。[9] 巀と戠とは山に從うと否との相違に過ぎず、同聲の字であり、戠はまた死の轉音に過ぎない。章氏がまた、諸死亡字皆從歺、讀歺如戠則旁轉脂、孳乳爲死、澌也というのは、卽ちそれである。また、殘音と鮮音とは古韻ともに元部に屬し、鮮と斯とは聲轉

の字に過ぎない。易繋辭傳の、故君子之道鮮矣の釋文に、師說曰、鮮盡也とあるのは、澌の盡の解を想起させるに十分であるが、更に詩瓠葉の鄭箋に、今俗語斯白之字作鮮、齊魯之間聲近斯といっているのによって、兩字の聲轉が明瞭である。されば、斯にも盡の義が存するのであって、尙書金縢の大木斯拔を史記魯世家に盡拔に作るのはその證である。斯、澌ともに同聲通假の字であるから、澌聲を以て解される死もまた鮮、更に殘と音轉關係を有するものと考えられる。苗夔の歺亦聲を補うの正しきを知るべきである。

さて、形體上の歺について考えるのに、列骨の殘とは王筠の說く如く、列は分解の義であるから、骨を分解した殘りという意味である。しかし、說文が半冎に從うとするのは、字形より見て合理的でないために反對論が多い。今、これを列擧すると、(1)單に冎の省と見るものに徐灝の段注箋、王筠の釋例がある[10]。(2)これに反して、冎と全然無關係とするものに中島竦氏がある[11]。(3)「裂」字と見るものに吳友雲・林義光がある[12]。さらに、(4)朱駿聲は尸上に骨を添えた形とし[13]、(5)孫海波は單に骨朽の形象とする[14]。(6)郭沫若も說文の解を斥けて、然冎骨字於卜辭及金文均未見、卽其旁从、亦未有見、例當後起、故歺不得从半冎、案𣦼从卜象形、古人卜以骨、故从卜といって、占卜の義と見ている[15]。また、(7)馬敍倫は尸の牀上にある象形にして死と同字に解している[16]。最後に、(8)唐蘭は契文の𣦵を說文死の古文𣦸とし、その上部𣦵を歺と解して、早期卜辭有𣦵方、晚期則恆見伐𣦵字、或爲𣦵・𣦵・𣦵等形、疑爲一國、……𣦵當卽說文之歺字…𣦵當讀爲詩生民、載燔載烈之烈、其用爲國名之芇若𣦵、則當讀爲列といい、更に契文の𣦵について、𣦵卽歺古文之𣦵、則本象骨形、以字形察之、殆是獸頭之骨、而𣦵之從𣦵、殆象人戴獸骨、卜辭𣦵在祭禮中、既占重要之地位、則或卽离之本名、歺・离聲相近、故後世叚离契等字爲之といっている[17]。

以上の八說中、(4)(6)(7)は字形よりの單なる推測說に過ぎず、根據ある確說とも思われない。(3)は列・櫱音相近いところより見て一應尤もと考えられるが、これまた字形上の類推以上に出るものでない。また、(1)が冎の省に從うとするのは誤りでなく、(2)が冎と歺とを峻別するのは意義の上からは贊成できるが、字形の上からは困難といわねばならぬ。そこで、(5)及び(8)が確實と考えられるが、(8)が𣦵を獸頭骨とするのは後述の如く必然性なく、單に人の頭骨と見てさし支えないであろう。說文が歺を列骨の殘とするのは異論ないとしても、半冎に從うとするのは贊成し難く、冎の省と見るのが妥當である。桂馥の義證にも說く如く、歺が果して半冎に從うならば、上部は厂に作るべきで卜に作るべきでない。今、歺に從う字が多く殘餘あるいは病・敗などの意義を有することから見れば、歺は殘骨の義で、(5)がいう如く、朽骨の象形と見るべきである。冎の朽壞せる形態が卽ち歺である。

以上、歺が冎の省で朽骨である旨を明かにしたが、しからば冎は如何なる文字であるか。說文は、冎剔人肉置其骨也、象頭隆骨（依韻會引改）という。その音は古瓦切である。すなわち、冎は頭の隆起せる骨の形象というのである。この說解は原則的には正しいであろうが、徐灝の段注箋は、血肉字皆取義於牲血、胾肉則骨亦當然、卽以爲象人骨、亦不必剔肉置骨始見其形、許說稍甚、戴氏侗曰、冎从骨省是也……骨・冎一聲之轉、冎象殘骨、因之剔肉置骨謂之冎、而磔人亦謂之冎耳といって、戴侗に從って單に骨の肉と見ており[18]、饒炯の說文部首訂や宋育仁の說文部首箋正は骨の古文としている[19]。冎は歺と同じく骨の肉を去った朽骨と考えられるが、徐氏も指摘する通り、骨・冎聲轉の字であり、冎・歺繁簡の差に過ぎないから、歺—冎—骨が一連の文字であることは疑う餘地がない。冎と歺との間には直接音轉關係は認められぬとしても、見母・疑母ともに喉音に屬することを注意すべきである。しかして、簡より繁に赴くのを文字孶乳の一原則とすれば[20]、前揭三字は右の順序に孶乳せるものと見てさし支えないであろうし、饒・宋兩氏の見解の誤りでないことが知られる。章炳麟も、言頭隆骨包容甚衆、旁轉隊、孶乳爲骨、肉之覈也、其佗在歌爲踝、……對轉寒爲髖、……近轉泰爲骴、……其始皆但言冎而已、後乃分別孶乳爲之といっている[21]。すなわち、冎音が骨に轉じ、これが更に髖と骴とに聲轉するというのであるが、これによれば冎には單に古瓦切のみならず、髖・骴兩音をも包有

するものと見て誤りないであろう。この陰・陽二音が歺の殘・櫱二音に相應ずるのである。すなわち、

冎（古瓦切）—骨（古忽切）＜髖（寒部）—殘／骴（泰部）—櫱＞歺＝死

となる。歺・冎・骨の關係が右の通りとして、しからば冎の原義は何であるか、つぎに吟味すべき問題である。說文が冎を頭骨の隆起せる形象と見るのは前に指摘したが[22]、冎を以て單に骨節の形狀と見る者に、徐灝・孔廣居・林義光などがある[23]。以上の二說に對して、第三に、陳夢家は卜辭の𡆥・𡆥・𡆥・𡆥など、通常𡆥字に比定されるものを冎の原字とし、これを卜骨の形象として、冎爲卜骨之形、引申爲骨、故小篆骨字从冎有肉者、亦冎之孶乳字也、骨之从肉、乃其義符と述べ、更にその音については、篇海・龍龕手鑑などにより剮其九反と見ている[24]。陳氏說とほぼ同說をとるものに先に示した郭沫若がある[25]。第四に、唐蘭は乙卽冎字說を持しているが[26]、單に乙を冎字と主張するのみで、その理由を明確にしていない。

これ等の四說のうち、第四說は字形において相類しない。唐蘭は𠂤（過伯𣪘）𠂤（魚鼎匕）𠂤（佚九五〇）が、それぞれ過・禍・歓であるといっているが、遽かに承認し難い[27]。また、第三說が卜辭の亡𡆥を亡咎の義とするのは肯定できるが、𡆥がそのまま冎（咼）字であるかは疑問である。元來、𡆥は契文學者間に異論が存する[23]。そこで、第一・第二說が妥當と考えるが、第二よりは第一が稍確實である。說文が冎を頭隆骨と解するのには頗る理由がある。頭隆とは普通頭の隆起せる意義に解されているが、頭隆は卽ち頊顱である。說文に、頊、頊顱也といい、顱、頊顱、首骨也といっているから、頊と顱とは疊韻連綿の語で全く同義である。しからば、頊顱とは何かというに、說文に首骨とし、廣雅釋親に頊顱、謂之髑髏といっているから、頭骨を指すのである。朱駿聲が、按、頊顱者、疊韻連語、猶髑髏也、短言之卽頭というによって明かな如く、頭—頊顱—髑髏—頭隆と轉音したものである[29]。そこで、冎の形象であるが、上の𠆢が頭

骨であるのは勿論であり、下の𠆢は宋育仁は肩髃と見ているが[30]、寧ろ脊骨であろう。しかして、中間の厂は頭骨と脊骨とを接續する骨骼である。上下兩𠆢が篆文において明かに分離されているのは、この推定の附會でないことを示すものである。

以上、冎と歺との關係、及びその原義について考察したが、更に歺の通用字として骴がある。說文には、鳥獸殘骨曰骴、骴可惡也、从骨此聲といっている。周禮蜡氏の掌除骴の骴を古くは胔に作るが、前鄭注に胔讀爲漬、謂死人骨といっている[31]。禽獸殘骨の骴が脊骨の脊と通用するのは興味あることである。されば、歺の孶乳である冎に脊骨の義を認めても誤りとはいえないであろう。したがって、冎は頭骨と脊骨とを示し、兩者が連結せる形象である。とすれば、說文がこれを頭隆骨とのみ解するのは十全なる訓詁とし難い。蓋し、殘骨は最初頭骨のみであったが、後には脊骨をも附するに到ったものと考えられる。また、說文が剔人肉置其骨也というのも、寧ろ人死して肉の朽ちたものが歺・冎であると考うべきである。列子湯問篇に、楚之南有啖人之國、其親戚死、㱙其肉而棄之、然後埋其骨の語が見える[32]。殷敬順の釋文に、㱙本作咼、音寡、剔肉也、又音朽といっているが、この咼は卽ち王煦の說文五翼に指摘する如く冎であり、正に冎の朽の音・義を示している。朽は咎と同音で、咼の轉義としての咎義を示す。說文に㱙字があって腐也と解している。腐朽の字を朽に作るのは後世の字で、㱙を本字とすべきであり、その原義は肉の腐朽である。卜辭では㱙（𣦵 戩四六・八）に作るが、陳夢家が㱙の別構と見るのが正しい[33]。列子の語は楚國のこととなっているが、原始時代埋葬の風習の殘滓と考えられる。前に示した契文死の𣦵は正に朽骨の旁に人がこれを拜する形象の字である[34]。また、契文に別に𣦵（前六・一九・四）が見える。孫海波は不明としているが[35]、左偏の𠙵は「古」で頭骨と考えられるから[36]この字も死と見るべきである。蓋し、人死するや、その屍を暴して肉の朽壞せる後骨のみを埋葬したものと思われるが、この骨は人の精神の宿る頭骨と、これに連續する脊骨とがその中心であったであろう。𣦵の冎は脊

骨をも包括したものと考えられる。人體のうち、頭部が精神の集注するところとして最も重要視せられたことは、想像に難くないことで、春秋元命苞に、頭者神所居、上員象天氣之府也[37]とあるのは、その消息を示すものである。されば、人死してその肉は朽敗しても、頭骨のみはこれを髑髏として保存し、直接祖神祭祀の對象とする宗教學上の髑髏崇拜 (shädelkultus, skull cult) の痕跡が中國においても考えられるのであるが[38]、單に頭骨のみならず、一般に骸骨がその不朽の故に神聖視されたことは宗教學者の指摘するところで[39]、「死」字は正にこの間の消息を示している。

また、死と同音の字に肆がある。死・肆ともに假借して尸となり、また屍となる[40]。されば、この兩字もまた互通と見てさし支えないであろう。說文には肆を極陳也[41]と解している。しかし、肆には別に「殺」と「解」との義がある[42]。この三義は全然別個のものでなく、祭祀に際して牲禮を殺し、これを肆解して陳べるのであって、供犧の準備過程を示す一連の義である。そして、陳尸が單に屍を陳べるのみでなく、これを曝す目的をも有していたことは論語、吾力猶能肆諸市朝の皇疏に、殺而猶陳曝其尸、以示百姓日肆也といい、禮記月令、毋肆掠の鄭注に、肆謂死刑暴尸也というのによって明かである。說文が死を澌と解するのは人の精氣が澌盡するのではなく、その肉が澌滅するのであり、人所離という離は肉と骨とが分離する意味に解すべきである。この人死していまだ埋葬せざる暴露中のものを尸と稱したものと考えられる。左傳隱公元年、贈死不及尸の杜注に、尸、未葬之通稱也というのがそれである。尸は篆文ㄕに作り、說文に、陳也、象臥之形という如く、人が横に足を伸した形象で、人の死せる形狀を指したものであり、死と同義に用いられる[43]。春秋元命苞宋均注に尸、人死也というのはそれである。これを字形について見るも、說文死の古文𣦸、あるいは契文夯の上部頭飾が省略されたものが尸である。この尸がㄕと書かれ、人の偃臥の稱となったものである。して見れば、尸の原義は頭骨である。後にはこれに體・手・足をつけて[illegible]となったが、頭部が特に擴大されている

ていることは。即ち尸の原義を傳えるものと考えられる。しかして、この死んで未だ葬らない義の尸が後に神象の尸を以て代用されるに到ったのであって、經典に見える尸がそれである。しからば、神象の尸も本來は屍體の尸と同起源であることがわかる[44]。

「死」字の原義が右の如く、人の頭骨を拜する形象であるとすれば、その本質的構造において「鬼」字と甚だ相近いものといわねばならぬ。鬼は人の死せる祖神であるが、說文に人所歸爲鬼とか、爾雅釋訓などに鬼之爲言歸也とかいう如く、歸を以て說かれる。この歸は即ち死と同義であって、釋訓郭注に尸子を引いて、古者、謂死人爲歸人というのは、死・鬼・歸が同義であることを示して餘あるものであろう[45]。

以上を要するに、「死」字の原義は人の死後その屍を曝してその肉の澌盡して骨骼と分離するを待ち、頭骨のみを——後には脊骨をもつけて——置いて人がこれを跪拜せる形象である。儀禮士喪禮では殯と葬とが區別される所謂複葬 (double barial) 形態をとっているが、殯の期間はこれを起源的に見れば、屍を曝して肉の朽壞するを待つ過程に相應する。前掲左傳の文が最もよくこの事實を示している。

註

1 丁福保の『說文解字詁林』「案語」に、慧琳音義二九卷一〇頁「死」注、引說文澌也、人所離也、言人神識化往而不返、遺殘體骨、故从歹从化省、會意字、案言人以下十三字、疑爲慧琳引伸之語、惟从歹从化省會意、極合六書、蓋古本如是といっているが、後述によって明かな如く、几を化の省と見るは當らず、これを以て說文の解とするのは妥當でない。

2 澌は『說文』に水索也といい、また『方言』卷三に盡也、卷一三に索也といっているが、錢繹の『方言箋疏』にも指摘する如く、澌・索聲轉の字である。

3 几は無論「人」である。中島竦氏はこれを人ではなくてㄱ聲を示すものとする（『書契淵源』第二帙中、八六—七葉）。如何にも、つぎに示す金文「死」字中、毛公鼎・盂鼎などの亻は人形と相距ること遠いように思われるが、ㄱ(司)は金文ㄱに作るものが多く(あるいは口を伴って司に作る)、亻に作るものを見ないことからいって、亻は守殷などの几の變形と考うべきである。契文に徵しても人であることは明瞭である。ただ、死と嗣・𤔲・事と同音通假の字であることは同氏の指摘する通りである。

4 羅氏『增訂殷虛書契考釋』中、五三—四葉。

5 馬氏「中國文字之源流與研究方法之新傾向」『學林』第六輯、三二頁。

6 胡氏『說文古文考』。

7 王紹蘭の『段注訂補』には、櫱當爲歺、讀者不識、歺字輒增爲櫱也……讀若臬と注意している。

8 「𣦼」字條下に、殘在元部、櫱在祭部、古音祭・泰・夬・月・曷・末・鎋・黠・櫱爲元・寒・桓・刪・山・仙之轉聲といっている。朱士端の『說文校定本』にも、疑古音殘・歺相近、下文歺云、剡骨之殘、讀若櫱岸之櫱、殘・櫱雙聲といっている。

9 朱駿聲『說文通訓定聲』「泰部」「櫱」字條下。

10 徐灝は、歺蓋从冎省、故曰半冎、其下多一畫、相承增之也といい、王筠は、冎・歺二字以遞省會意、……骨而又剡殘之、故歺又從冎省也といっている。

11 中島氏『書契淵源』第五帙一、七八葉に歺について、竊謂、冎新殺之牲、剔其肉也、故骨體猶全、歺久死之骨、肉腐骨壞、故不得全而殘也、與冎不相涉、篆形、不必从半冎、徐鉉等曰、義不應有中一、秦刻石文有之、未通此義也、故說文歺部諸文、皆關死事、不關剔肉、是冎與歺之分也といい、全書、七七葉に冎について、竊謂、冎剔肉・骨尙全者、冎與骨無異、唯無肉耳といっている。冎・骨と歺とは全く別系統の字とするのである。

12 『吳氏遺著』卷三「烈」字條下に、釋詁烈枿餘也、案說文歺剡骨之殘也……是歺即此烈也、衣部裂繒餘也、齊語戎車待游車之裂、戎士待陳妾之餘、餘裂對文、是裂有餘義、韋昭云、裂殘也、是讀與歺同、歺正字、裂通字、烈假借字といっている。また、林氏の『文源』にも、按形與半冎不類、歺凡毀裂者之稱、从∩(轉注)∩即∪之倒文、象物形、卜象其毀裂處といっている。

13 朱氏『說文通訓定聲』「泰部」に、歺、骨之殘也、从半冎、指事、古文从尸、上象骨形といっている。

14 孫氏『古文聲系』「祭部」一葉。

15 郭氏『甲骨文字研究』「釋繇」一葉。

16 馬氏、前揭論文、二九頁。

17 唐氏『天壤閣甲骨文字幷攷釋』四〇葉。この唐氏說を于省吾は斥けて、人が羊角形の飾をつけて帽子を戴いている形象(『殷契駢枝』續編「釋羌」)とするが、唐氏說でも通ずる。

18 孔廣居の『說文疑々』には更に字形を分析して、歺當作卢、剡骨字之上畫而爲卜、剡骨下ㄗ字之上畫而爲乁、上二畫宜左右相離、下一畫宜曲而不覆、歺之義是剡骨之殘、故歺字即剡骨字之殘也、冎从骨而省其下、冐从骨而省其上、歺从骨而省其上下、骨字母、是冎・冐・歺皆子也といっている。

19 饒炯は、冎即骨之象形本字、因形不顯義而骨乃加肉以箸之也、人身惟頭多骨、故篆象人頭隆骨、以爲凡肉覈之稱、若剔人肉置其骨爲冎之義、起於後世刑罪凌遲、其字因从骨省以指事、而不知冎即骨最初之古文也といっている。人身惟頭多骨というのは臆見に過ぎぬ。宋氏說は後に引く。

20 王筠『說文釋例』に卢下云、從半冎、是也、冎下云、象形、骨下云、從冎有肉、則非也、以物理言之、先有骨而後冎生焉、以事實言之、經祇有大辟、知冎爲後世之刑、則骨字之作在前、冎字之作在後といっているが、冎を刑名とする後世の訓詁に拘泥した解釋で、文字孳乳の原則に反した推測論に過ぎぬ。

21 章氏『文始』卷一、二葉。

22 宋育仁の『說文部首箋正』に『說文』を敷衍して、許君說此字爲象形者、存古文之說也、古文骨字蓋不从月、上∩即象頭骨隆之形、下⌒象肩髃也、人之骨多、不能徧象、頭爲人身骨多處、故畫其形、篆文增複體爲骨、更以古文、冎爲剮というが、下

（を肩髃と見るのは、後述の如く妥當でない。

23 徐氏説は『注箋』「骨」字條下に、戴氏侗曰、从月象形是也、骨肉相附麗、故骨从月、而象形上爲骨節、下其支也、骨字去肉爲冎、去冎爲冂、相對成文。孔氏説は『説文疑々』に、冎从骨省爲意、骨丛肉、丛冖、冂象骨冂形、冖者覆也、骨隱于肉、至卩而見、故于肉冖之上象其卩形也、林氏説は文源に、按冂者骨形、象肉附於冂というのがそれである。

24 陳氏「釋冎」『考古社刊』第五期。陳氏が骨を冎の孳乳字と見るのは、章氏の見解とともに從うべきであり、徐灝などが冎を單に骨の省體と見るのは妥當でない。

25 郭氏『殷契粹編』考釋、一八九葉に、囚字余舊釋爲𡆥、以其字象卜骨呈兆之形、後于骨臼刻辭得「四𠂤出一𠂤」之一例（林二・三〇・一二）釋𠂤爲冎謂、卽骨䆛、𠂤卽此𡆥・𠂤字之草率者、其字簡略出之、則爲𡆥・𠂤諸形、因疑凡卜辭「亡囚」字、均是「亡冎」讀爲無禍、但苦無確證、今得本片、此疑乃斷然證實矣といっている。結局、陳・郭兩氏は囚と冎とを同字と見て「咼」字に解する。

26 唐氏『古文字學導論』下册、二八葉。

27 唐氏の擧げる第二字の如き、唐氏は滑の假字と見るのであるが、滑入滑出では唐突の譏を免れない。陳夢家もこれに從って泰山刻石の「體」字の骨を工に作ると同字としているが、無理であろう（前掲論文、一八頁）。寧ろ、郭沫若に從って（『金文叢考』二七〇葉）稍とするのが妥當である。

28 叶と釋するものに華石斧・商承祚、叶に讀むものに唐蘭、凶と釋するものに葉玉森、𠧪とするものに郭沫若、咎と同字と推定するものに王國維があるが、戴蕃豫とともに王氏説を以て最も妥當と考える（戴蕃豫「殷契亡囚説」『考古社刊』第五期、二三―五頁）。囚は古音與で咎と同音であるからである。陳氏の考察は字音の面からは正しいといえるが、字形より見て囚を直ちに冎（咼）とするのは甚だ無理であって、咎と咼とが同義であっても、それ故に囚を冎と見ることはできない。陳氏は、小篆作冎、則由卜辭𠂤譌變而來、且顚倒其上下矣（前掲論文、一八頁）といっているが、單なる推測説に過ぎない。同様の非

難は郭氏説に對しても該當する。そこで、囚を咎の假音字と見る王氏説を以て確實とすべきである。

29 王念孫の『廣雅疏證』にも、急言之則曰頭、徐言之則曰髑髏、轉之則曰頊顱……秦策云、頭顱僵仆相望於境、船頭謂之艫、義亦同也といっている。

30 註22に引用したのがそれである。

31 『説文』に脊背呂也といっているが、呂は脊骨としており、正に骨節の形象と考えられるから、脊も脊骨を以てその本義とすることが判る。

32 『墨子』「節葬」下篇にも、ほぼ同様のことが見えている。晉の張華の『博物志』にも指摘している。

33 陳氏、前掲論文、一九頁に、卜辭冎或从丂作㱙……疑卽歹之別構といっている。

34 商承祚も、𣦸古文死如此、案甲骨文作𣦸、象人拜于朽骨之旁、死意也、金文整齊之爲𣧚、與篆文同（「説文中之古文考」『金陵學報』第四卷第二期、三七頁）といっている。

35 孫氏『甲骨文編』「附錄」五二葉。

36 「古」の原始象形が頭骨なることについては、本書「中國における祖神崇拜の原初形態」參照。

37 『太平御覽』三六三所引。

38 中國における祖神崇拜の溯源形態が髑髏崇拜と想定されることについても36引本書論文、參照。

39 一般に、骸骨が靈魂を保存するものとして、神聖視されたことは Durkheim も指摘するところである（Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1925, p. 349）が、骨卜は卽ちその顯現である（白鳥清氏「古代支那人の民間信仰」岩波講座『東洋思潮』第一〇回、三四―五頁、參照）。また、『春秋繁露』「求雨」篇に、取死人骨埋之、開山淵積薪而燔之の語が見えるが、人骨が求雨能力を有する神聖なものと考えられた一證である。

40 朱駿聲『説文通訓定聲』「履部」「死」「肆」字條下。

41 沈濤『説文古本考』に「極」を衍としているが、この極は沈兼士のいう如く殛に讀む（「𣏂殺祭古語同源考」『輔仁學誌』第八卷第二期、四頁）。肆の殺の義より見て、沈氏説は從うべきである。

42 『廣雅』「釋詁」に、肆殺也といい、錢大昕の「説文答問」（『潛研堂文集』卷一一、一〇葉）に、肆與殺聲相轉、故論語・檀弓皆有肆諸市朝之文といっている。また、『周禮』「大宗伯」肆献祼の鄭注に、肆者進所解牲體といい、章炳麟『小學答問』に、詩・禮皆謂祭牲體解爲肆、以肆爲剔、徐鉉云、剔解骨也、肆讀佗歷反、與剔音同といって、肆・剔の通假を明かにしている。

43 饒炯の『説文部首訂』に、死卽尸之或體、人氣滅則身偃臥、故尸从人橫之指事といい、また朱駿聲『説文通訓定聲』に、死叚借爲屍といっている。『漢書』「陳湯傳」求谷吉等死の注に尸也といっているのは、皆それである。

44 狩野直喜氏も兩者の元來一つであったことを説いている（『支那學文藪』一一三―四頁）。

45 ここで『説文』死の古文㱒に觸れておく。唐蘭は既述の如く、契文の𢍄を以て㱒と見ているが、唐氏自身いう如く、𢍄は獸頭——單に頭骨と解すべきである、唐氏は𣦵の丫に捉われて獸頭と解するのであろうが、丫は頭飾なること、𦣻の丫と同じである——を頂いた形象であるから、鬼の異文と見てさし支えない。𢍄方は卽ち鬼方である。しかし、鬼・死互通音であれば、これを死の古文㱒とするのも、誤りとはいえないであろう。

追記

1 卜辭に𠁁字が見えて、丁山が𣩵の本字としてより、董作賓・胡厚宣がこれに從っているが、商承祚は因として葉玉森・郭沫若がこれに從い、孫詒讓は㧻として唐蘭がこれに從う。屈萬里は困と釋する。これ等の諸説を踏まえて、李孝定は疒（病）あるいは禍・祟と連言されているばあいは、死と釋せざるを得ない、𣦸は王の死に、𠁁は王以外の諸人の死に用いる、尊卑の別であるとする（「説死」讀契識小錄之二『中央研究院歷史語言研究所集刊』第三六本、二八

二―六頁）。胡厚宣にも「釋𠁁」の一文がある（『甲骨學商史論叢』第四册）。確かに李氏の擧例には死と釋した方が適當と考えられる辭例があるが、同一字を身分の尊卑によって區別使用するというのは、卜辭では他に見られぬ現象であり、𠁁・𡇒の二形が後起の囚・因と形が近くて混じ易いので、廢して用いられず、𣦸が用いられたというのも、納得し難い論である。屈氏に從って困とするのが一應適解と考えられるが、なお後考に俟つ。

2 複葬の證としては、本文に引いた列子や墨子のほか、津田左右吉氏は契丹で三年經って肉が朽ちてしまってから骨を收めて焚くのや、魏志沃沮傳に屍體を假埋し、皮肉盡きて後、骨を取って槨中に置くとあるのを引用している（「上代支那人の宗教思想」『全集』第二八卷）。

古代中國における土地神の祭祀　――序　説――

大地が萬物を産出し、これを育む母胎として崇拜されることは、古代・未開社會に一般的である。古代中國における土地神としては、卜辭の ☐（土）、文獻の地示（祇）・社神などがある。私は前に卜辭の土神は社神であるが、その本質は一部にいわれるような原始集團神でなく、土地神であることを明かにした。[1] とすれば、土地神に關する祭祀一般を問題とする今のばあい、卜辭土神のそれをも當然取扱うべきであるが、既にこれまで論述されてもいるので、[2] ここでは文獻の範圍に限って考察する。

一　社神と地示

卜辭の土が社神であれば、文獻の社、あるいは稷神と結合した社稷こそ傳統的な土神でなければならぬが、周知の如く、文獻の地神は天神・人鬼に對して地示（祇）と稱せられ、社・社稷とは區別されている。示は卜辭では大示・小示・元示・上示・下示・伊示などのように祖神となっている。それが地神を意味するに到ったのは明かに轉義である。また、地の字はこれまでのところ卜辭・金文には見えないことからいって、[3] 後起觀念と考えられよう。かように、土地神が地示と社神とに分化したのは、明かに宗教現象の發展によるものであるが、その背景をなすものは封建的階級禮制の整備で、禮記曲禮（王制・禮運同じ）に、天子祭天地、諸侯祭社稷というのはそれである。地示は周禮大司樂では方丘とも稱せられるが、内容的には同じである。ただ、經・傳に祭地をいうものは比較的少い。今三禮について見ると、周禮では、

大宗伯　(1)掌建邦之天神・人鬼・地示之禮、(2)以黃琮禮地、
典　瑞　兩圭有邸、以祀地、
大司樂　(1)乃奏大蔟、歌應鍾、舞咸池、以祭地示、(2)夏日至、於澤中之方丘奏之、若樂八變、則地示皆出、可得而
　禮矣、
神　仕　以夏日至致地示、

儀禮では、

覲　禮　祭天燔柴、……祭地瘞、

禮記では、前引曲禮などのほか、

禮　器　爲下、必因川澤、……因地事地、
祭　法　瘞埋於泰折、祭地也、

等である。これ等の記事は周末から秦・漢にかけての經學的敍述で、宗教史的事實であるかは疑問であるが、とも角も儒教的禮制において地神と社神とが區別せられていたことを示すものである。

ところが一方、地祭と社祭とを同一視する見解が古くから存している。その一二を擧げると、(1)張載は郊が郊天である如く、社は祭地の位であって、郊以外に天神の祭祀がないように、社以外に地示の祭祀はなく、澤中の方丘もまた社であるから、凡そ社といえば皆地示の祭であるとする。[4] (2)胡宏は地を社に祭るのは天を郊に祀るのと同様であり、泰誓に郊社不修といい、周公が新邑を祀るのにも、まず二牛を郊に用いて後に太牢を社に用い、周禮（大宗伯）には血祭を以て社稷を祭って、別に地示のことをいわないし、四圭有邸の祀天と兩圭有邸の祀地とをいうのみで、別に祭社に及ばぬから、郊と社とが相對することが判ると述べている（秦氏仝上引）。また、(3)陸奎勳も古え祭社の禮はあったが、祭地の禮はなかったと見、[5] 更に(4)林喬蔭は天子の大社を王社と區別して、これを方丘と見ることは後述の通りであるが、張載の大社國外・王社城内說を補い、大宗伯・鼓師が社をいって地示に及ばぬのは、地示を以て社とするもので、王社（土示）と大社（地示）とは、周禮において同じく血祭、同じく靈鼓を鼓するとする。[6] 林氏は地示を大社と見て王社とは區別するが、大社を地示とするのであるから、前掲諸說とは若干趣きを異にするが、やはり地・社同一說中に入れてさし支えないであろう。

一方、あくまで地・社別祭說を堅持する人もある。たとえば、(1)楊復は天子は天地を、諸侯は社稷を、それぞれ祭るのであって、祭祀の中で天地より重きはなく、社稷がこれに次ぐが、天子のみは天地を有してその社が卽ち王社であり、祭るところは天下の地であってそれに限界はないから、祭社を祭地とするのは天子のみについていったものとする。[7] (2)方苞は天地の祭祀は山川・社稷に先んずるから、社稷のほかに方澤なしとするを得ないとする。[8] また、(3)秦蕙田は十三證を擧げて祭地と祭社との別を指摘しており、[9] (4)金鶚も祭地は天子に限るが、社は大夫・士から庶民まで祭り、前者は全載の大地であるが、社には大小の等別がある、ただ兩者は對文すれば別であるが、散文すれば通ずるのであって、經・傳に郊・社並言するのは皆祭地の通稱と見る。[10]

以上が地・社同祭說と別祭說との概要であるが、經・傳の記述に立脚する限り、別祭說をとらざるを得ない。社が土地神であることは、張氏などのいう通りであり、また大宗伯・典瑞・鼓人など、地・社の何れかをいって他をいわぬが、これを直ちに地・社同祭說となし得るかは疑問で、明瞭に區別する證例も存することは、秦氏の指摘する通りである。成立や性格を異にする經・傳中にかかる矛盾の存するのは、寧ろ當然であろう。金氏の對文・散文の彌縫論もここから起るのであるが、少くとも地・社の別が明かに見られる以上、強いて同祭とする必要はなく、大宗伯などは未分化の禮制もしくは地・社何れかの脱落と解すべきであろう。林・楊二氏は天子にのみ同祭說を認めるが、大社と王社との別が祭法に本づくことはいうまでもない。同樣の文が白虎通社稷篇では禮三正記となっている。祭法は恐らく三正記に本づくものであろうが、社の二分制の如きものがさほど古い制度とも思われず、恐らく秦・漢期の所産であろう。張子の大社國外・王社城内論も別に確實な證據を有するわけではない。また、同祭說の有力な根據とする郊・社の連言や對言については、社を地祭と見るべきことは、金鶚のほか、李光坡・宋宗元などのいう通りである。[11]

かつて考察したように、社の最原初形態は祖神的要素を有する土地神であるが、それが後に純土地神となり、更に集團の保護神となったものと考えられる。[12] かく、社が集團的ないし地域的性格を有するようになると、これとは別個に、天子の特權祭祀たる天神と對應的に、所謂る全載の純土地神が考えられて地示の概念が生じたのであるが、かかる變遷の背景には邑制國家における領域觀念の發展という事實が認められよう。そして、地の祭祀が天子の特權とされたのは、原則的には王權の維持ないし擴大によるものであろうが、反面、失墜しつつある王權の輓回を意圖するものとも考えられる。とすれば、天子祭天地の語もさほど古いことではないし、周禮の諸文も同樣であるが、このことはまた周禮の成立年代の一示唆ともなろう。一たい、祭祀體系―一般禮制についても同樣であるが―にかかる等級觀念を導入してヒラルキー的整備をはかったのは、いうまでもなく儒家の作爲で、早くとも荀子以後であろうし、そこには秦・漢絶對主義體制の雰圍氣が看取される。[13] しかして、祭天地の思想的根底をなすものは、陰陽說に本づく天地對立觀念であろう。

既に右の如く、文獻にあって地示と社神とは分化しているとすれば、これを同一視するのは妥當でない。毛奇齡が、秦折瘞埋、原有地祭、則自不得以社當地矣、是以王制曰、天子祭天地、諸侯祭社稷、……是以周禮于地神稱大示、其祭稱大禮、與社稷神之稱土示、……截然不同[14] というのは、極めて明晰である。

二　方丘と北郊

祭地と祭社とが區別さるべきものとして、祭地について見るに、それが年に二祭か一祭か、卽ち祭祀の對象は二神か一神か、がまた問題となる。この問題は具體的には方丘と北郊との關係となる。周禮の地・地示について、鄭玄はこれをあるいは崑崙とし[15]、あるいは神州とし[16]、後者は北郊に祭るものとして、前者の方丘正神と區別している。つぎに、禮記の三條（曲禮・禮器・祭法）について、禮器の川澤を大司樂後條の夏日至云々を以て解し、孔疏も崑崙神を祭るものとしている。しかして、曲禮孔疏が地神に夏日至の崑崙神と夏正の神州北郊とを指摘しているのは、鄭氏注禮の主旨に本づくものである。崑崙とか神州とかはいうまでもなく、戰國末鄒衍の系統をひく緯書の說である。その關係は、河圖括地象[17]に地の中央を崑崙とし、その東南方千里を神州とするが、神州は更に九州に分れて、これを禹貢の九州卽ち赤縣神州とするのである。

鄭玄のかかる二神說は、祀天における多至圜丘と夏正受命帝の南郊との二祭に對應するものであろう。しかし、祭名としての北郊の語は經・傳に明文がない。ただ、周禮內宰に、中春、詔后帥外內命婦、始蠶于北郊、以爲祭服とあり、同樣の文が禮記祭統にも見える。秦蕙田はこの王后の親蠶を祭地と關係あるものと見て、經文に北郊の語なしとするのを斥けているが[18]、何故に王后の親蠶が北郊に關係を有するかについては、以純陰爲尊、而就陰位也というに過ぎず、牽强の譏りを免れない。緯書に本づく鄭玄の二地說に對しては、王肅以下の强い反對論が展開しているが、鄭玄以前にあっても、たとえば史記封禪書引周官舊說には夏至地示の祭のほかに北郊はないとし、漢書郊祀志・三輔黃圖などに引く王莽の議も北郊と方丘とを一にしている。これ等は何れも古文系統の禮說であるから、緯書說をとらぬのは勿論であるが、祭法孔疏には劉向・王肅とともに董仲舒の說を引き、皆圜丘卽南郊と對應的に方丘卽北郊としている。

また、左傳桓公五年孔疏にも天地各一とする。朱子の如きも北郊の說を信ぜず、胡宏に從って經文に北郊の語なしとするほか、陳祥道・楊復・馬端臨・劉迎など宋・元の禮學者は多く鄭說を斥けている[19]。たとい、秦氏のように、北郊を認める者でも緯書說は不經としている[20]。さらに、陸奎勳などは北郊は漢の匡衡が始めていい出したことであるが、周禮夏日至の方丘に泥むもので、周公の禮制にはなかったとする[21]。

北郊の祭は陸氏指摘の如く、漢書郊祀志に見える匡衡・張譚の奏言に、祭天於南郊、就陽之義也、瘞地於北郊、卽陰之象也というに始まるが、その下文には王商・師丹・翟方進など五十人の意見として、禮記の、燔柴於太壇、祭天也、瘞埋於太折、祭地也、兆於南郊、所以定天位也、祭地於太折、在北郊、就陰位也を引用している。毛奇齡はこれによって、二郊の分祀は諸經にあって大司樂の文に止まらぬといい[22]、林喬蔭もこの文を劉向校書前の禮記逸文として、方丘卽北郊の證左と見ている[23]。しかし、今本禮記（祭法・郊特牲）には、在北郊、就陰位也の語は見えないのみならず、大司樂には單に圜丘・方丘をいうのみで、その南・北郊なるを明言しない。また、毛・林二氏とは立場を異にするが、金鶚は王肅を斥けて方丘と北郊とを區別し、澤中の方丘は人の爲るところでなく自然にあるもの、北郊は壇を爲って祭るものでこれを泰折というが、澤でなく北郊にあるものとし、兩祭の別は卜日の有無や、用玉・用牲・用樂の相違にあるものと見る[24]。金氏のこの見解はほぼ郊特牲孔疏に本づくものであるが、かく鄭氏の二地說を擁護しても、その崑崙・神州說は斥けて[25]、方丘・北郊ともに全載の地で異ることなく、その別はただ配祭者を異にするのみとする[26]。この金氏說には孫詒讓も全面的に贊成している[27]。

かくて、この問題も、緯書をとるかとらぬかは別として、また鄭玄派と王肅派とに分れるようである。思うに、土地神が起源的に一であることは前述の通りであるが、二地說が生ずるに到ったのも、宗敎思想の發展によるものである。すなわち、天と地とが對立的に考えられ、また祭祀の複雜化に伴って、天の祭祀が多至圜丘と夏正南郊とに分化するに及び[28]、これと相對する土地神もまた方丘と北郊とに分離したものと考えられる。そして、かかる二分化の思想的根據を與えたのが、緯書の崑崙・神州說である。したがって、祭地の對象を一つに限定する方丘・北郊一祭說は原初的には勿論正しいが、二神說も宗敎思想發展に本づく後期現象と考うべきで、一概に斥けるのは公平な態度でない。ただ、問題はかかる一般的發展論を離れて、二神說が經・傳の間に確證を有するかということにある。この點について、鄭玄の說を檢討すると、鄭氏は大宗伯の黃琮禮地と典瑞の兩圭有邸祀地とを、それぞれ崑崙と神州とに分屬する。そして、金氏はこれを二地說の一證と見るのである。しかし、これは既に二神說を前提とする區別であって、經文の禮地・祀地からは、かかる差別は出て來ない。黃琮と兩圭有邸との間に玉の盛・殺の別があるのはいうまでもないが、そのために別祭と見る必要も理由もなく、ともに祭地の禮玉とすれば足りる。尤も、經文間の矛盾を强いて合理的に彌縫せんとするのは、經學者の常套手段である。すなわち、孫詒讓の如きは大宗伯の黃琮を方明の玉として、地の正祭でないとする[29]。一說ではあるが、結局、彼此の間を疏通せんとの意圖以外の何ものでもない。

つぎに、大司樂二見の地祭を崑崙と神州とに二分する鄭說を檢討すると、郊特牲孔疏引の熊安生が四時迎氣及び諸小祀には皆降神の樂ありとして、大司樂、乃分樂而序之以下をこれに充て、後段、凡樂圜鍾爲宮以下の正祭と區別してより、同疏引皇侃が感生帝に降神の樂なしとするほかは、孔・賈疏など皆これに從っている。しかし、これは大司樂前・後段の間に强いて合理的聯繫を圖らんとするもので、兩段ともに天神・地示・人鬼の祭祀用樂であることに變りはなく、表現上の差異こそあれ、その間に祭儀としての本質的區別は認められない。殊に前段のばあい、地示について四望・山川の奏樂が記されている以上、この地示を小祀と見るのは適切でないし、また前段地示の大蔟の樂、咸池の舞は後段の地示にも用いられるから、これを大・小祀に差別するのは妥當でない。蓋し、大司樂の前・後段は元來系統を異にする樂の記述が周禮の編纂に際して結合されたのではないか[30]。かつて指摘したように[31]、後段の一文は六

變の天神の上に八變の地示を、更に九變の人鬼をその上に置くもので、頗る特異な記述であるのみならず、澤中之方丘というが如きは經・傳中この一見に過ぎない。人鬼を天・地神の上に置くのは、自然神に對する祖先神の優位を示すもので、宗敎史的には古い傳統の上に立つものといえるが、それかといって、これが前段の祭祀と區別する確實な根據とも考えられない。したがってこのばあい、兩地示は同一對象神とし、奏樂內容の若干の差異は、そのままにこれを認めるべきではないか。金氏はまた、大宗伯の牲幣の色（黄牲）と祭法（騂牲）との相違によって地神の二祭を主張しているが、かかる禮制の相違は同一文獻にも見られるから、成立と性格とを異にする二文獻間に認められても、毫も怪むに足りない。況んや、祭法禮制の特異性は屢々指摘されるところである。さらに、金氏は方丘は夏至であるから必ずしも日をトしないが、北郊は大宰の五帝ト日の下文に、祀大神示、亦如之とあるから、日をトしたものと見る。しかし、大宰の祀大神示云々は五帝についての、前期十日、帥執事而ト日、遂戒をうけるものである。このト日を、賈疏は夏正南郊あるいは季秋の明堂大饗を指すものと見、大神示の示も山川・社稷と解するが、天神多至の祭にト日の必要はないから、孫詒讓が大旅及び祈告非常の祭、あるいは迎氣以外のト日、または大祀以下の尸・牲のト占と解する[32]のが妥當であろう。とすれば、大神示云々を北郊のト日とするのは必ずしも正確でない。かく見て來ると、鄭・金氏の二神說は必ずしも成立しないこととなる。しかし、これは經・傳の上に根據を有しないというだけであって、前にも述べたように、發展史的に見れば十分可能性のあることで、漢書郊祀志などに徵しても、鄭說は漢代の宗敎事實を根據とするものであろう。

なお、金氏は方丘と北郊とを禘祭の中に入れるが、このことについても觸れておく必要がある。まず、方丘禘祭說について、金氏は大司樂澤中の方丘をまた禘大祭とする鄭注を根據とするが、更にこれを敷衍してつぎの如くいう。

(1)王制に祭天地の牛を角繭栗とするから、祭地にも犢を用いるが、楚語に見える觀射父の言には禘郊を繭栗に過ぎぬ

とする以上、祭地もまた禘である。(2)詩昊天有成命の序はこの詩を天地の郊祀とするから、郊は天地を兼ねる。そして、周語と祭法とには、ともに禘が郊の上にあるから、禘もまた天地を兼ねるはずである。(3)禮運に魯の郊禘を非禮とする如く、郊と禘とはもともと通稱し得るのであって、郊禘というのは郊と同じである。それ故に禮運の下文にはただ郊というのみであり、また天子祭天地云々ともいっている。(4)曲禮孔疏に后稷を天の南郊に配し、また地の北郊に配する以上、周人は嚳を以て圜丘に配すると同時に、方澤（方丘）に配すべしといっているが、これは當然のことである。それ故に、祭法の禘・郊は元來天地二祭を兼ねるが、注に地をいわないのは天を以て地を統べたのである。また、舜典に上帝の類祭をいって祭地をいわず、大宗伯に昊天の禋祀のみで祭地に及ばず、中庸に郊・社が上帝につかえることを述べて地を出さないのは、皆天を以てこれを統べるものである。以上が金氏の方丘を禘とする理由である。[33]

金氏が古來聚訟の禘祭を、禘郊と禘祫との二系統に大別し、各々を更に分類している點は極めて明晰であるが、論述の内容には首肯し難いところもあって、右論の如きもその一つである。金氏の主要根據は禘を大祭とする大司樂鄭注であり、これに本づく郊・禘通稱、ひいては祭地卽禘論である。元來、禘は文字の示す如く帝の祭祀であって、帝の概念の變遷に伴い、その祭祀内容もまた變化したのである。卜辭祭名の啻や帝は文獻の禘に比定されるが、その對象は殆ど祖神であって、天神や至上神ではない。周に入って帝が天神となるに及び、禘祭もまた天の祭祀となったのである。金氏は「禘」字の帝を天帝と解して、圜丘祭天を以て禘の本義と見、宗廟の禘は審諦の意で、その本義ではないとするが、[34]これは正に逆である。この點からは、禘を專ら宗廟の祭とする王肅の見解こそ、その本義を把えたものといえる。しかして、宗廟や天神の祭祀が盛大な祀典であることから、禘を大祭とする爾雅や鄭玄の訓解が生じたのであるが、これはあくまで禘の形式的規定であって、本質的定義ではない。この二者を混同するところに金氏の根**本的誤謬がある。**このことは周禮に郊とともに禘の字が一見しないのによっても肯けようが、郊・禘の通稱は金氏自

身いう如く、**「散文すれば通ずる」ばあいに限定すべきであって、「對文すれば別」にまで適用さるべきではない。**現に、金氏は祭法の禘・郊を對文の例としているではないか。また、たとい通用するとしても、それは南郊・圜丘に限るべきで、祭地にまで及ぼすのは妥當でない。

右の見地から、金氏の援證を批判すると、(1)王制の天地の牛角繭栗は固より祭地の犢をも含むが、楚語の禘郊は金氏自身いう如く祭天である。したがって、この二文を聯關させても、祭地卽禘とはならない。(2)詩昊天有成命の序と國語・祭法とから禘が祭地を兼ねるというのは、郊が北郊を含むによるものであろうが、周知の如く、詩序の成立には問題があって、禮制上の證左となし得るか、疑問であるのみならず、祭法について、鄭注は禘を昊天圜丘、郊を上帝南郊と見る。この解釋自身に問題がないわけではないが、下文の祖・宗・報との關係から見て、要するに天神の祭祀であることに相違なく、したがって郊は北郊祭地と關係ない。同樣に、周語・楚語の文が何れも祀天についていったもので、祭地と關係ないことも明白である。かつ、金氏の據る國語が如何なる版本であるかは知り得べくもないが、善本といわれる士禮居覆刻天聖明道本を始め、諸本皆郊・禘に作る。とすれば、禘が郊の上にあるから、禘もまた祭地を兼ねるとの論は成立し難い。のみならず、郊・禘の通稱は金氏自身いう通りであるが、(3)禮運に非禮とする魯の郊禘は、鄭注が春秋の四卜不從を以て解する如く郊天であって、祭地では無論なく、杞・宋の郊の後に天子の祭天地をいっても、それが郊の祭地を含む必然的理由とはならない。さらに、(4)曲禮孔疏の北郊・方丘に對する后稷・嚳配祭說は根據のない臆測に過ぎず、これを祭法禘・郊に應用する理由もない。祭法鄭注に祭地をいわぬのは當然である。そして、舜典の上帝類祭に祭地を認めるのは無理であるが、一應これを含むとしても、それが方丘を禘とする理由とはならぬ。また、大宗伯の昊天禋祀が祭地を兼ねないことは、下文に地神の祭祀をいうのに徵しても明瞭であり、中庸に郊・社對言するが、社が祭地であれば、郊中に祭地を含むはずはない。かく見て來ると、金氏の方丘卽禘論も全

面的に從い難いこととなる。

金氏はまた北郊を禘としている。[35]すなわち、禮記大傳の、王者禘其祖之所自出、以其祖配之を、鄭注は天の郊祀と解しているが、董仲舒によれば、天地は卽ち先祖の自って出るところである。そこで、祖之所自出とは地をも兼ねる。また、孝經緯には后稷を天地の主としているから、大傳の配祭は地の配祭をも兼ねる。よって、北郊もまた禘というのである。結局、祖之所自出は天と地とを包括するが故に、祭地の北郊もまた禘と見るのであるが、方丘を禘とする立場からは當然の歸結であろう。すなわち、圜丘—南郊と方丘—北郊とを相對的に見て、皆禘の中に包入するのである。ところが、南郊を禘とするのが原義ではなく、第二義に過ぎないの[36]と同樣、北郊を禘とするのも文獻に證例がないのみならず、北郊そのものが漢代に始まることは前述の通りである。一見明瞭な如く、金氏の論證は間接類推であるだけでなく、その據證も董仲舒の如き今文說であって、鄭氏の神州・崑崙說を緯書による謬妄とするの[37]と矛盾も甚しい。この意味から、金氏の北郊卽禘說もまた贊成し難い。

三　天地合祭說

これまでの考察によると、地神と天神とは別個に祭られたことになるが、古くから天地合祭說があって、分祭說と鋭く對立している。合祭說は圜丘の祀天あって、方澤の祭地なしとするもので、王莽が天地合精は夫婦に等しいから、宜しく同席共牢して食すべく、天を南郊に祀って、地示をこれに配するというのに始まる。[38]その主な文獻的根據は詩昊天有成命序の郊祀天地で、爾來魏の大和、北周の建德、隋の開元、宋の元豐、明の嘉靖などにおいて、論爭を展開している。蘇東坡の如きも六議を揭げて合祀說を支持し、もし天地別祭なれば、詩の終篇にあって天をいって地に及

ばぬはずはないとしている。[39]

しかし、詩序について、孔疏は鄭玄の注禮說に本づき、南北の異祭ともに郊にあるの故を以て郊祀と總言したに過ぎぬと解し、陳奐も圜丘と方丘と、それぞれ天地を祭る樂歌と見る。[40]これ等は祭祀の内容については說を異にしても、要するに天地二祭とするもので、この點についての禮學者の見解は概ね一致しているようである。されば、朱子が千五六百年、人の整理するなしの歎を發して分祭說を主張して以來、葉時・陳祥道・秦蕙田など、[41]皆これに從っている。ところが一方、地の天に對する從祭を說いて合祭說を訂正する、たとえば惠棟の如きもある。惠氏によると、合祭說・分祭說ともに妥當でない。詩序は后稷を郊祀して天に配するのである。天神を南郊に祀る時には地祇・四望をこれに從祭するのであって、禮運に、禮行于郊、而百神受職とあり、荀子に、郊及于百神というのは卽ちそれである。しからば、大司樂の天地分祭はというに、惠氏はこれを明堂配天の祭と見ることによって、矛盾を避けんとしている。[42]

惠氏の所論は一應尤もの如くであるが、昊天有成命を后稷郊祀の詩とするのは、内容から見て根據がない。この詩は短文であるが、成王が天の定命を受けた文・武二王の後を承けて、夙夜天命に順い、明廣の德を以て愈々その心を厚くし、天下を靖んじたというだけで、詩の何處にも后稷のことを見出せない。また、禮運の百神受職は鄭玄が列宿と解するが、その當否は別としても、下文の、禮行於社、而百貨可極焉、禮行於祖廟、而孝慈服焉云々というのに徵すれば、天神の屬と解すべきであろう。また、荀子、禮論篇、郊者并百王於上天、而祭祀之也の百王を百神と解する楊注によるものであろうが、郊祀に先王百王を配祀する意に解する郝懿行の見解[43]が適解で、楊注の改字は妥當でない。かくて、惠氏の從祭說もその根據を失うこととなる。その他、莊存與の合祭を附會に非ずとする說、[44]陳祖范の折衷說[45]など、何れも取上げるに足りぬが、特異な說を立てるものに林喬蔭がある。

林氏によれば、合祭說の誤りは圜丘のみを認めて方澤なしとする點にあり、分祭說の短所は大社卽地示なるを知ら

ぬのにあるとの前提の下に、合祭と正祭とを地域的に分離する。すなわち、周禮の圜丘・方澤は西京（鎬京）の正祭であり、東都洛陽には天子が六年に一度至り、明堂に諸侯を朝せしめた。月令の祈穀・大雩・大饗などは皆上帝に事えるもので、逸周書作洛解に邱兆を南郊に設けて上帝を祭るというのがそれである。ただ、その西京と異るのは南郊があるだけで、方澤祭地の壇がなかった。そこで、地示は天神に合祭したのであるが、これは西京の正祭に比べて略禮である。召誥に用牲於郊、牛二というのは卽ち天地合祭で、天一牛と地一牛とである。しからば、詩序、郊祀天地はというのに、蓋し東都の禮であって、これを正祭としての天地合祭の證とするのは勿論誤りであるが、圜丘・方澤の祭にこの歌を用いたとするのも、東都に合祭の禮あることを知らぬものである。一方、分祭説は周禮の夏至方澤を根據とするが、方澤は卽ち祭法の大社である。經・傳の天が地に對するように、郊といえば皆社と並稱したのである。以上の林氏説は要するに、原則的には分祭を正禮とするのであるが、東都洛陽では合祭も行われたという、やはり一種の折衷説である。

林氏が周初の禮を平面的に見ないで西京と東都とに分け、具體的史實に本づいて禮事實を究明している點は創見に屬する。ただ、その東都合祭説の唯一の文獻的證據は召誥の文であるが、これについては問題がある。蔡傳は牛二を天地郊祭の二牛と解し、楊筠如も同様で上帝のみでないとするが[46]、毛奇齡[47]・姜兆錫[48]・孫星衍[49]・黄以周[50]などは皆、上帝と配祭者の后稷とに對する各一牛と見ている。これは前引作洛解の文と符合するもので、召誥下文の、越翼日戊午、乃社于新邑、牛一羊一豕一は、同じく作雒解の、乃建大社于國中、其壝云々に照應するが、これこそ地示の祭祀である。そこで、郊牲の二は地神への供牛を含むものとは考え難く、この點から林氏の東都合祭説は確實といえない。林氏は東都に方澤の祭はなかったとするが、作雒解の大社こそ方澤に該當するものではないか。さらに、大社と王社と**の別から、大社を地示と見ることに疑義の存するのは、前に指摘した通りである。**

思うに、漢以後の天地合祭説はやはり禮現象の發展によるもので、秦蕙田の如く、單なる王莽の元后に對する阿諛とするの[51]は、一方的見解である。卜辭・金文には無論合祭の證例なく、前引の如く、禮の基礎文獻もほぼ分祭の形態をとっている。それが後に陰陽説によって天陽地陰の性格が强調され、天地を對立的に見るとともに陰陽の和に本づく萬物の生成ということから、何時の間にか祀天・祭地の單獨儀禮によらずして合祭説が生じ、その文獻的證據として、昊天有生命や召誥などが附會されるに到ったのではないか。天地合精を夫婦に譬える王莽の語などが、この間の消息を如實に示しているものの如くである。

以上、土地神祭祀の序説として、その基本的事項に屬する社神と地示、方丘と北郊との關係を檢討して宗敎思想の發展系路を辿り、更に天地合祭説を批判して、それがやはり禮思想の漢代的展開であることを指摘した。土地神の具體的祭祀についても種々問題があるが、凡て別論に讓ることとする。

註

1 本書「古代中國の地母神に關する一考察」。その後、伊藤道治氏は拙論について、卜辭のΩには未だ地母神なる觀念は認められないとの批判を加えた（「殷以前の血縁組織と宗教」『東方學報』三二冊、二六六—七頁）。Ω神に地母神の性格がないのは勿論である。ただ、右論に述べたように、後世の文獻に土地を萬物の母胎とする見方が存するとすれば、その祖型としてのΩ神を一般古代宗教のearth motherと見ることは强ち不當とはいえまい。言葉が足りなかったかも知れないが、潛在的地母神の意に用いたつもりである。

2 陳夢家『殷虛卜辭綜述』五八二頁以下など。

3 郭沫若「金文所無考」『金文叢考』收。

4 秦蕙田『五禮通考』卷三七、七葉引。

5 抗世駿『續禮記集説』卷四八、一六葉引。

6 林氏『三禮陳數求義』卷一二、八—九葉。

7 秦氏、前掲書仝卷、仝葉引『三禮圖』。

8 秦氏、前掲書仝卷、一一葉引。

9 秦氏、前掲書仝卷、一二—三葉。

10 金氏『求古錄禮説』卷九、三五葉（折衷論）。

11 秦氏、前掲書仝卷、一〇—一一葉引。

12 1引本書論文、參照。

13 私は前に周封建制が周初から春秋にかけて成立し、祭祀の等級觀念もこれに伴って起ったものと見た（「禮文獻に見える祭祀の等級性」）が、歴史的事實としての封建制の確立と文獻の成立とは區別すべきである。ここに、本文のように訂正しておく。

14 毛氏『郊社禘郊問』六葉。

15 「大宗伯」、「大司樂」後條。

16 「典瑞」、「大司樂」前條。

17 「曲禮」孔疏引。

18 秦氏、前掲書仝卷四葉。

19 秦氏、前掲書仝卷、四・五・九葉。

20 秦氏、前掲書仝卷、六葉。

21 抗氏、前掲書仝卷、仝葉引。

22 毛氏、前掲書、二葉。

23 林氏、前掲書仝卷、一六葉。

24 金氏、前掲書卷一〇、二〇—二一葉。

25 金氏、前掲書仝卷、一八葉。

26 金氏、前掲書仝卷、一一葉。

27 孫氏『周禮正義』卷三九、六葉。

28 本書「文獻所見の祀天儀禮序説」（下）、參照。

29 孫氏、前掲書卷三五、一四葉。「大宗伯」の禮地黄琮を方明の玉とするのは、敖繼公以下、金榜・惠士奇・秦蕙田・盛世佐・凌廷堪・孫希旦・莊有可など皆それで、孫氏もこれに從う。方明とは『儀禮』「覲禮」に、諸侯覲於天子、爲宮方三百步、四門壇十有二尋、深四尺、加方明于其上云々とあるものである（孫氏、前掲書卷三五、一四葉）。張履が黄琮を告禮と見る（孫氏仝上引）のも同様、經文間の矛盾を彌縫せんとするものである。

30 漢志に「大司樂」章を魏の文公の樂人竇公が漢の孝文帝に獻じたものとするが、その信じ難いことは王夢鷗氏などの指摘する（「樂記考」『孔孟學報』第四期、四頁）通りである。恐らく、戰國末から秦・漢にかけての編纂であろう。

31 本書「禮文獻に見える祭祀の等級性」、參照。

32 孫氏、前掲書卷四、三二葉。

33 金氏、前掲書卷七、一〇葉。

34 金氏、前掲書仝卷、五葉。

35 金氏、前掲書仝卷、二〇—二一葉。

36 本書「文獻所見の祀天儀禮序説」（下）、參照。

37 金氏、前揭書仝卷、七葉。

38 『漢書』「郊祀志」下。

39 蘇氏「圜丘合祭六議」『蘇東坡文集』卷三〇上。

40 陳氏『詩毛氏傳疏』卷二六、一一葉。

41 秦氏、前揭書卷一、七葉。

42 惠氏『明堂大道錄』卷四、二一葉『續經解』本。毛奇齡も、天地雖不並祀、而地祇之祭、當附見之祭天之中といっている（『郊社禘祫問』四葉）が、その理由を明かにしていない。

43 王先謙『荀子集解』卷一三、二〇葉。

44 莊氏『周官說補』卷一、一九葉。

45 陳氏『掌錄』卷上、一八葉、廣雅書局本。

46 楊氏『尙書覈詁』七七葉。

47 毛氏、前揭書、四葉。

48 抗世駿、前揭書卷四六、八葉引。

49 孫氏『尙書今古文注疏』卷一八、四葉。

50 黃氏「郊禮通故」八葉、「社禮通故」七葉。

51 秦氏、前揭書仝卷、八葉。

周禮大宗伯所見の地神儀禮 ——血祭・貍沈・疈辜考——

古代中國における地神に對する用牲の法を規定したものとして周禮大宗伯の一節がある。それによると、社稷・五祀・五嶽に對しては血祭、山林・川澤には貍沈、四方・百物には疈辜となっている。鄭注に、不言祭地、此皆地祇、祭地可知也といって、三者皆地祇の祭法としている。地示（祇）と社稷とは封建的祭禮においては區別されているが、起源的には社神卽土神であり、また地神である。[1]

大宗伯のほかに祭地の法を示したものとして、儀禮覲禮に祭地瘞、禮記祭法に瘞埋于泰折祭地也、禮運に瘞繒、また爾雅釋天に祭地曰瘞貍、呂氏春秋任地篇に有年瘞土、無年瘞土の語が見える。これ等によって、瘞貍を以て祭地の特徵とすべきこと、燔祭の祭天におけると同軌であることが判るが、大宗伯にはこのほか、血祭・疈辜の二が擧げられている。しからば、これ等の關係を如何に解すべきか。孫詒讓は天神三祀の例に倣い、血祭は貍沈を兼ねるが、疈辜のみは別の一祭と見る。[2] これは當然の見解ではあるが、血祭と貍沈も後述の如く、全然別個の祭法であり、天神における如く、上・下を兼ねるとするのは妥當でない。祀天の三禮はほぼ同義であるが、祭地はこれと大いに趣を異にし、各〻獨立の一祭であることを注意すべきである。これはその對象が基本的には異質といえないが、一應異っていることより見て當然であろう。そこで、今この三禮につき分別檢討を加える。

一 血祭

血祭の方法については、先・後鄭ともに注を缺くため、(1)薦血說、(2)瘞血說、(3)灌血說などの異論が存する。今、その代表的見解を擧げると、(1)をとるものに賈疏があるが、鄭玄も血祭と貍沈との關係について、五嶽尊、祭之從血腥始、何嫌不貍[3]というところから見ると、薦血說を持したものと見得るであろう。(2)に禮器、郊血の孔疏、通典吉禮及び同書引崔靈恩があり[4]、(3)に金鶚・孫詒讓がある。金氏は血を以て地に灌ぎ、その氣を下達させるとし、(1)(2)を斥けて血祭の本義を鬱鬯の灌地と同様に考え、祀天の禋祀に相當するものであるから、禋祀に燔牲しないように、血祭も瘞牲せず[5]としている。この血祭を禋祀と比較するのは孫氏も同様であるが、孫氏は薦神後に灌祭すること、郊特牲の宗廟血祭とほぼ同じと見る。孫氏說は(3)に屬しながら、いわば賈氏と金氏との折衷說である。また、孫氏は瘞埋を祭地の通法としながらも、鄭志によって、血祭兼貍沈說をとること、前述の通りである。[6]

血祭に關する三說を列擧したが、祀天・廟享と異り、前述の如く、祭地三禮は各〻その特異性を有するもので、共通性が見られない。そこで、金・孫氏が血祭を禋祀と對比するのは單なる形式論に過ぎず、無理な說明である。右の見地から三說を檢するに、(1)は宗廟の薦血と何等擇ぶところなく、廟享に薦血を認めない賈氏からは當然であろうが、その非は既に先儒の指摘するところである。[7] この誤謬は孫氏にも該當する。すなわち、孫氏が同視する郊特牲の宗廟血祭は、經文には如何にも血祭盛氣也とあるが、孔疏にも指摘する如く制祭後の薦血[8]であって、灌血の意義は見られない。孫氏の根據は、血祭に灌とともに薦血の義を認めるにあるが、薦神後灌祭說は單なる想像に過ぎず、禮に明文を見ない。かくて、孫氏說も必ずしも確實とし難い。(2)に對する金氏の有氣無質なる批判は、血の儀禮的原理なるを**解しないもので、農耕儀禮における埋血の行事は C. H. Toy 等も指摘するところ（後述）であり、無根據といえない。**

とはいえ、崔・杜氏も結局は下文瘞貍よりの類推以外に理由を有するものでない。この類推に本づく立論の誤謬は、孫氏の血祭兼貍沈說も同様である。覲禮・祭法・爾雅・呂氏春秋などは、祀天・廟享に對する祭地の特異性を特徵的に示した大宗伯と同様であっても、これ等によって血祭が瘞牲を兼ねると斷ずるのは早計である。また、金氏の血祭不瘞牲說は一應妥當であるが、禋祀の燔牲しないことにその理由を置くのは從い難い。何となれば、禋祀が牲を伴うことは明瞭である。[9] 金氏の灌血說はまた廟享よりの類推の嫌いがあるが、(1)(2)に比べて幾らか妥當である。ただ、氣の陽に對して血を陰と見るのは後期所產たる陰陽說に本づくもので、血祭の原初的意義と見難いが、大宗伯も血祭を祭地に屬させるところ、既に陰陽說の影響下に立つものと見るべきである。と同時に、廟享における灌地が郊特牲に始見する後期儀節であることは、既に王國維も指摘する通りである。[10] しかして、燔牲の臭聞を不敬と見る金氏の立場からは、灌血もまた不敬とすべきであるが、これは臭聞不敬說を撤去することによって救われるであろう。[11]

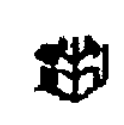
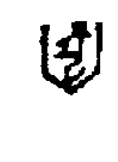
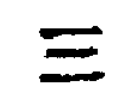
一たい、古代宗教儀禮における血の重要性は吾人の想像以上である。Durkheim も中央オーストラリアの諸部族において、血液が何かの役割を演じない宗教的祭儀は存しないといっている[12]が、これは古代一般宗教儀禮についても同様である。血の神聖性や儀禮における血の原理については R. Smith の說明によって十分であろう。Smith によれば、アラブ人において生命はその動物の肉、特にその血の中に宿る、この理由から、血は聖餐に際して全陪餐者に分與され、各陪餐者はその一部を彼自身の生命と合體させられるのである。かく、他の動物の肉を食い、あるいは特にその血を飲むことによって、動物の性質とか生命とかを、彼自身の性質・生命に吸收するとの觀念は、種々の形で原始的な人々の間に表されている。[13] そこで、血の神聖の原理はまた親緣の原理ともなる。親族員の生命の神聖性と神の神聖とは別個でなくて一つである。窮極のところ、唯一の神聖なものは共通の部族的生命であり、あるいは生命と同一視される共通の血であるからである。[14] 中國においても、文獻所見の釁禮あるいは盟約の歃血は、即ちこの原理に本

づくものである。しかしながら、儀典における血の供進は神によって飲まれるとされる。[15]また、この獻物は、神への供物は人間の食物から成り立つとの原則に對して例外でない、何となれば、多くの未開人は滋養物として生血を飲み、これを非常に珍味と考えるからである。[16] Smith の如上の見解に立脚する限り、血祭に關する前掲三說は原理的に相違するものではない。Smith も出埃及記に見える契約の供犧において、血が禮拜者に振りかけられること、これは血を飲むのと同樣の意味を持つことを指摘している。[17]しかし、血は禮拜者のみならず、神の上にも灌がれる。禮拜者への灌血が神への灌血による神との完全な理解を前提とすることは勿論である。[18]なお、血の犧禮が、農耕社會において農作を豐富にするため血を以て土地を肥やす必要上、一層複雜化していることは、Toy の明かにするところである。[19]

二　貍沈

つぎに、山林川澤の祭祀として貍沈がある。鄭注には、山林曰貍、川澤曰沈、順其性之含藏也という。覲禮には祭地の瘞に對して、祭山・丘陵の升、祭川の沈が見えるが、これ等は巡狩禮であることを忘れてはならぬ。また、祭法に泰折の祭地として瘞埋が見えるほか、爾雅釋天には祭地の瘞埋に對する祭山の庪縣、祭川の浮沈を擧げるなど、諸經傳の所說は必ずしも一致しない。そこで、以下に分別檢討を試みる。

まず、貍の字義を見るに、右の例が示すが如く、また埋に作る。しかし、說文には埋を出さず、貍は伏獸似貙と解して全然別字である。そして、瘞貍の字は薶に作り、瘞也、从艸貍聲と釋し、段注には埋を俗字としている。しからば、貍は薶の假借と見るべきである。[20]今契文を見るに、

 前一・三二・六　 前七・三・三　 後下四・四

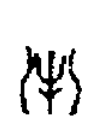
等の字形が見える。羅振玉はこれを「貍」字とし、地や泉を掘って、牛または犬を中に容れた形象としている。[21]字形より推して羅氏の解は正しいが、直接これを貍に比定するのは困難である。よって、羅氏に從い、貍・埋はその假借とすべきであろう。[22]しかして、卜辭における貍の對象は皆河であるが、[23]この點は大宗伯の貍が專ら山林の祭であるのと異る。

思うに、河神の祭祀といっても、必ずしも河に臨んで行ったとは限らないから、犧牲は河に沈めたのでなく、土中に埋沒したものであろう。

寮于河一宰、貍二宰　前一・三二・六甲（乙同）

等はその例で、河中の寮祭でないことは勿論である。卜辭には別に祭河の法として沈があるが、貍を兼用する例は見えないから、この二法は別用されたことが判る。よって、陸上における祭河の貍が後に山林の祭法に轉じたものと推定される。[24]

そこで、沈は如何というに、契文では、

 藏四二・二　 前一・二四・三

等に作る。羅振玉はこれを牛を水中に沈める形象とし、周禮が沈に作るのは借字と見ている。[25]その羊に從うのは商承祚もいう如く、[26]羊を沈下する形象である。今その用例を見るに、

貞、寮于土三小宰、卯二牛、沈十牛　前一・二四・三
乙巳卜㱿貞、寮于河五牛、沈十牛、十月　前二・九・三
丁巳卜、其寮于河牢、沈𡚸　後上・二三・四
己亥卜宁貞、王至于余、寮于河三小宰、沈三牛　後上二五・三

戊寅卜㱿貞、桒年于河、寮三小宰、沈三牛、俎宰　甲一九六一（二〇二九と綴合）

等であって、僅かに一例ではあるが、土神の祭祀に沈を用いることは注意に値いする。そこで、沈は原義的には犧牲を河中に沈める祭河の用牲法であるが、必ずしも河神のみを對象とするとは限らなかったことが判る。また、用牲の種類についても、貍が字形の牛に從うに拘らず、牛あるいは牢を用いるものなく、宰あるいは犬に止まるのに對し、沈には牛・牢を用いるのが對照的である。このことは、貍・沈ともに文字の起源義を失って形式的用牲の意義となっているのを示すものである。[27]しかして、卜辭における祭土あるいは祭岳の用牲は俎あるいは寮・卯であって、[28]貍・沈を用いない。これは大宗伯の記述が、勿論社稷・山川など祭祀の原初形態でないことを立証するものであるが、同時に本來は祀天の法である俎が、範圍を擴大して祭地にも用いられたことを示すものである。

以上、卜辭所見の貍・沈の字義・用例を檢討したが、つぎに覲禮・爾雅について見るに、[29]これ等の祭川の法は何れも沈で大宗伯と一致する。[30]しかし、祭山・祭地については必ずしも同じくない。この矛盾に對する說明として、(1)鄭玄は爾雅の文は雜で根據とするに足りぬとしている。[31]一方、鄭氏は校人・玉人に注して、山川の祭祀に祈（庪）沈と稱している。[32]鄭氏のこの矛盾を救わんがために、詩鳧鷖孔疏は祭山に庪縣して復埋むるを得るものとしている。しかし、これは後述の如く、强いて周禮と爾雅とを彌縫せんとするものである。(2)孫詒讓は鳧鷖孔疏の祭山庪縣復埋說に從い、鄭志と校人・玉人注との間の矛盾は、これを正祭・告祭の別に歸している。[33](3)賈疏は爾雅の庪縣を以て覲禮の升と解し（覲禮疏）、祈沈は異代の法で周法ではないが、引いて義を況えるのはさし支えないと見ている（大宗伯疏）。(4)鳧鷖孔疏引孫炎爾雅注は庪縣卽貍とし、山足の貍を庪、山上の貍を貍と見ている。(5)邢昺爾雅疏も庪縣・貍沈を一とするが、孫・邢氏は孔疏同樣、經文間の矛盾を强合せんとするもので、孫詒讓が經義に合せずと非難するのはそれである。(6)金鶚は庪縣・浮沈の牲の縣くへく浮かすべきより見て全體でないことを指摘し、庪縣は卽ち升で、山林の祭にまず縣けて後にこれを埋むるもの、覲禮・大宗伯は各その一を擧げていうのみと考え、鄭玄の爾雅雜文說を斥けている。[34]結局、金氏自身は斷っていないが、孔疏とほぼ同見解である。

祭山川における大宗伯と爾雅との相違を如何に解するかについて、先人の見解を羅列したが、思うに爾雅を雜文とする鄭氏が、校人・玉人には爾雅說を以て注するのは矛盾といわねばならぬ。管子形勢篇に、山高而不崩、則祈羊至矣、淵深而不涸、則沈玉極矣とある。周知の如く、管子は必ずしも周初の作ではないが、爾雅の記述と一致することより見て、庪縣・浮沈を周・秦間の行事と推定していいであろう。[35]前掲諸說が何れも方法的に、あるいは時間的に排列することによって、大宗伯と爾雅との不同に合理的說明を加えるのは、禮學者一流の通弊を脫していない。ただ、覲禮の記述は旣述の如く王巡狩禮であるから、大宗伯の正禮と同一視すべきではない。この點から、覲禮と同義の爾雅と大宗伯との相違を告祭・正祭の別に歸する孫氏說は一應肯定できる。孔疏が縣・沈の後に埋めるというのも正祭でないとする主旨に本づく想像說であろう。爾雅は恐らく覲禮・祭法によるものであろうが、經書間のかかる矛盾は、これ等の經典がそれぞれ成立過程を異にする以上、當然のことに屬する。よって、强いてこれを疏通解明せんとする先人の努力は、要するに經學的合理主義に立脚するものとしても、その間に顯著な無理の存することは否定できない。さらに、經書間の相違は、時間・空間的に異る禮事實の記載によるものであることを忘れてならぬ。右の見地から、覲禮・爾雅は大宗伯とは別系統の禮に屬するものと見るのが至當であろう。[36]

さて、庪縣・浮沈の字義については、前掲諸說によって一應明かであるが、まだ語って詳かでない點がある。今、爾雅の諸注を檢するに、まず郭注は、或庪、或縣之於山といって、山海經の縣以吉玉の語を引用している。つぎに、公羊徐疏引李巡注は、祭山以黃玉及璧、以庪置几上、遙々而眡之若縣、故曰庪縣といっている。また、孫炎注が單に鄭注との疏通を目的とすることは前述の通りであるが、庪を山足の貍、縣を山上の貍とするのは、字義上より見ても

確實とは考えられない。寧ろ、李氏に從うべきで、庪を置と解するのは卽ち庋に讀むによる。[37]ただ、李氏が縣を玉の縣とするのは、庪縣の字義に順なるもので從うべきであるが、旁證がないのを如何ともし難い。

つぎに、浮沈は覲禮では單に沈となっている。賈疏に浮をいわぬのは略文と見ているが、勿論同義と解すべきであろう。爾雅郭注に投祭水中、或浮或沈といい、公羊徐疏引孫炎注もまた、置於水中、或浮或沈、故曰浮沈といっている。これによって、浮沈の字義は明瞭であるが、庪縣・浮沈の用物に到っては、また異論がある。まず、庪縣については、(1)玉に限定するものに郭璞・李巡・邵晉涵など、[38](2)用牲とするものに鄭玄・金鶚など、[39](3)牲・玉・幣帛兼用說に皃鷲孔疏がある。[40]また、浮沈においては、(1)郭璞は特に注しないが、庪縣を玉と見る以上、浮沈も玉と考えるものであり、明言はしないが李巡・孫炎も同說と見られる。(2)牲に限定するものに、鄭注校人・玉人、覲禮賈疏・金鶚[41]がある。(3)牲・玉兼用說には皃鷲孔疏のほか、左傳・周禮に據る邵晉涵[42]がある。

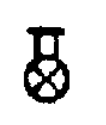
思うに、貍沈の用品をいうものとして、周禮小子・羊人・犬人に沈の用牲を、左傳襄公十八年・昭公二十四年・定公三年・管子形勢篇などに沈の用玉を明言している。右のほか、山海經に吉玉の縣を、穆天子傳に沈璧、沈牛・馬・豕・羊を、史記河渠書に美玉の沈、封禪書には玉二の沈をいうから、漢代では祭川に玉を用いたのが判る。金鶚は瘞埋に牲・玉を用いないとの見解から、祭山川にも貍玉せず、ただ沈牲するのみとするが、後述の如く、瘞貍に牲・玉を用いぬというのは誤謬であり、また史記を以て漢時の制とするのは是としても、左傳は明かに河神の宥和を目的とするもので、これを祭禮でないというのは牽强とするほかはない。また、瘞貍についても、金氏は禮運を證として、幣帛のみで牲・玉はないとする。さらに、詩雲漢の上下奠瘞には幣帛を用い、覲禮・祭法・爾雅ともに貍めるのは幣で牲でないといいながら、爾雅の庪縣のみは折牲體を用いるとするのは、その縣而復貍という見解からすれば、明か**に矛盾であり、燔柴には牲・玉無しといいながら、實柴・槱燎に用牲をいうのと同軌である。貍に牲を用いたことは**鄭注司巫にいう通りであり、[4]**「時」の祭祀ではあるが、祭法にも少牢の貍をいうのによって明かである。禮運の瘞を**鄭注が貍牲と解するのを金氏は非難するが、祭法を以て見れば必ずしも非とするを得ないであろう。また、瘞の用玉は山海經に多くの例を見る。[44]金氏は山海經の縣には吉玉をいうも貍の玉をいわぬとするが、瘞の用玉は明瞭であり、却って縣の用玉は僅かに一例に過ぎぬ。以上により、瘞貍にも牲・玉を兼用したこと、そして禮運によれば、幣をも用いたことが明白である。[45]結局、貍・沈ともに牲・玉を用い、貍には幣を用いたものと思われる。[46]

これを卜辭に徵するに、文獻の地示に相當する土（社）、及び山林に相當する岳の祭祀には何れも牲が見え、[47]また貍沈に牲を伴うことは前論の通りである。そこで、周代の貍沈もまた牲を用いたのがその原初形態であって、貍に牲無しとする金氏には賛成できない。玉については貍には見當らないが、沈の用玉例として陳夢家は姒玨酌河（藏一二七・二）を以て、前に擧げた、𤼷于河牢、沈卯とともに祭河における玉と奴妾との用品と見る。[48]後例は殷代人身供犧として、他にも奴妾を用いた例があり、[49]一應肯定できようが、前例が果して用玉の義であるか、遽かに斷定できず、[50]他に例辭を見ない以上、暫く疑問として今後の檢索に俟つのほかはなかろう。殷代既に沈の玉ありとすれば、周代貍沈の用玉も異とするに足りず、文獻所見祭河の用玉はその殘滓と考え得るであろう。また、爾雅の庪縣・浮沈の語も玉を對象として始めて意義が判然とする。李巡の解はまず信ずべきである。かくて庪・沈ともに牲・玉を用いるものとして誤りないであろう。[51]

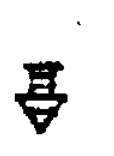
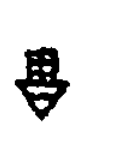
三　疈辜

大宗伯四方百物の祭法として疈辜が見えるが、[52]既に四方百物という以上、純粹の地示でないことは明かで、この意味から、血祭・貍沈とは別個の祭法であることをまず注意すべきである。

疈辜の意義については、鄭注に、疈爲罷、鄭司農云、罷辜披磔牲以祭、若今時磔狗祭以止風、玄謂、疈辜牲胸也、疈而磔之、謂磔禳といい、先・後鄭の間に大差ない。犬人の鄭衆注には引いて罷辜に作る。文選西京賦薛綜注に古文擺作罷といっているから、罷に作るのは故書であろうが、罷・披・破、皆雙聲互通の字である。[53]說文には疈を副の籀文としているが、副は判と解し、刀と畐との形聲と見ている。[54]蕭道管の說文重文管見に畐を、祭肉を刀を以て折判する形象としているが、畐を肉と解するのは如何なる根據に本づくか明瞭でない。契文においては、

　前四・二三・八等

に、金文では、

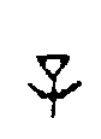
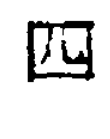
　叔氏鐘　　父辛爵

等に作り、畐形と相似て盛酒の器と考えられるから、これを刀にて兩分するというのでは了解に苦しむ。そこで、寧ろ說文に從って聲符と考うべきであろう。段注が重畐を以て分析の狀を表す聲と見るのは、いささか附會の嫌いなしとしないが、さりとて全然理由なしともしない。脣音の字には分・判・倍・剖（以上滂母）劈（並母）など、[55]分析・折開の義に屬するものが多いからである。これを要するに、副・疈は披磔の義である。

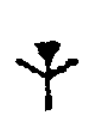
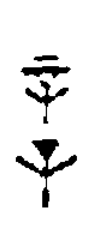
つぎに、辜は二鄭ともに磔と解しているが、磔は說文に辜と釋している。磔・辜は雙聲である。前項所引の如く、小子などに沈辜の字が見えるが、この辜も同義と思われる。孫詒讓が、疈辜、蓋用特牲披磔以祭[56]というのは當然の推定である。しかるに、辜は說文に辠と釋し、辛・古の形聲と見て古文𣦸を出し、从死といっている。そこで、更に、辠**を見ると、辛・自の會意、罪と同字としている。傳注また多く罪と訓じている。**[57]**しかるに、罪と披磔とは意義の上に**おいて間接にはとも角、直接の聯關がない。そこで、徐灝の段注箋にも鄭注磔の訓はその審を知らずとしている。**尤**も、前項所引陳夢家の如く罪人と見て、沈辜を人間犧牲とすれば、一應意義は通ずるが。沈辜の用字例は必ずしもかかる解字に相應しくないようで、辜の義は別に考うべきである。

思うに、說文辜の古文𣦸は詛楚文にも見えるが、字形が辜と相類しない。說文には別に殆があって枯と釋し、古の形聲としているが、段注にいう如く、辜と同字と見るべきである。して見れば、𣦸は殆の古文とするのが妥當である。[58]殆の枯の義は呂氏春秋異用篇高誘注にいう如く、肉の枯渇の義である。枯渇の義は「乾」義に轉ずる。廣雅に胋を、玉篇に疈を、それぞれ乾と解するのはそれである。よって見れば、疈辜の字は本來殆辜に作るべきで、この殆はもと肉の枯乾の義であるが、轉じて積極的に肉を披磔して枯乾させる義となる。殆の死に從うのは正にその形象であり、右旁の古は頭蓋を示す。[59]

以上、磔辜が磔殆であることを明かにしたが、しからば辜の辛に從うのは何故か、つぎに檢討すべき問題である。徐灝の段注箋に辛は金文ǂに作り、器物の形象であるが、說文別に辠と釋する䇂ともと一字であるとしている。また、林義光の文源も辛を𢆉と見る點は徐氏と異るが、結局、䇂・辛同字と見る。徐氏のǂ器物說を以てしては、何故にこれから庚辛や苦辛の義が假借されるか、了解に苦しむ。また、林氏の辛・𢆉同字說では聲韻に互通の可能性がないし、徐氏とともに辛の二を上と見るのは俗見たるを免れぬ。增繁形とすれば足りる。そこで、辛・䇂一字の問題であるが、これについては、契文學者の見解は必ずしも一致していない。契文「辛」字は

　藏一六四・四　　前三・七・五

等に作り、金文でも

　薦且辛卣　　且己父辛卣

等に作る。これ等が何の形象なるかについては、⑴羅氏は明言せず、辛辛の同字をいうに止まる。[50] しかし、⑵王國維はこの辛・辛一字説に賛成せず、別字として字形の差違は辛の縦畫が垂直なるに對し、辛はこれを灣曲するにあるとする。[61] ところが、⑶郭沫若は王氏を批判し、三証を擧げて辛・辛・辛の一字を斷じ、その原始象形を剞劂としている。剞劂とは説文に曲刀と解する。そして、辛・辛の字音また互通する。しかして、これ等が愆辠の義となるのは、異族の俘虜あるいは同族中の有罪者に對してその額に黥を施し、あるいはその鼻を截るによるものである。辛に從う童・妾・僕などは卽ちそれである。辛・辛の黥の義から愆辠の義が引申し、更に辛酸・辛辣の義が生じたとするのである。[62]

辛・辛に關する三説を引用したが、郭氏の見解は洵に不易にしてまた加うべきものがない。説文黥の犯の義は剞劂の轉義である。とすれば、陳夢家の沈辜の解が必ずしも原義でないことが明かであろう。徐灝が不明とする磔の義はかくて剞劂を以て抉別するに本づくことが判る。そこで、疈辜の原義は依然鄭注に從って披磔とすべきであるが、披磔牲胸の解が經傳に明文を見ないところから、磔狗止風なる漢俗を以て解したのであろう。爾雅釋天に祭風を磔としているのがそれである。止風の呪術的儀禮とすれば、祓禳の意義の消極的儀禮に止まるが、大宗伯では四方百物の積極的儀禮であるから、鄭衆は單に例示せるだけと解すべきである。されば、疈辜は結局、刀を以て犧牲を殺戮するに止まり、牲胸を披磔するというのは、二鄭の漢代事例による説明で、原始形態ではないことが明かとなる。しかして、辜を磔牲とすれば、折節に非ずと見る金鶚の解は固より當然であり、[63] また特牲を用いるとする孫詒讓の推定もまた誤りではないであろう。

註

1 賈疏にも、社稷亦土地、故擧社以表地示、鼓人職亦云、靈鼓鼓社祭、亦擧社以表地、此其類也といっている。『周禮』においては、地示・社稷の祭祀が互言されているばあいが多い。賈疏引「鼓人」のほか、「大司樂」において地を以て社を兼ね、また「典瑞」では牲獻・服冕を異にしても同圭である等がそれである。地示の內容に關する鄭玄の見解は必ずしも一定していない。「大司樂」においては神州・崑崙をいい、「大宗伯」では前引の如く、社稷・五祀より四方百物までを包含させている。しかし、秦蕙田もいう（『五禮通考』巻三七、六葉）如く、元來地神は一神であるに相違ない。地示と社神とを分離するのは、封建的等級觀念に本づくものであり、五祀・山林・川澤から四方百物までを隷屬させるのも同樣、禮の整理の結果である。金鶚が「禮運」によって祭地と祭社との權限を身分的に區別し、孫氏が、大地示雖與社同血祭、而禮秩尊卑迴殊、其祭儀有同有異（『周禮正義』巻三三、二六葉）というのは、何れも封建意識による禮整理の結果についていったのである。現に、金氏自身、二禮の對文別、散文通の原則を認めている（上引とともに「社稷考」『求古錄禮説』巻九、三五葉）。以て地・社の本來一なるを知るべきである。社の起源については、拙論「社の起源」（『日本人類學會日本民族學協會連合大會第七回紀事』）、參照。

2 孫氏、前揭書仝卷、二五葉。

3 『詩』「鳧鷖」孔疏引『鄭志』。

4 杜佑『通典』巻四五「吉禮」「方丘」條下。

5 金氏「祭天神地示不求神説」『求古錄禮説』巻一三、二葉、及び「燔柴瘞埋考」仝上書巻一四、一四葉。

6 孫氏『周禮正義』巻三三、二四葉。

7 「司尊彝」鄭注「郁踐謂薦血腥」下賈疏に「禮器」の、郊血、大饗腥を根據として、享祭宗廟無血、此云薦血腥者、謂肉、非謂如別薦血也といっている。賈疏の誤謬は「禮器」孔疏引熊安生説に本づくものであるが、その非は既に同孔疏及び同疏引皇侃の指摘するところ、また秦蕙田（『五禮通考』巻八七、二三葉）黃以周（「肆獻祼饋食禮通故」巻三、三一四葉）孫詒讓

（前揭書巻一〇、二一葉）等の駁するところである。

8 秦蕙田は制祭を以て血祭に充てている（前揭書仝卷、二二葉）が、黃以周もいう如く（前揭書仝卷、仝葉）、宗廟の血祭は腥祭と同じ（ただ、薦血は室に在り、薦腥は堂に在る）と見るべきである。本書「周禮大宗伯所見の祖神儀禮」、參照。

9 本書「燔柴考」、參照。

10 8引拙論で説明している。

11 このことも9引の拙論に考察している。

12 E. Durkheim : Les formes élémentaires de ls vie religieuse, 2ᵉéd., Paris, 1927, p. 194.

13 R. Smith : Lectures on the Religion of the Semites, 3ed., London, 1927, p. 313.

14 R. Smith : op. cit., p. 289.

15 R. Smith : op. cit., p. 233.

16 R. Smith : op. cit., p. 234.

17 R. Smith : op. cit., p. 344.

18 R. Smith : op. cit., p. 339.

19 Toy は農耕の稍進歩せる社會において農作を豐富にするために、往々人間もしくは動物の血を以て土地を肥やすことが必要と認められ、犧牲の肉の一部を埋め、その血を種苗に灑ぎ、また神聖な石やその他の類似の物體を崇拜するといっている（C. H. Toy : Introduction to the History of Religion, Boston, 1914. 宇野・赤松兩氏邦譯『宗教史概論』八八頁）が、瘞血説は正にこれに該當するもので、無根據といい難い。ただ、瘞血のかかる事實の具體的證左を缺くにより、灌血説を比較的妥當とするに過ぎない。なお、血液儀禮の溯源的檢討として、卜辭所見の血祭に及ぶべきであるが、これについては既に谷田孝之氏の文字學的な面からの論考が見える（『支那學研究』第一一號）。同論考は部分的には批判の餘地もあり、かつ卜辭祭儀における血祭の意義などが説かれていないが、何れ今後解明されるであろうから、今後の同氏の發表に期待し、ここでは專ら文獻所見の祭地血祭に限定して、他は一切省略する。

20 朱駿聲『説文通訓定聲』「頤部」「貍」字下。孫氏『周禮正義』巻三三、四〇葉。邵瑛『説文解字群經正字』に埋・貍ともに薶を本字とすべしとしている。

21 羅氏『增訂殷虛書契考釋』中、一六葉。

22 王襄説（『簠室殷契類纂』第九、四四葉）同じ。

23 前一・三二・六、仝六・三九・二、仝七・三・三、庫五四三など。以下の卜辭例は一一斷らないが、陳夢家「古文字中之商周祭祀」『燕京學報』第一九期に負うところである。尤も、卜辭の㐬が自然現象としての河であるか、それとも古い契文學者が釋するように「妣乙」であるかに問題があるが、ここでは最近の學者間には定説となっている「河」説に從っておく。ただ、高祖河（寧一・一一九）の語が示す如く、河といっても祖神的性格を有していたことは明かで、この點は後述の岳（㞷）も同樣である。いわば祖神的自然神である。本書「卜辭賓祭考」、參照。

24 埋は河に限らず、山林あるいは土神にも用いられたかも知れないが、今卜辭の該當例を見出せない。

25 羅氏、前揭書仝、仝葉。

26 商氏『殷虛文字類編』一一・四葉。

27 一般に、甲骨文字が原始文字でないことは董作賓が論じている（『小屯甲編』序、一一頁以下）。

28 簠徵帝四、戩一・一（以上、祭土の俎）、前七・二六・一、佚一四六（以上、祭岳の賓・卯）。

29 「祭法」泰折の瘞埋は祭地の一般特性を述べたに過ぎぬから、このばあいは問題にならない。

30 『公羊傳』僖公二一年何休注にも山縣水沈といっている。

31 「鳧鷖」孔疏引『鄭志』。

32　祈沈の意義について、孫詒讓は『爾雅』「釋天」の庪縣・浮沈とし、「覲禮」の升は縣、沈は浮沈と見ている（『周禮正義』卷六二、三一―二葉）。孫氏によれば、祈沈は即ち庪沈である。後引『管子』の祈羊沈玉も同じである。そこで、祈は庪の假音である。祈はまた幾に作る。「犬人」幾珥の鄭衆注に幾を讀んで祓とし（今本、庪に作るは「釋天」に依る、下同じ）、『爾雅』「釋天」を引いて祭山曰祓縣とするのはそれである。徐養源『周官故書考』（『續經解』本）卷二、三葉、錢大昕『十駕齋養新錄』（『經解』本）卷二、三葉、同じ。

33　孫氏、前掲書卷三三、四一葉。孫氏は「鳧鷖」孔疏は鄭箋を誤解するものとし、惠士奇說を是としている。

34　金氏「燔柴瘞埋考」『求古錄禮說』卷一四、一五葉。『爾雅』の浮沈については、牲體の折節重からず、初め浮んで終りに沈むと說いている。

35　のみならず、卜辭に縣を認めんとする說も存する。(1)郭沫若が『殷契粹編』一九二片の陊（陲）を垂即ち庪縣の義とし（「考釋」三二葉）、(2)王襄が叀を漢書顏注、庪懸也に據って庪縣の禮と想定し（『簠室殷契徵文』「考釋」「典禮」六葉）、(3)吳其昌も同說（「殷虛書契解詁」二續『文哲季刊』第三卷第四號、六五〇頁）の如き、それである。郭氏說は孤證というべく、なお今後の檢索に俟つ。叀は問題の字であるが、王氏說は從い難い。拙論文「由叀字考」『甲骨學』第一卷第一號、參照。

36　皮錫瑞は、案古禮傳聞各異、或非一代之制、鄭君不以爾雅難周禮、所見最通、…孫叔然蓋欲會合周禮・爾雅之文爲一、使不兩相背、然其說未免牽强、不若孔疏謂祭山庪縣而復埋、於情理爲合也（『鄭志疏證』卷四、一八葉）といっている。原則論は傾聽すべきであるが、孔疏の疏通說をとるのは依然として俗見である。

37　郝懿行も李巡說を是としている（『爾雅義疏』中四、二六葉）。

38　郭氏『爾雅』注に前引の如く、『山海經』を引用しているから、玉と考えたことが判る。李氏は瘞埋の對象をも玉としている（「鳧鷖」孔疏引）。また、邵氏は「大宗伯」の貍は即ち瘞とし、李巡說・『史記』正義引孔文祥說によって祭山に埋玉することを主張している（『爾雅正義』卷九、三七葉）が、貍即庪縣說の根據のないことは前述の通りである。

39　鄭說は「校人」「玉人」注。金氏は34引の如く牲の全體でなく、折節と見る。

40　李巡說と「禮運」とに據って、瘞埋に牲・玉・帛があることを說いているが、孔疏は庪縣と瘞埋とを相關的に見るから、庪縣にも牲・玉・帛兼用說を持したものと考えられる。

41　「覲禮」賈疏に以牲體或沈或浮といっている。庪縣に關しては明言しないが、恐らく浮沈同樣、牲體と見たのであろう。金氏說は前掲書仝卷、仝葉。

42　邵氏、前掲書仝卷、仝葉。

43　『山海經』「北山經」に山神を祠ることを說いて、其祠之毛、用雄鷄彘瘞というのは、その一證と見得るであろう。

44　「南山經」「西山經」等に散見する。

45　鄭注「司巫」に幣をいわぬのを、孫詒讓は文偶〻具わざるものと見ている（前掲書仝卷、二五葉）。

46　沈に幣を用いた明證は無い。孫氏は貍に幣あれば沈にもあることを主張している（前掲書仝卷、仝葉）が、貍と沈とが同一祭禮でない以上、輕々に判斷出來ない。

47　前一・二四・三、仝七・二六・一、戩一・一などがそれである。

48　陳氏、前掲論文、前掲誌、一二七―八頁。陳氏は「小子」「羊人」「犬人」の沈辜について、辜は罪人であるから、沈卹は奴妾の沈祭と解する。陳氏のこの解は供犧の起源を人間供犧と見る拙論（8引）からは興味深いが、ただ「小子」等の沈辜の解は必ずしも妥當でない。

49　拙稿「上代中國に於ける人身供犧について」宗教研究第一三七號（報告）、參照。

50　陳氏はまた、玉が卜辭において祓禳の用品となっていることを指摘している（「商代的神話和巫術」『燕京學報』第二〇期、五七三頁）が、擧證に乏しく、遽かに賛し難い。玉の巫術における一般的價値については、陳氏も引く如く（仝上論文、仝頁）、既に Frazer の指摘するところである。

51　松村武雄氏『希臘神話の新檢討』三〇二頁以下に、犧牲懸樹儀禮が廣く東西諸民族の間に行われていることを指摘し、その目的を靈格の復活にあるとする。庪縣のばあいは祭山儀禮であるから、氏の說は直接適用できないが、一般に上代中國において、自然神も人格神として取扱われていることを併せ考えれば、このばあい、一應參考となるであろう。

52　この四方百物の意義及び內容に關しては、經學者間に異說紛々としている。鄭注には「郊特牲」の蜡祭を擧げているが、惠士奇の駁する（『禮說』『經解』本卷六、一葉）如く、妥當でない。四方の語は『周禮』では「大宗伯」の別文、以玉作六器、以禮天地四方のほか、「舞師」「鬯人」「占夢」等に、『禮記』では「曲禮」に、天子祭四方、歲徧、諸侯方祀、歲徧とあるほか、「郊特牲」「祭法」「月令」等に見える。別に方と單言するものに「小宗伯」の、兆山川・邱陵・墳衍、各因其方、及び『詩』「甫田」の以社以方、「雲漢」の方社不莫などがある。鄭注自身、「大宗伯」前掲別文には五帝、「舞師」には四望、「曲禮」には五官之神、「祭法」には山林・川澤・邱陵之神と注して、一定していない。經學者の異說は大たい(1)地示として四望あるいは山林・川澤・邱陵の神、(2)人鬼の屬として五官の神もしくは五帝、(3)蜡祭と見るの三說に分れる。(1)に楊復があり、四方即四望として、四方百物を四方之內百物之神と解する（秦氏『五禮通考』卷五五、三葉引）金鶚（「四望四類考」『求古錄禮說』卷七、三九葉）孫希旦（『禮記集解』卷六、一四葉）孫詒讓（『周禮正義』卷二三、一七葉）等、またこれに屬する。(2)に何楷（秦氏、前掲書仝卷、四葉引何氏『世本古義』）秦蕙田（前掲書仝卷、一葉）、(3)に周謂（秦氏、前掲書仝卷、仝葉引）がある。以上三說のほか、廣く四方萬物の神とするものに、方愨（秦氏、前掲書仝卷、二葉引）がある。

思うに、經傳所見の四方は內容必ずしも一定しない。孫希旦がこれを四分して四望（「曲禮」・「典瑞」・「大司樂」）五行之神（『詩』・『周禮』「大司馬」）山林・川澤・邱陵・墳衍（「小宗伯」「祭法」）蜡祭（「郊特牲」「大宗伯」「舞師」）としているのは、この見地に立てるものである。そこで、鬯辜の四方百物であるが、山林・川澤の下にある以上、「曲禮」の山川の上にあるのと同視すべからずとする金鶚說は、蓋し四方と百物との兩語と見るに本づく（後述）。(1)も「曲禮」において山川の上、天地の下にあるのを唯一の根據とするもので、四方と百物と別個に考える限り、誤りとはいい得ない。この意味から、(1)は凡ての四方を四望とするのでなくて山川の上にあるに限るべきである。「曲禮」のほか、『詩』「甫田」「雲漢」等より推せば、方と地示とが聯關あることは否定できない。しかし、「鬯人」の四方は四方百物を指したものと解すべきである。秦蕙田の四方非四望說は四方の此の二類を混同するに本づく非難であって從い難い。すなわち、秦氏は「大宗伯」四方百物の四方を以て四望に非ずとするもので、たとい四方と百物とに分けるとしても、凡ての四方が四望に非ずとするのは困難である。何氏が「鬯人」の山川・四方によって四方を四望でないとするのは、ただ四方が山川の下に置かれているとの理由によるものであるが、山川・四方と連言されるのは即ち四方と山川と同類なるによるものと考うべきである。この意味から、四方が四望と解される理由は十分に存する。孫詒讓の論ずる（『周禮正義』卷三七、四五葉）のがそれである。また、何楷は「鼓人」の凡祭百物之神、鼓兵舞・帗舞者と舞師の四方の祭の羽舞とを區別するが、この百物は大宗伯の四方百物とは區別すべきであり、「舞師」の舞山川之祭祀は正に山川・社稷の祭祀に兵舞・帗舞を用いたことを示すものである。また、(2)についていえば、「曲禮」の四方が專ら地示を指すのは明瞭であり、『詩』「甫田」「雲漢」が社・方を並言しているところより見ても正解と考え難く、更に「大司馬」「郊特牲」の如きも五官神との關係は稀薄である。孫希旦が五官神と見る「小宗伯」の方と、「祭法」の四方とはほぼ同義であるが、「祭法」の四方は上文に天神をいい、下文に山林・川澤をいうことから見れば、鄭注の山林・川谷・丘陵の神と解するのは固より正しいが、山川中の大なるもの即ち四望と同義と見るべきであろう。金鶚が、此四方亦當有四望という（「四望四類考」前掲書仝卷、仝葉、金氏は四望の祭にも坎壇あることを明かにしているのはそれである。

蓋し、四方は本來四方の諸神一般の意義であったのが五行說と關係して五祀もまた四方と稱せられるに到り（金鶚「五帝五祀考」『求古錄禮說』卷一三、八葉、孫詒讓、前掲書卷三三、三五葉）、これ等の諸神が天神の四類に對する地示とされるに到ったものであろう。「大宗伯」に四方百物というのはこの原義を示すもので「四方の百物」と解すべく、四方と百物とは一にして二でない。楊復が四方の內、百物之神というのが是に近い。ただ、既に地示の屬として取扱われていることは疑いを容れぬ。秦氏が四方と山川との區別を說くのは固よりその通りであるが、內容的には二者無關係とはいえず、四方神の包括する

範圍の廣汎なところから禮の整理に伴い、その間に等級が設けられるに到ったものである。金鶚が、山川・四方各有大小、其大者卽四望也（「四望四類考」前掲書卷七、三九葉）というのは、卽ちこの間の消息を示すものである。四方が本義的に四方諸神の包括的稱謂である點よりいえば、五官の神も勿論この中に包括さるべきで、金鶚・孫詒讓が五祀―五祀は本來五官の神ではないが、もと同一神の分化せるもので二者無關係ではない―また四方と稱するのは、右の意味からは正しいが、直接四方卽五祀あるいは五官神とするは正解ではない。(3)が正しくないのは前述の通りである。

これを要するに、四方はそれが祭祀の對象である限り、地示の四望卽ち大山川と解すべきであるが、同時に一般百神をも含むばあいがあることを注意すべきである。「大宗伯」の四方百物は卽ちこの兩義を兼ねたものである。なお本書「四方百物考」、參照。

53 段玉裁『周禮漢讀考』（『經解』本）卷三、二葉。孫詒讓は更に罷・披を辟の假字と見ている（前掲書卷三三、三三葉）、辟も前掲諸字と雙聲である。

54 沈濤の『說文古本考』には『詩』「生民」釋文に『說文』を引いて分也とするにより、蓋古本亦有如是作者、義得兩通といっている。『字林』にも判也とあるから、強いて改める必要はないであろう。なお、「曲禮」の爲天子削瓜者、副之の鄭注に副、析也というのも全く同義である。

55 『呂氏春秋』「過理」篇高誘注に副を倍にも作るといっているが、倍は卽ち陪に讀むべきである。錢大昕『十駕齋養新錄』（『經解』本）卷三、一六葉に、古讀副如劈といっている。副はまた覆と雙聲、『釋名』「釋首飾」にも副、覆也とある。さらに、副貳の副については、顏師古の『匡謬正俗』に副を以て正字としているが、その非は既に段注及び朱駿聲『說文通訓定聲』にいうところである。福は副の假字であって副の折開の義より副貳の義が生ずる。

56 孫氏、前掲書全卷、四一葉。

57 「大禹謨」僞孔傳・『詩』「正月」鄭箋・『公羊傳』宣公六年何注・『莊子』「則陽」篇釋文など。

58 朱駿聲說（『說文通訓定聲』「豫部」「𣧻」字下）同じ。ただ、朱氏は辜を𣧻の假借と見ている。

59 本書「中國における祖神崇拜の原初形態」に詳說している。

60 羅氏『增訂殷虛書契考釋』中、七六葉。

61 王氏「釋辥」下『觀堂集林』卷六。

62 郭氏「釋支干」『甲骨文字研究』下册、一一—一六葉。加藤常賢氏『漢字の起源』㈠、一三頁、ほぼ同じ。

63 金氏「燔柴瘞埋考」前掲書全卷、一六葉。

蜡・臘考

――古代中國の農耕祭祀――

周禮大宗伯の地示の祭祀の一項に以疈辜[1]祭四方百物の語が見える。その鄭注は禮記月令の磔攘および郊特牲の蜡祭を以て解している。蜡祭は後述の如く諸神の祭祀であるが、百物の祭祀は蜡祭に限らないのであって、江永が二十二項の神格を擧げているのは、卽ちそれである。[2] 惠士奇は百物を周禮神仕職の夏至に祭る物鬽と見て、夏至に行うから蜡祭ではないとし、[3] 孫詒讓もこれを以て鄭注を補うものといっているが、[4] 物鬽として今日祭名の知られているものの中には戶・竈・中霤・門・井の五祀、及び蜡祭も存するのであるから、[5] 鄭注は全然誤謬であるとはいえない。そこで、百物中の一祭としての蜡祭について、以下、若干の考察を試みることとする。

一　蜡祭の對象

史記の補三皇本紀などに、つぎに引く郊特牲とともに神農氏の時始めて蜡祭を行ったことを記している。勿論、傳說に屬するが、それにしてもこの祭が古い傳統を有することを示すものと見ていいであろう。まず、蜡祭の對象とする神格は何であるかというに、禮記郊特牲につぎの文が見える。（割注は鄭注）

㈠ 天子大蜡八、伊耆氏爲蜡、蜡者索也（謂求索也）、歲十二月、合聚萬物、而索饗之也（歲十二月、周之正數、謂建亥之月也、饗者祭其神也、萬物有功加於民者、神使爲之也、祭之以報、焉、造者配之也）、蜡之祭也、主先嗇、而祭司嗇也（先嗇如神農者、司嗇后稷是也）、祭百種、以報嗇也、

㈡ 饗農及郵表畷・禽獸、仁之至、義之盡也（農田畯也、郵表畷謂田畯、所以督約百姓於井間之處也）、

㈢ 古之君子、使之必報之、迎貓、爲其食田鼠也、迎虎、爲其食田豕也、迎而祭之也、祭坊與水庸事也（水庸、溝也）

㈣ 曰、土反其宅、水歸其壑、昆蟲毋作、艸木歸其澤、皮弁・素服而祭、素服以送終也、葛帶・榛杖喪殺也、蜡之祭、仁之至、義之盡也（送終喪殺、所謂老物也）、黃衣・黃冠而祭、息田夫也（祭謂既蜡、臘先祖五祀也、於是、勞農以休息之……）、野夫黃冠、黃冠艸服也、

㈤ 八蜡以記四方、四方不順成、八蜡不通、以謹民財也（蜡有八者、先嗇一也、司嗇二也、農三也、郵表畷、四也、貓虎五也、坊六也、水庸七也、昆蟲八也、）順成之方、其蜡乃通、以移民也、既蜡而收、民息已、故既蜡、君子不興功（息民與蜡異、則黃衣、黃冠而祭、爲臘必矣）

鄭注は固より、經文も頗る漢代倫理的な敍述であるが、それはとも角として、八蜡の內容について見ると、經文と鄭注との間には若干の矛盾が存する。孫詒讓は鄭注に本づいて、その一・二・三を人鬼、四・六・七を地示、五・八を百物の鬽としている。[6] しかし、禮學者の見解は必ずしも一致していない。まず、(1)鄭注と說を同じくするものに蔡邕の獨斷及び楚語韋昭注、程迥・孫希旦などがある。[7] (2)郊特牲孔疏引の王肅は貓と虎とを分って二とし、昆蟲を去っている。方觀承・萬斯大なども同じである。[8] (3)陳祥道は百種を加えて昆蟲を除いている。[9] 陳氏の本づくところは百種を以て百穀の種とする張載の說と考えられるが、[10] 陳澔の禮記集說に百穀の種の神とするのは、更に明晰である。秦蕙田・錢大昕・沈可培・金鶚・兪樾など、皆同じである。[11] さらに、(4)蔡德晉は郵と表畷とを二として昆蟲を去り、禽獸卽ち貓虎としている。郵は始めて郵舍を作り、田畯を居らせて耕作を監督させたもの、表畷は田地の境界を整理し、樹木を立てて道の標列としたもので、二者は區別すべきものとする。

以上の四說のうち、蓋し(3)が最も妥當であろう。(1)が昆蟲を數えるのは、諸家の指摘する如く、昆蟲は農耕に害をなすものであるから、蜡祭の趣旨が後述の如く報祭である點から見て、これを祭るとは信じ難いことであり、經にも昆蟲を除去した有功者を祭ると見ているが、昆蟲を除去し、その傍證が見當らない。程迥は直接昆蟲を祭るのではなく、これを除いた有功者を祭ると見ているが、昆蟲を除去し

た人を昆蟲ということは考えられないことで、程氏の言は附會の一語に盡きる。また、(2)が貓と虎とを分つのは、經文に二者を別言するに本づくものと考えられるが、前文に禽獸の項目が出ているから、これを分割するのは妥當でない。既に、蔡德晉もこのことを指摘している[12]。方觀承は王肅に從っているが、禽獸の語との矛盾を考えるべきである。さらに、郵と表畷とを區別する(4)に對しては、秦蕙田が畷に郵あればこそ表というのであって、もし郵なければ何で表すかと、非難している。一たい、郵表畷とは諸書に見えない、頗る奇異な語であるが、阮元は更にその原義を考察して、郵乃爲井田上道里、可以傳書之舍也、表乃井田間分界之木也、畷乃田兩陌之間道也、凡此皆古人饗祭之處也、而郵表畷之古義、皆以立木綴毛裘之物垂之、分間界行列、遠近使人可以準視望止行歩、而命名者也[13]と結論している。これに據れば、この三者は各別物であるが、「裘を垂れる」あるいは「繫屬する」點において共通意義を有する農耕祭祀の場所であり、三者を別視すべきでない。かく見て來ると、(1)(2)(4)の各説は何れも妥當でないこととなる。ただ、(3)において百種を加えることが問題となるかも知れないが、經文前段に先嗇・司嗇とともに百種をいっているところより見て、この三者が並列すべきが疑を容れないことは、兪樾の指摘する通りである。百種の內容が果して陳澔のいう如く、百穀の種の神であるか否かは決定し難いが、先嗇・司嗇の意義が先農であるとすれば、この解釋も承認されていいであろう。陳祥道のいう如く、元來蜡祭は萬物を合聚するものであるが、その中で特に八神が重んぜられるのは、その田耕に功あるがためと思われる。蜡の起源は後述の如く、必ずしも田耕の祭とは見難いが、農耕社會の發展に伴い、農神が祭祀の中心對象となったものと推定される。蔡德晉は經文の祭百種以報嗇を、祭るに百種の穀を用いる意とし、穀神を祭るならば、それは社稷の祭祀であって蜡祭ではないとしているが、前半は頗る無理な解釋といわねばならず、また後半については、秦蕙田が祭祀には黍稷を用いるのであって、百種を以て齍盛とするものはなく、また社稷は百穀の長たる稷神を祭るのであるが、蜡は百種の神を兼ねて祭る[14]、と反駁している通りである。

これを要するに、蜡の八神は(3)説の如く、先嗇・司嗇・百種・農・郵表畷・禽獸・坊・水庸とすべきであるが、このばあい、必ずしも八の數に拘泥すべきでなく、恐らくその他の農耕神も一緒に祭られて、八はその代表者に過ぎないであろう。つぎに、蜡祭の目的を檢討しなければならぬが、これはまた同時に蜡と臘との關係を闡明することともなる。

二　蜡と臘

さて、前に引いた郊特牲の㈠に蜡の意義を説明して索とし、萬物を合聚してこれを索饗するとしている。鄭注によれば、蜡は專ら報祭となる。㈡に農神などを饗し、㈢に貓虎・坊・水庸に報ずることを明かにしているのが、それである。しかるに、蜡祭の意義はこの「報」恩の義に止まらぬ。㈣に祭服の二種として、皮弁・素服、葛帶・榛杖の送終喪殺と黄衣・黄冠の息田夫とを擧げている。鄭注は前者を老物の蜡、後者を先祖・五祀に對する臘とし、廣義の蜡祭はこの二祭を包兼するものと見る。鄭氏の所謂る老物とは孔疏もいう如く、周禮籥章に、國祭蜡則龡豳頌、擊土鼓、以息老物（鄭注、謂十二月建亥之月也、求萬物而祭之者、萬物助天成歲事、至此爲其老而勞、乃祀而老息之、於是國亦養老焉）というのを指す。この注によれば、鄭氏は蜡祭の意義を息老物と解し、息とは其の勞を休息せしめ、老とはその終を送らせる休息慰勞の意味で、息老の對象は卽ち萬物とするのであるが、この點は郊特牲の息田夫（臘）と少しく異る[15]。賈疏は息老物を以て田夫・萬物を兼ねるものとしている。後引の如く、郊特牲孔疏も論證の過程には相違があるが、蜡中に臘を含むとする本旨においては同樣である。これ等は何れも郊特牲と籥章との矛盾を彌縫せんとするものである。しかし、籥章にはこの文の前に田祖・田畯の祭が記載されており、田畯は田夫と見てさし支えない[16]から、ここに田夫に及ばなかったのは當然である。思うに、息老物

とは「老物を息する」義に解すべきであるが、それは後に讓り、籥章に田夫をいわぬのは文義の上から當然である以外に、蜡の原義に却って近いものと見得るのであって、郊特牲に息田夫をいうのは、既に蜡の農祭化した後次の形態を示すものといわねばならぬ。孫詒讓は、賈疏が老を老物蜡祭、息を臘祭宗廟とするのを、鄭玄の主旨でないと見るが、後述の如く、臘祭と宗廟との關係は否定し難いところである。なお、籥章鄭注が蜡祭に關係して養老の禮を述べるのは、後引の如く周禮黨正に見え、また大戴禮千乘篇とも關係あることは、孫氏のいう[17]通りである。蜡祭が養老の禮と關係づけられることは極めて理由のあることで、これも後述によって明かとなるであろう。

以上、郊特牲鄭注の老物について、その籥章との關係を述べたが、同鄭注が息田夫を先祖・五祀の臘祭として、勞農休息と解するのは月令に本づく。すなわち、その孟冬の條に、是月也大飲烝、天子乃祈來年于天宗、大割祠于公社及門閭、臘先祖・五祀[18]（鄭注、此周禮所謂蜡祭也、謂以田獵所得禽獸、也、……或言祈年、或言大割、或言臘、互文）勞農以休息之（黨正屬民飲酒正齒位、是也）とあるのがそれである。ここで、鄭注は蜡と臘とを互文としているが、郊特牲注では蜡が終って先祖・五祀を臘するとして二者を別事とするから、嚴密には兩注矛盾を免れない。かくて、(1)郊特牲と(2)籥章(3)月令との三鄭注間にはかなりの自己矛盾が存する。そこで、郊特牲孔疏は對立すれば蜡・臘別であるが、通言すれば臘は蜡中に包含されるとする。これは前に引いた籥章賈疏が息老物を田夫・萬物を兼ねるとするのと、表現は異っても同見解をとるものといえようが、ただ孔疏は蜡・臘を同時に見ないで、その間に幾日かを置くものと見ている。月令孔疏もまた同樣である。ただ、月令のばあいは飲烝との關係が問題となるが、このことについても後論する。これを要するに、鄭注・孔疏は蜡と臘とを祭儀上の差異に過ぎず、汎言すれば一祭と見るのである。ところが、一方この二祭は同時の別稱ではなくて時代による名稱の相違と見る學者が多い。

そこで、今改めて蜡・臘の關係についての諸儒の説を見るに、(1)前述の如く、この二者を一應同時の別祭としながら、

通言すれば臘は蜡中に包括されると見る、いわば同時別祭説のほか、(2)時代による祭名の相違とする説がある。すなわち、(イ)玉燭寶典引月令章句には、夏には嘉平、殷には清祀、周には大蜡といい、總じて臘というとしている。ところが、(ロ)蔡邕の獨斷には夏の嘉平以下は同じであるが、更に漢には臘というと附加している。風俗通祀典篇も同じである。この月令章句の文について、月令孔疏引には夏の清祀、殷の嘉平、周の蜡、秦の臘に作るが、蔡雲が考證して夏を嘉平、殷を清祀、周を大蜡、また臘というとしている[19]のに從うべきである。金鶚が引いて、夏から周までは同じとしても、漢を臘として風俗通と同じと[20]するのは誤りである。蔡雲は、獨斷曰、漢曰臘、與風俗通同、又云、臘者歲終大祭、皇侃説、夏・殷蜡、各在己之歲終、本此、然則周歲終亥月、漢承秦、改嘉平歲終丑月、章句・獨斷、所以異也といって、月令章句と獨斷との差異を明かにしている。つぎに、(ハ)廣雅釋天には夏を清祀、殷を嘉平、周を大蜡、秦を臘とする。その本づくところは、史記秦本記の惠文君の十二年に初臘というのであろう。(イ)(ロ)と(ハ)とは夏・殷の順序が逆であるが、要するに蜡・臘を以て周・秦・漢の異名とするから、月令とは若干異るのである。これ等の時代による異名説を檢討するに、嘉平・清祀などの語は金鶚も指摘する[21]如く、經に見えないものであり、杜佑の通典にはその字義を一一考證しているが、固より任意的解釋である。のみならず、周代に臘祭が行われたことを裏づける文獻の存在と矛盾する。このことは孫氏が注意しているが[22]、(イ)左傳僖公五年に虞不臘[23]、(ロ)晏子春秋諫下篇に景公令兵摶治、當臘冰月之間而寒、(ハ)韓非子五蠹篇に夫山居而谷汲者、膢臘而相遺以水、(ニ)列女傳母儀篇の魯母師傳に臘日休作者、歲祀禮事畢とある等がそれである。尤も、これ等によって直ちに周臘を云々するのは固より早計といわねばならず、(ハ)(ニ)の如きは秦・漢の作と見るべきである。しかし、(イ)――下引の如く異解もあるが――及び(ロ)の如きは、春秋・戰國のことをいうものと見てさし支えないであろう。かく見れば、秦以前の臘祭を否定するのは、必ずしも妥當でない。

つぎに、(3)同祭異名説をとるものに陳祥道がある。陳氏は月令と禮運とによって、既蜡則臘先祖・五祀于廟、仲尼

與于蜡賓、事畢、出遊于観之上、是也、然則臘亦謂之蜡矣[24]といっている。そして、素服と黄衣との別については、後者を以て執事者の服とする。[25]馬端臨の文獻通考に引く和峴の奏議もまた同じく臘と蜡とを一と見る。そして、(1)と(3)との相違點は、(1)は兩祭を一應は區別しながら蜡中に臘を含むとするが、(3)は單なる別稱とするにある。また、(2)と(3)との相違は時代觀念を導入するか否かにある。これに對し、(1)とは違った意味で二祭を別祭と見る(4)異祭説がある。まず、(イ)玉燭寶典は臘は先祖を祭り、蜡は百神に報ずるもので同日異祭であるとし、(ロ)羅泌の路史も二祭を區則して、臘者獵也、獵取禽獸以祭祖、故禮臘先祖・五祀在蜡後、漢・唐蜡祭徧及五祀、蜡則于郊、蜡則于廟、蜡祭宗而不及天、祭社而不著地、以異于郊也といっている。清儒にしてかかる見解をとる者に(ハ)蔡德晉、これを是とする秦蕙田、(ニ)萬斯大、これを補充する(ホ)金鶚・黄以周、これ等諸説を綜合する(ヘ)孫詒譲がある。蔡德晉は月令孟冬に祈・祠・臘の三祭をいうのは皆蜡と關係なく、蜡は八神を祭るのみであったが、秦・漢の間に到って歳終衆神の祭を皆臘と名づけるに到った、獨斷にいう四代臘の別名は漢儒附會の説とする。[26]そして、秦蕙田もほぼ同説である。[27]かく、籥章その他に臘祭のことが見えないことから、月令の臘を周祭に非ずとする考えは、清朝學者間に相當有力のようである。すなわち、月令の秦代性からその記事を周時のものに非ずとするものに(ニ)萬斯大がある。萬氏によれば、臘祭は周にあっては蜡祭に相當するものである。月令孟冬の行事は、郊特牲の八蜡に天宗・公社・門閭を數えないことから見て、秦初、周の正朔を奉じていたためであって、この月の次月、即ち來年を祈るものである。臘先祖・五祀も秦國の禮で、この月には既に烝祭を行っており、また五祀も四時に行っているから、更に臘を行えばあまりに頻繁となる。臘は秦祭であって、左傳の虞不臘は、周は亥月が臘月であるから蜡祭を行うが、ここでは「虞不及臘月」の義に解すべきである。蜡と臘とは祭神を異にするが、勞農休息は同じである。以上が萬氏説であるが、[28]この説を更に增補する(ホ)金氏は、(a)周禮・禮記、皆蜡をいって臘をいわないから周祭には蜡あって臘無く、(b)月令に臘をいうが、月令は秦制を雜入するもので、多く信ずべからざること、(c)史記秦本紀にいう如く、秦惠文君の十二年に始めて臘祭を行ったこと、(d)郊特牲の黄衣息民の祭は蜡後にあるが、臘祭の先祖・五祀をこれに當つべきでないこと、(e)蜡と息民とは同じく一日にあり、孔疏が息民を數日後にありとするのは非である。そこで、別していえば息民自ら一祭であるが、通じていえば息民もまた蜡祭中にある。前者は天子・諸侯の親祭、後者は有司の行うもので、兩者間には尊卑の別が存する。そして、息民を以て臘とするのは誤りである。金氏はかく臘が秦祭であることを指摘して、更に月令孟冬の行事の周禮に非ざる理由六條を擧げている。このばあい、金氏は、萬氏が左傳の虞不臘の臘月とするのは誤りで、左氏はもと戰國の時の人で、秦が亥月に臘祭を行うのを見たことに本づく（朱子説による）とする。[29]この蜡と臘とを二祭とする點においては黄以周も同じであるが、金氏が息民と臘とを別とするのは是でないとする。[30]以上の諸説を綜合する(ヘ)孫氏は、(a)月令孟冬の祈年は金氏に從い、蜡祭に非ずして後世增益の禮とすべきこと、(b)しかし、臘は即ち息民の祭で、前引左傳などの諸書によれば周時に行われたのであるから、秦・漢の制とするを得ないこと、(c)息民の臘祭は蜡に附屬する小祭で同時に行うのである。したがって、別言すれば一祭であるが、通言すれば蜡祭の中にあって、互稱するを得ること、(d)蜡は天子の祭であり、籥章・黨正・郊特牲・明堂位などの示す如く國家的祭祀で、皮弁・素服はその祭服であるが、臘は民間通行の祭祀であり、鄕邑の吏が臨むのみで王侯は與らない。黄衣・黄冠は即ち民間臘祭の服であること、(e)戰國の時には蜡祭の禮亡んで臘のみ民間に行われたから、月令には臘あって蜡はないのであって、月令の孟冬の行事を蜡祭とする鄭注は附會であることを指摘している。[31]孫氏は結論的に、(1)の鄭注・孔疏説によほど近いが、論述の過程にはかなりの相違がある。これを要するに、蜡と臘とを尊卑の上から區別して、臘は秦・漢以後に行われたとするのが清儒の通説と考えられるが、周代に臘が行われたか否かについては、必ずしも意見の一致を見ていない。

以上、蜡と臘との關係についての先人の見解を、(1)鄭・孔の同時別祭にして蜡中に臘を含むと見る説、(2)蔡邕などの時代異名説、(3)同祭異名説、(4)異祭説に分類した。(1)と(4)とは近いが、論述の細部においてはかなりの距離がある。また、(2)と(3)とも結論だけは近いが、内容的には全く異なる。

思うに、蜡と臘とが全然同一祭の別稱ではなくて、臘が息民の祭であるか否かはとも角としても、また廣義では蜡中に包括し得るとしても、蜡と別祭であることはほぼ明白であって、この點から蔡邕・張揖などの漢儒の説は信じ難い。それかといって、臘を直ちに秦・漢以後の祭と見る金鶚などの見解は、前述の如く周の臘祭を裏づける資料を無視し得ない以上、無理であろう。左傳の虞不臘に關する萬斯大説の缺陷は金鶚の指摘する通りであるが、さりとて戰國人の秦祭を見るによるとの朱子説に從う金氏説も、またさほどの根據を有するわけでなく、多分に臘秦祭説を先入觀とした嫌いがある。周に臘祭無しとするのは秦本紀の初臘の語に本づくものの如くであるが、初臘とは「臘祭を始めて行う」の義に解すべきことは勿論であっても、これは必ずしも臘名を立てることを意味するものではなく、寧ろ以前行われていた臘祭が久しく行われず、ここに到って始めて行える意味と見るべきであろう。蓋し、秦は戎狄より起り、從前周禮を行うに到らなかったことを意味するものである。左氏會箋にこのことを辨じて、史記正義曰、秦惠文王始效中國爲之、故云初臘、獵禽獸、以歳終祭先祖、因立此日、是臘周制也、蓋秦間於戎狄、百事不能如禮、至是始能擧行臘祭、與諸夏同、非謂諸夏本無臘、秦始剏是祭也云々（僖五年條下）といっているのは即ちそれである。ただ、臘を獵と解するのは月令鄭注に本づくものであろうが、別證なき限り從い難い。蔡雲も、後人信記鈔・呂書之説、又泥史公初臘之文、輒改爲秦曰臘、以實之、不知惠王初臘行周制、始皇更嘉平用夏制、秦未立一名[32]といっているが、始皇云々は別として、惠王の初臘を周制によるものと見るのは妥當であろう。また、金氏は蜡と息民とを尊卑の祭によって區別し、孫氏もこれを承けて息民即臘を民間通行の祭とするのは、郊特牲の、野夫黄冠、黄冠艸服也を唯一の文獻的證據とするものの如くであるが、黄服が必ずしも賤服でないことは、玉藻に、君子……狐裘黄衣、以裼之（鄭注、黄衣大蜡時、臘先祖之服也）とあり、また論語鄕黨にも黄衣・狐裘の語があるのによって明瞭である。萬斯大は郝敬が皮弁・素服を天子・諸侯の、黄衣・黄冠を民間の、それぞれ蜡祭の服とするのを是とし、經文は蜡事をいうのみで臘に及ばないから、黄衣・黄冠を臘祭とするの牽合であることを指摘している。[33]經文に臘のことが見えないから、これを蜡祭の服とするのは尤もな見解ではあるが、ただ息民を直接臘としないだけで、民間の服とする點において、實質的に前掲孫氏と擇ぶところはない。臘の字面はなくとも、息民が臘に相當することは孫氏説の通りである。右の見地から黄衣・黄冠は方愨が助祭者（野夫・田夫）の服とするのを妥當とすべきであろう。秦蕙田も鄭玄の臘服説、陳祥道の執事者服説に比し、方愨説を最も長ずるものとしている。[34]かくて、蜡と臘とに祭服による尊卑の屬性を與えて區別せんとするのは根據を失うこととなる。ただ、金氏及びこれに從う孫氏が、月令孟冬の行事を蜡祭とする鄭注を斥けて周禮でないとするのは正しいといえるが、金氏が臘を秦以後の祭祀とする説には前述の見地から從い難い。蓋し、月令は秦系統の別祭と見るべく、必ずこれをその他の文獻に一致させようとするのは牽合の譏りを免れないであろう。以上を要するに、(イ)蜡と臘とは同時の別祭で、息民は臘と見てさし支えない。(ロ)臘は禮文獻には月令にしか見えず、月令孟冬の記事は周祭とは考えられないが、臘は左傳その他により、秦以前にも行われたものと解すべきである。(ハ)黄冠・艸服は必ずしも民間の祭服と見るべきでなく、これによって蜡・臘の尊卑をいうのは當らない。文獻の示すところに立脚する限り、一應右の如くになるが、更に溯源的に考えれば、蜡と臘とは原初的には同一祭の異名に過ぎぬものと思われる。しかし、これを立證するには文獻の範圍を超えて語源的考察によらねばならぬ。そこで、問題は蜡の臘起源に移るが、その前に蜡祭の時期について考察しておく必要がある。

三　蜡祭の時期

蜡祭の時期については、郊特牲に歳十二月とある。郊特牲は周正によるものであり、鄭注に周の正數、建亥の月とするのは、即ちそれである。月令孔疏も夏・殷各〻歳終にありとする皇侃説を駁して、凡て蜡祭は建亥の月にありとしているが、蜡祭は卜辭にもまだ見えないところで、夏・殷についても固より知るべくもない。ただ、蜡・臘の報恩休息の意義よりすれば歳終説も否定さるべきではないであろう。秦が夏正を奉じて十二月を臘月としたのはそれであるが、この亥月を以て臘月とすべきか否かについては異論がある。萬斯大は周は亥月を以て臘月とするが、[35]金鶚はこれを誤りとして、爾雅十月爲陽、無亥月名臘之説、鄭注月令云、臘謂以田獵所得禽祭也、是秦之臘祭、非因臘月而名之也、周獵以夏正仲冬、亥月不獵、何名爲臘乎[36]といっている。金氏は臘月の臘を獵に本づくとする鄭注に立脚し、かつ周の臘祭を認めないのであるから、右の見解は當然の結論であろうが、蜡・臘は歳終に行うとの見地からいえば、周蜡・秦臘ともに歳終にありとしてさし支えなく、また臘祭の起源を必ずしも獵に置く必要はない（後述）。そこで、臘祭の行われる月という意味において、萬氏とは別の見地から、亥月即臘月と考えていいであろう。萬氏が既引の如く、月令孟冬の祈年を蜡とは無關係と見て、秦の周正を奉ずるに本づく亥月の祈年とするのは、一應考えられることである。

この(1)亥月蜡祭説に對し、(2)楊復は建丑の月として、蓋建寅者生物之始、亦人事之始、故以爲歳首、建丑者成物之終、亦人事之終、故以爲歳終、則行蜡臘之祭宜也、禮記月令孟冬、臘先祖・五祀、籥章國祭蜡、黨正國索鬼神而祭祀、鄭氏兩注皆謂、建亥之月、亦可疑、原記禮者、及注家之意、豈不曰此皆周禮也、周以建子爲歳首、故以建亥之月爲歳終、然夏・殷・周三正不相沿、特以其月爲大朝會・大政令之始、而天時之始終、則不可易也、建亥孟冬之月、謂之歳終、可乎、漢史、臘月、陳勝之御、莊賈殺勝以降秦、張晏曰、秦之臘月、夏之九月也、其意亦曰、秦以建亥爲正、而臘則建戌也、臣瓚曰、建丑之月也、師古曰、史記云、胡亥二年十月、誅葛嬰、十一月周文死、十二月陳勝死、臣瓚説是也、夫秦人不師古、始猶以建丑之月爲臘、孰謂周人以建亥爲臘乎[37]と論じている。楊氏の根據は月令孟冬と漢書・史記に見える陳勝の死の時月である。しかし、秦の臘祭が建丑の月にあったから、周においても建丑の月に在るべしとの推定は、根據なきものである。楊氏は月令は夏正によるものとするのであろうが、萬氏に從って秦のなお周正によるものと見れば、建丑の月は周の二月となり、正月を過ぎることとなる。陳勝の死んだ十二月が臘月であるのは、即ち秦の既に夏正によることを示すものであるから、これによって周蜡の建亥説を駁することはできない。段玉裁が、月令臘先祖・五祀、左傳虞不臘矣、皆在夏正十月、臘即蜡也、……皇侃曰、夏・殷蜡在己之歳終、皇説是也、秦本紀、惠王十二年初臘、記秦始行周正亥月大蜡之禮也、始皇三十一年十二月、更名臘曰嘉平、十二月者丑月也、始皇始建亥、而不敢謂亥月爲春正月、但謂之十月朔而已、……更名臘爲嘉平者、改臘在丑月、用夏制、因用夏名也、臘在丑月、因謂丑月爲臘月、陳勝傳書臘月、是也、漢仍秦制、亦在丑月、而用戌日、則漢所獨也[38]といって、説文が冬至後三戌を臘とするのを、恐らくは丑月にあるまいとするのは、秦・漢臘月の時期を明確に斷定したものといえる。陳祥道は周十二月の蜡、秦孟冬の臘、皆建亥の月とするが、[39]周蜡十二月は正しいとしても、秦臘建亥は從い難い。また、秦蕙田は建丑の月なれば正月を過ぎ、農耕の準備で息う暇がないといって、楊復説を駁しているが、[40]これは月令孔疏の反皇侃説と同説で、一應尤もな見解ではあるが、蜡・臘が農祭となったのは後次形態であるとの見地（後述）からは當らず、やはり歳終説を以て是とすべきであろう。また、孫詒讓は月令孟冬の行事を夏正十月とし、皇侃と孔疏とに對して態度を保留しながらも、周の蜡臘は建亥、秦・漢の臘は建丑の月としているが、月令孟冬は前述の如く周正とすべきで、皇侃の歳終説は妥當と考えられる。

以上を要するに、周蜡は建亥の月、秦臘は建丑の月と見るべきである。さらに、その蜡日について、説文には前引の如く冬至後三戌とし、漢書武帝紀顔師古注にも冬至後としているが、これ等は勿論漢制で、周にあっては何れの日に行われたか、明文が無い。陳祥道が臘には常月はあっても常日なしとするのも、また、確證を有するわけではない。このことは蜡・臘の分祀及び周禮黨正の飲酒とも關係があるので、つぎに考察しておく。

郊特牲孔疏は月令の臘が祈天宗などの下にあるところから、前にも引いた如く、蜡祭との間隔が何日であるか判らないといっている。これによって周制を推すことのできないのは勿論であるが、金鶚はまた前引の如く、息民の祭を蜡と同日にありとして、孔疏を駁している。周臘を認めない立場から、金氏が息民と蜡とを同一日にありとする見解は、基本的には納得できるが、その證とする籥章・黨正の文は決定的なものではなく、また雜記の、百日之蜡、一日之澤の解釋については問題がある。鄭注には、言民皆勤稼穡、有百日之勞、喩久也、今一日使之飲酒燕樂、是君之恩澤と解し、孔疏もまたこれを敷衍しているが、百日之蜡を百日の勞苦とするのは、文義上甚だ無理といわねばならぬ。そこで、兪樾は蜡は昔に作るべきで腊即ち乾腊の意であり、下の澤の潤澤と相對するものと見る。[41]兪氏の論ずるところ、まことに尤もである。さすれば、蜡は蜡祭と見るべきでないこととなるが、それにしてもこの經文の上文に蜡のことをいっているので、一日之澤が依然として蜡祭を指すことは間違いないであろう。しかし、これを以て蜡と息民とが同日であるとの證とするには足りない。ただ、金氏の引用する籥章の文に徵しても、蜡と息民とが別祭でなかったことは當然考えられることであって、玉燭寶典が臘と蜡とを同日の異祭とするのにも理由がある。そこで、元來蜡と臘とは一祭であったのが、後に分離して蜡と息民即ち臘とに分祀されるに到ったものと考えられる。この點から、この二祭間に時間的距離を置く孔疏の説には賛成できないのであって、同日と見てさし支えないであろう。

つぎに、蜡祭の飲酒について見るに、黨正に、國索鬼神而祭祀、則以禮屬民、而飲酒于序、以正齒位の文が問題となる。經文には明言しないが、鬼神を求めて祭るとは蜡祭を意味するものと考えられること、鄭注の通りであるからで、その本づくところは無論郊特牲である。ただ、鄭注は蜡祭と飲酒との時間的關係には觸れていないが、賈疏は明かに蜡祭と區別して、齒位を正す禮は蜡祭ではないのに、鬼神を求める云々というのは、やはり蜡月において行うからであるとする。すなわち、賈疏は蜡祭と同時としないのである。しからば、蜡祭の前後何れかというに、これについては明言してないが、經文を按じて蜡後と解したことは明瞭である。賈氏説の是非は後に觸れるとして、月令を見ると、祈天宗云々のすぐ前文に是の月の「大飲烝」が見えており、その鄭注に黨正の文を引いて「また、此の時を謂ふ」とし、更に詩七月の十月滌場云々を引用している。しかし、この詩が果して月令の飲烝即ち君が民を饗する詩であるか、あるいは逆に民が君を饗するのであるかについては、詩經學者間に異論が存する。陳啓源の毛詩稽古編には古人の燕饗には常制があり、庶人が饗を用いる例はないとして張載の民饗君説を斥け、毛傳が黨正飲酒を以て、鄭箋が國君の飲烝を以て、それぞれ解するを是としている。しかし、胡承珙も指摘する如く、上文の滌場の語と君饗民とは相連續しない。また、萬壽無疆の語は民の君に奉る語と思われるが、三家詩は皆萬壽に作らない。して見れば、君饗民の詩とは必ずしも考え難い。金鶚が天子が群臣と寢に燕する詩として、君饗民の詩と見ないのは賢明である。したがって、月令鄭注が七月の詩を以て大飲烝を解するのは妥當でない。それはとも角としても、鄭注は大飲烝は前述の如く黨正飲酒をこの時としながらも、大飲烝そのものは別個の禮とするのであるが、同じく月令の勞農休息もまた黨正を以て説明している。すなわち、大飲烝については、天子、諸侯與其群臣飲酒於大學、以正齒位、謂之大飲、別之於他、其禮亡、今天子以燕禮、郡國以鄕飲酒禮代之、燕謂有牲體爲俎也といって、同じく「正齒位」を目的としながらも、黨正の飲酒とは區別している。孔疏に、若天子・諸侯・群臣大飲、在蜡祭之前、故以大飲敍在祈年之前、然鄭爲大飲下注引黨正飲酒者、證其正齒位、同在此月、不謂大飲即黨正飲酒也と敷衍するのは、即ちそれである。[42]

結局、鄭・孔氏によれば、蜡・臘と黨正飲酒などとの關係はつぎの如くになる。すなわち、建亥の月、天子まず、(1)大學に飲烝し、大飲の後に(2)蜡祭あり、蜡後に(3)臘あり、臘後に(4)勞農休息即ち序における黨正の飲酒あり、齒位を正すこととなる。[43] 月令鄭注が蜡祭の大飲烝を以て天子・諸侯の禮とし、その禮の亡佚をいうのは、何に本づくか不明であるが、經文に明證なきことである。のみならず、鄭注が臘と勞農休息とを區別して後者を黨正飲酒とするのは、郊特牲の黄衣・黄冠の息田夫を臘祭とするのと矛盾するものであり、鄭注ここに到って支離というべきである。また、萬斯大は飲は天子の國老・庶老を養う禮で、鄕國にあっては鄕飲酒の禮であり、烝は冬祭として二者を區別するが、[44] 文義上から見て無理であろう。

思うに、月令の大飲烝は天子乃祈天宗以下を總括したもので、別の一禮と見るべきでなく、烝は下文の臘先祖・五祀を指したものと考えられる、そして、勞農休息は臘祭であって、これまた別事ではない。また、黨正の飲酒はこの臘祭に關係して行われたもので、全然別事とは考えられない、月令孔疏引の熊安生説が大飲烝を蜡の後にありとするのは正にそれで、孔疏がこれを非とするのは、鄭注を墨守するものである。孫詒讓が、其黨正飲酒正齒位、即在蜡・臘之日、故郊特牲因蜡而及息民之祭、月令又因臘而及勞農休息之事、明黨飲亦與蜡・臘事相因[45]というのはそれである。ただ、これが孫氏がいう如く同日に行われたものか、あるいは黨正賈疏がいう如く蜡月中に行われたものか、については、黨正の文のみからは判斷できないが、同日か否かは別としても、恐らく連續して行われたものと見てさし支えないであろう。禮運に孔子が蜡後、觀の上に出遊したことをいい、雜記に、子貢が、一國之人、皆如狂というのは、この休息の祭祀が鄕飲酒禮に關係あることを示すものと考えられる。

以上、(1)周の蜡・臘は建亥十二月孟冬に行われ、秦臘も當初周正を用いていたが、後に夏正を用いるに及んで建丑十二月季冬に行われたこと、(2)周における蜡と臘とは、恐らく同日に行われたであろうこと、(3)黨正の飲酒の時期は

明確でないが、また息民の臘祭に連續して行われたものと考えられ、月令の大飲烝は獨立せる一禮ではないことを考察した。ついでに、蜡祭の樂について一言すると、大司樂六樂の鄭注にこれを蜡祭の樂と見ているが、その非は李光地・吳廷華の指摘するところであり、[46] 別に、籥章に記す、龡豳頌、擊土鼓を以てこれに當つべきである。また、その舞については、鼓人に見える兵舞・帗舞がそれである。鄭注には蜡祭なることをいわぬが、孫詒讓もいう[47]如く、凡そ百物の神の祭祀といえば、蜡祭を含むものと見てさし支えない。

四　蜡・臘の原始形態

文獻に見える蜡・臘について、その對象・目的・時期を考察したが、ここに到って蜡・臘本來一祭の感を深くする。よって、更に進んで蜡・臘の文字を解明することによってその原初形態に溯源することとする。

まず、「蜡」字については、前述の如く郊特牲にその意義を説明して索とし、鄭注も求索と解している。廣雅には䄍に作ってやはり索としている。[48] 求索とは萬神を搜索する義である。籥章に「國、鬼神を索む」というのは、即ちそれである。しかし、神を求めてこれを祭るというのは、甚だ、迂遠な解釋といわねばならぬ。唐郊祀錄引の崔靈恩説は索と解して、蜡者索也、而索者盡也、大盡天地四方之神而祭之、故其樂亦盡四方之調というが、搜索と大差ない。蓋し、蜡を索とするのは同音假借の字を以て解するに過ぎず、[49] 漢代的臭氣の濃厚な説字である。

よって思うに、「蜡」字は前述の如くまた䄍に作るが、黨正及び月令の釋文には䄍に作ることを指摘している。䄍は説文に見えないが、蜡が祭名であることから、虫傍を示傍に改めたものであろう。というのは、蜡は全く假音字で、本字は別に存するものと考えられるからである。説文には、蜡、蝿胆也、周禮蜡氏掌除骴、从虫昔聲といっている。

胆はまた説文に蝿乳肉中也としており、段注に肉中蟲曰胆というから「うじ」である。段注は更に「蜡」下に、蝿生子爲蛆、蛆者俗字、胆者正字、蜡者古字、已成爲蛆、乳生之曰胆、曰蜡、……禮記郊特牲借爲八蜡字、尋八蜡、本當作昔、昔老也、息老物也、故字林作䄍云々と説明している。これによれば、蜡・蛆・胆皆同字でその本義は同じく蝿子であり、祭祀とは直接關係ない。朱琦は虫旁に從うのは八蜡中に昆蟲があるためとしているが、[50] 附會に近い。そこで、段氏は「八蜡」の字は昔に作るべしとし、老を以て解するが、昔と老とは關聯概念ではあっても直接同義ではなく、老物の解に牽引した嫌いがある。思うに、䄍を蛆に作れば、祖はまた祖に作るべきで、蜡祭は即ち祖祭ではないかと考えられる。吳麦雲が蜡と祖との通假を明かにしている[51]のは極めて卓見である。して見れば、蜡祭は祖先の祭祀——恐らく歳終に行われた——を以てその始源形態とするものではないか。その祖先の祭祀が、禮制の確立とともに整理されて冬の烝祭がその專祭となるに及び、古來からの祭祀がその意義と目的とを若干變更して百神を含めた報恩の祭祀となったのが、即ち蜡祭ではないであろうか。月令の大飲烝の烝の如きは、右の推定を裏づけるものの如く、蜡祭を祖先の祭祀とする見解は吳麦雲のほかにも、後引の如く既に晉の張亮などによって説かれているが、右の意味から再検討さるべきであろう。[52]

右の蛆・祖一源説を裏面から立證するものに「臘」字がある。結論から先にいうと、䄍は祭祀の名、臘は祭祀の對象神の名でやはり祖先神を意味する。以下、このことについて考察してみる。臘は説文には前引の如く、冬至後三戌の百神の臘祭として肉・鼠の形聲と見ているが、これが漢代の臘祭についていうものであることは前述の通りで、臘の祭名としての本義については何等觸れていない。そこで、他にその意義を求めると、(1)臘を獵と解するもの、(2)接と解するもの等がある。(1)は月令鄭注に「田獵に獲る所の禽獸を以て祭る」というのがそれであって、風俗通祀典篇やこれに從う杜佑の通典、清儒においても段玉裁・黄以周[53]など、これに從うものが多い。いうまでもなく、これは

臘・獵同音の字を以て解する以外に、經文には何等の證據も見出し得ないのみならず、周臘は仲冬であるから、孟冬の臘とは一致しない。したがって、田獵説は決して臘祭の本義を得たものではない。(2)は風俗通引の或説に、新故交接、大祭以報功也、漢家火行、衰於戌、故曰臘也というのがそれで、通典もまたこれに從っている。新故交接とは臘の歳終にあることから生ずる解釋であろう。これによれば、「捷」「獵」二字は互訓であるが、これは二字疊韻なるに本づくものと考えられる。そして、捷に接續の義の存することは、莊子人間世篇の釋文に捷を引續とし、韓詩外傳の、宏演可謂忠士矣、殺身以捷其君の捷を接續と解すべきである等がその例である。郝懿行も二字の疊韻を指摘して、文選中の捷獵・緁獵などが皆相接、あるいは相次の意であることを述べている。[54] そこで、臘即ち獵を接と解するのは決して誤りではないが、新故交接を以て解するのは「臘」字の意義から推して牽引の嫌いなしとしないし、また漢代的解釋に過ぎぬ。かく見て來れば、(1)(2)とも臘の本義とは考え難い。

そこで、改めて臘の本義を檢討するに、説文が巤を聲符と見ていることは前述の通りである。すなわち、巤は義符と見ないのである。今、巤とこれに從う文字とを見ると、説文などに、

儠、長壯儠々也、春秋傳曰、長儠者相之、鬣、鬣也、今本の左傳昭公七年・十七年は長鬣に作る。

鬣、髮鬣々也。廣雅釋器、毛也、

鬣、鬣也。類篇、鬆鬣、髮起貌、

鑞、髮長也、玉篇、髮多也。廣韻、鬣髮疎貌、

巤、毛巤也、象髮在囟上、及毛髮巤々、

などの如く、長あるいは毛の訓が多い。長の訓は毛髮の長いことから生ずるものと考えられる。巤の毛髮巤々の解は

正にその義をいったもので、巛は長髮の形象である。さすれば、鬣を俟つまでもなく、巤は長毛の義である。[55] 段氏が鬣を巤の俗字とするのも尤もである。

臘が巤に從うところから見ると、臘祭の意義も巤と無關係とはいえないであろう。というのは、朱駿聲も指摘する[56]如く、臘・巤また互通の字であるによる。そこで、巤の字形について見るに、說文に右の毛巤也の解とともに、また籒文の子と同意[57]としていることは見遁せない。すなわち、巤の〓は子の籒文〓と同意とするのである。一見明瞭な如く、この兩字は頭部同形である。ただ、下部を一は〓に作り（金文同じ）、一は几上にある形象とするに過ぎぬ。この下半の〓は卜辭所見の羽翼の「翼」字であり、翼は異の孳乳字、そして異は鬼と同源の字である。[58] して見れば、〓は長毛鬼の形象である。かく考えると、巤の最原始義は長毛を有する祖先神でなければならぬ。そこで、臘は从肉从巤、巤亦聲であって、巤は長毛の祖先神である。

蜡が祖先の祭祀をその原初形態とすることは、前に述べた通りである。太平御覽三十三引の晉博士張亮の議に、其日上祭先祖、旁饗百神、下息萬民、無別祭也といっているのは、よく蜡の本義を示したものである。ただ、臘の意義を交接とするのは、やはり俗見たるを免れない。蜡に對して臘はその祭神を表したものである。この見地から、臘祭の對象を祖神とする月令の記事は、秦代の記事ではあっても、却って臘の原義を傳えるものであり、玉燭寶典が臘を先祖の祭とするのは、結果的には妥當である。金鶚は蜡に先祖の祭なしとするが、[59] 後次形態の蜡はそうであっても、始源形態にかくは斷じ得られないであろう。郊特牲の蜡祭の條に皮弁・素服の送終、葛帶・榛杖の喪祭をいうのは祖先の祭神と無關係でないことを示している。何となれば、單なる百神に對する報恩の饗祭であれば、かかる喪服を施すのは無意味であるからで、かかる服装こそ祖先祭祀の殘滓と見得るであろう。また、蕙正に「鬼神を索む」というのは、固より一般百神を意味するものであろうが、以上の見地よりいえば、ここに鬼神の語を用いるのは偶然とはいえないであろう。さらに、如上の考察を旁證するものに「老」物がある。箭章の息老物は前述の如く、通常「物を息老する」と讀み、鄭注は、至此、爲其老而勞、乃祀而老息之、於是國亦養老焉として月令を引いているが、老息と養老との二義を認める、頗る不徹底な見解である。孫詒讓も息はその勞を息わせ、老はその終を送るとして、息老並指萬物言之、與息民之臘祭義取息田夫者小異[60]といっているが、「物を息老する」とは文義上から見て甚だ無理といわねばならぬ。よって思うに、老物は巤物であり、物は神の意義であるから、やはり祖先神である。周禮神仕に地示・物彪の語が見える。この物彪は卽ち大宗伯の百物に相當する。[61] 說文彪の解字に、彪、老精物也、从鬼彡、彡鬼毛といっているが、この老精物は箭章の老物と見て誤ないであろう。やはり、毛髮を有する鬼であるから巤と同義である。そして、老はまた〓に作るが、長毛人の意に外ならぬ。說文に、老、考也、七十曰老、从人毛匕、言須髮變白也といっているが、變白の意は見られず、明かに長毛の形象である。契・金文では、〓前二・二・六　〓卿卣　などに作り、孫海波は老人の背が曲って杖によって立っている形象と見ているが、[62] この字の頭部については何等觸れていない。葉玉森も〓に單に髮の形象を認めるだけである。[63] なお、老と同義の字に考がある。說文には考を老としているから、考・老は本來一字であることが判る。かくて、「老」字は長毛の形象である。

さらに、老と毛が同字とされるばあいもある。すなわち、周禮司儀に、王燕則諸侯毛の語があり、鄭衆注に老人は二毛なるが故に毛というとしている。釋文に劉本には耄に作ってやはり音毛としているから、「耄」「毛」二字通用するのは勿論であるが、[64] 老・毛また通用するものと考えられる。中庸に、燕毛、所以序齒也とあり、鄭注に毛色を以て坐を爲すとしているが、寧ろ毛は老と見るのが適解ではないであろうか。鄭衆が二毛というのは檀弓、不獲二毛の鄭注に二毛を鬒髮班白と解し、左傳僖公二十二年杜注にも毛頭白有二毛という如く、二毛色の意であろうが、二毛色を毛とするのは附會の感が強く、やはり直接老と解するの直截なるに及ばない。以上の見地からいえば、老物は卽ち毛物であり、毛鬼であり、また巤である。したがって、箭章の息老物は息巤であり、換言すれば長毛の祖先神を息饗する義にほかならぬ。[65] 蕙正に養老の禮が蜡臘に關して行われていることは決して偶然でなく、蜡・臘が元來老物卽ち長毛の祖先神の祭祀であれば、現實的に祖先と最も近い老人を敬養することは當然考えられることである。月令の臘先祖・五祀は萬氏などは前引の如く秦祀とするが、臘が先祖を祭ることの傍證とし得るであろう。

以上、蜡と臘とが起源的には前者は祭祀の名、後者は對象神の名であって、結局は何れも祖先祭祀を以てその溯源形態とすることを、文字の面から考證した。恐らく、當初土地と最も關係の深い祖先神の祭祀——報恩の意を含んだ歲終の——であったのが、後に農業の發達に伴い、農耕神を中心とするアニミズム的な百神に對する報饗の祭祀に移行したものと考えられる。そして、主祭者も當初は農耕に從事する庶民階級であったのが、他の殆ど凡ての祭祀が「禮は庶人に下らず」（曲禮）との原則下に整理されて、殆ど支配階級の占有するところとなり、[66] 一年にただ一度の庶民も參加し得る祭祀として、その原初形態の殘滓を止めるに過ぎなかったのである。前引、雜記の「一國の人、皆狂へるが如し」とは、正にかかる庶民の宗敎的歡喜を敍した、まことに興味深い情景である。

註

1 疈辜の意義については、本書「周禮大宗伯所見の地神儀禮—血祭・貍沈・疈辜考—」、參照。

2 江氏『禮書綱目』卷三七、一葉。

3 惠氏『禮說』（『皇淸經解』本）卷六、一葉。

4 孫氏『周禮正義』卷三三、四三葉。

5 本書「四方百物考」に考察している。

6 孫氏、前揭書仝卷、四四葉。

7 程氏說は秦蕙田『五禮通考』卷五六、四葉引。孫氏『禮記集解』卷二五、二五葉。

8 方說も秦氏、仝上書仝卷、五葉引、萬氏『禮記偶箋』卷三、三葉。

9 陳氏『禮書』卷九三、二一三葉。

10 秦氏、前揭書仝卷、三葉引。

11 秦氏、仝上書仝卷、四葉。錢氏『潛研堂文集』卷八、四葉。沈氏『濼源問答』卷三、一六葉。金氏『求古錄禮說』卷一五「蜡臘辨」。

12 兪樾も二分說の非を指摘している（仝上書仝卷）。

13 阮氏「釋郵表畷」『揅經室集』卷一、一八葉。

14 秦氏、前揭書仝卷、五葉。

15 孫氏、前揭書仝卷四六、五四葉。

16 孫氏、前揭書仝卷、五〇葉に田夫・田大夫・農大夫・農正など皆同一と解しているが、田大夫と田夫とは內容的に相違するものとは考えられない。

17 孫氏、前揭書仝卷、五四葉。

18 この「月令」經文には蜡の文字が見えないこと、(イ)大飮烝(ロ)祈年・割祀（鄭注の蜡）(ハ)臘の三段階に分れていることを指摘しておく。これは、後の論述に關係があるからである。

19 蔡氏『蔡氏月令』卷下、二八葉。

20 金氏、前揭書仝卷、一三葉。

21 金氏、前揭書仝卷、一五葉。

22 孫氏、前揭書卷四六、五〇一葉。

23 孔疏に、此言虞不臘矣、明當時有臘祭、周時臘與大蜡各爲一祭、漢改曰臘、不蜡而臘矣といっている。

24 陳氏『禮書』卷九三、三葉。

25 また、方慤も皮弁・素服は主祭者の服、黄衣・黄冠は助祭者の服とし、郝敬は前者を天子・諸侯の蜡祭の服、黄衣・黄冠は民間蜡祭の服と見るが、金鶚は一一これ等を反駁している（前揭書仝卷、一三葉以下）。

26 秦氏、前揭書仝卷、八—九葉引。

27 秦氏、前揭書仝卷、九葉。

28 萬氏『禮記偶箋』卷二、一一—一二葉、卷三、三葉。

29 金氏、前揭書仝卷、一三—一六葉。

30 黄以周『禮書通故』「群祀禮通故」三葉。

31 孫氏、前揭書卷四六、五一—五三葉。

32 蔡氏、前揭書仝卷、仝葉。

33 萬氏、前揭書卷三、三葉。

34 秦氏、前揭書仝卷、一一葉。

35 萬氏、前揭書仝卷、仝葉。

36 金氏、前揭書仝卷、一五葉。

37 秦氏、前揭書仝卷、九葉引。

38 段氏『說文解字注』卷四下「臘」字條下。

39 陳氏、前揭書仝卷、仝葉。

40 秦氏、前揭書仝卷、一〇葉。

41 兪氏『群經平議』卷二二。

42 「黨正」賈疏も、黨正行正齒位之禮、在十二月建亥之月爲之、非蜡祭之禮、而此云國索鬼神而祭祀者、以其正齒位禮在蜡月、故言之以為節耳、當國索鬼神而祭祀之時、則黨正屬聚其民、而飲酒於序學中、以行正齒位之法といっている。

43 孫氏、前揭書卷二二、一四—一五葉。

44 萬氏、前揭書卷二、一一葉。

45 孫氏、前揭書仝卷、一五葉。

46 孫氏、前揭書卷四二、五四葉。

47 孫氏、前揭書卷二三、一〇葉。

48 もと、臘索也に作る。王念孫の『疏證』に、案索也二字乃禇字之訓、非臘字之訓、臘字下脫去本訓索也、上文又脫去禇字というのに從う。

49 朱駿聲『說文通訓定聲』「豫部」「蜡」字條下。

50 朱氏『說文假借義證』卷二五、四四葉。

51 吳氏『吳氏遺著』卷五、二六葉。

52 なお、「籥章」注に蜡を故書「𧒍」に作るが、杜子春は𧒍を蜡とすべきことを述べている。これについて、王引之は、𧒍與蜡、形聲俱不相近、蜡字無緣譌作𧒍、蜡字古或作𧖴（凡從虫之字、或從䖵……）、𧖴字隷或作𧒍、二形相似、故𧖴譌爲𧒍、凡隷書從昔之字、多譌從替、廣雅昔往也、昔譌作替、借愛也、借譌作僣云々（『經義述聞』卷九）といっている。まことに妥當な見解で、𧒍は古く卜辭にも見えるが、それとの關係はないものと考うべきであろう。

53 段氏説は『說文』「臘」字注、黄氏説は前揭書、六葉。

54 郝氏『爾雅義疏』「釋詁」下、六七葉。また、「釋魚」の龜の後弇諸獵の郭注に後甲長といっているが、後甲長とは郝氏が後に接續する如き意としている（仝上書「釋魚」、一四葉）から、この獵も接續の義に解すべきである。

55 また、『爾雅』「釋畜」に犣牛の語が見える。郭注に、旄牛也、髀・膝・尾皆有長毛といっている。『釋文』に、或作鬣字、此牛多毛鬣としているから、「犣」「鬣」同字である。

56 朱氏、前揭書「謙部」「臘」字條下。

57 說文はもと此與籀文子字同に作る。段玉裁に従って「意」字を補う。また、段氏はこの籀文を古文とすべしとしているが、『說文』子の古文𢀈については、从巛象髮也といい、籀文𢀇については、囟有髮、臂脛在几上といっている。このばあい、巤の上半は寧ろ籀文に近いから、わざわざ古文に改める必要は無いであろう。

58 1引本書論文、參照。

59 金氏、前揭書仝卷、一四葉。金氏は「禮運」鄭注が、謂蜡、蜡者、……亦祭宗廟時、孔子仕魯、在助祭之中というのを駁して、宗廟に助祭すれば賓に與るを得ず、これによって蜡を宗廟の祭といい得ないとするが、蜡賓となったのは蜡の終了後とすれば、何等の矛盾もない。

60 孫氏、前揭書卷四六、五三—五四葉。

61 孫氏、前揭書卷二三、一〇葉（前引）。

62 孫海波『古文聲系』「幽部」、六葉。

63 葉氏『殷虛書契前編集釋』卷二、二葉。

64 孫氏、前揭書卷七二、十一葉。

65 この長毛鬼はまた蝄蜽（魍魎）とも稱せられたが、今のばあい觸れない。また、巤と同源の字に嬖があるが、これも今のばあい直接關係ない。

66 小島祐馬博士『古代支那研究』一五頁、參照。

追記

1 津田左右吉氏は蜡の八神の性質から見て、それが農業の祭であること、貓・虎や昆蟲が見えるのは動物崇拜の反映であることを指摘している（「上代支那人の宗教思想」『全集』二八卷、二〇四—五頁）。それに間違いはないが、蜡祭の本質は更に溯及さるべきであろう。

2 M. Granet : Fêtes et chansons ancienne de la Chine の第二章 Le rythme saisonnier（季節的リズム）の中に蜡祭のことが見えるが、これを批判する松本雅明氏は蜡祭の本質について、「蜡」は腐臭した骨肉、老廢物を意味するから、疲れはてた萬物の休息が强調されると見る（『詩經諸篇の成立に關する研究』、六七八頁以下）が、文字學的には前論の如く、更に遡及さるべきである。

3 劉孝存は「蜡」と「臘」との聲が通ずること、「獵」と「類」とが雙聲であること等から、堯典の肆類于上帝や周禮肆師の類造上帝の類が臘で、蜡の八神は正に物類を祭ること、また「膢」字に關する說文註や後漢書劉玄傳註引漢書音義、玄應音義引三倉によれば、臘は必ずしも十二月に行われなかったこと、などを述べ、さらに、臘は卽ち癸であるとするが、別詳というのみである（「詩經中古史資料考釋」『古史考存』、二七七—八頁）。あまりに性急な結論で賛成し難い。

4 于省吾は卜辭の今𣏾を今臘に讀んで蜡祭とする（「釋𣏾」『殷契駢枝』、九葉以下）。饒宗頤もこれに從っている（『殷代貞卜人物考』下册、七〇九頁）が、𥝩—收獲の意—とする唐蘭の說が穩當であろう（拙著『殷虛書契後編釋文稿』卷下、二二頁、參照）。

俳優起源考　――上代中國における假面舞踏と祖神崇拜――

㈠

舞踏の起源が宗教的儀禮にあること、更に一般に演劇が祭式に起源することは屢々指摘されるところである。そこで、この原則が中國においても該當することを「俳優」の語源的推究を主として立證せんとするのが本論の目的である。

古代中國における職業的舞踏者は俳優・倡優、あるいは單に倡・優などと呼ばれている。今、文獻にその例を求めると、つぎの通りである。

俳優―荀子正論篇・王覇篇・韓非子難三篇・管子四稱篇・史記主父偃傳・漢書徐樂傳・嚴助傳・東方朔傳・揚雄傳・僞孔子家語相魯篇・文選上林賦など。

倡優―管子小匡篇・戰國齊策・史記范雎傳・貨殖傳・漢書賈誼傳・王褒傳・燕刺王傳・敍傳・説苑反質篇・急就篇など。

優倡―管子立政篇・史記孔子世家など。

俳倡―漢書枚乘傳・霍光傳など。

倡俳―漢書廣川惠王傳など。

優―禮記樂記・左傳襄公六年・二十八年・定公二十五年・穀梁傳定公十年・國語魯語・越語・史記滑稽傳など。

倡―漢書馮唐傳・東方朔傳・佞幸傳・外戚傳など。

これによって二字連言するものは漢以後の文獻に多く、比較的古い左傳・禮記などでは優と單言したことが知られる。尤も、優と俳・倡とが同義であることは注釋家の説く通りである。たとえば、杜預は「優は俳なり」（哀公六年）「優狡は俳優なり」（哀公二十五年）「優は調戲なり」（襄公六年）等と注し、范寧も同様であり（定公十年）、韋昭もほぼ同訓（魯語・越語）である。その他、中庸釋文・史記索引・蒼頡篇など、凡て同じである。説文には「俳は戲なり、人に从ふ、非の聲」といい、優については「饒なり、人に从ふ、憂の聲、一に倡と曰ふ」と解し、更に倡は「樂なり、人に从ふ、昌の聲」としている。段玉裁も「其の戲を以て之を言へば、之を俳と謂ひ、其の音樂を以て之を言へば、之を倡と謂ひ、亦之を優と謂ふも、其の實は一物なり」と注している。[1] そこで、この三字の中で最も古いと思われる優とは何であるかを檢討すれば、俳優の本質も自ら明かとなる。よって、まず「優」字を語源的に考察する。

一見明瞭な如く、優は人と憂との合成文字であるが、俳優の義の優は實は⿰亻夒とすべきである。禮記樂記に子夏が當時の新樂を批評した言葉として「……及び優・侏儒、子女を獶雜す」の語が見える。鄭玄は「獶は獼猴なり、舞ふ者、獼猴の戲るゝが如くなるを言ふ、男女の尊卑を亂る、獶或ひは優と爲す」と注している。そこで、獶と優とは同字であることが判るが、更に獶の本字は先人の指摘する如く、獶に作る。[2] して見れば、優もまた⿰亻夒と書くべきである。ところが、⿰亻夒の人偏は勿論人を示すから、この字の本來の意義は夒にあるはずである。阮元も偶を夒に作るべきことを注意しており、吳樹聲・邵英も同様のことを述べている。[3]

一たい、憂と夒とは全く別字であって、憂は説文に「和の行なり、夊に从ふ、𢙐の聲、詩に曰く、布政憂々と」といっている。この長發の詩は今本では敷政優々に作って、和・順あるいは寬大の意であり、憂愁の意の𢙐とは全然別

字である。後に「優」字を以て「憂」字とし、「憂」字を以て「𢙐」字として用いたために、「𢙐」字は廢して用いられなくなったのである。[4] 憂に上記の意味が存するから、優にも饒なり（説文）渥なり（詩瞻卬毛傳）寬なり（説文）饒なり（仝上鄭箋）裕なり（國語魯語注）和なり（詩長發毛傳）等の類義が存し、また「優」字と通用する瀀にも澤多なり（廣雅釋詁四）等の意義が認められる。一方、夒は説文に「貪獸なり、一に母猴と曰ふ、人に似たり、頁に从ふ、巳・止・夊は其の手・足なり」といっている。母猴とは即ち沐猴であり、また獼猴であって、母・沐・獼、皆脣紐の轉聲字に過ぎない。この獼猴が、前掲樂記鄭注にいう如く、人の舞踊の形状であり、雜亂の狀態から「煩亂」あるいは動作の「柔軟」の義が生ずる。夒に從う犪を説文が牛の柔謹の義とし、擾を煩なりと解するのは、即ちそれであって、段玉裁は「煩とは熱して頭痛むなり、引申して煩亂の稱となす」と注している。[5] 廣雅釋訓にも擾擾を亂と解し、説文「嬈」字下に「一に曰く擾、戲弄なり」、また「撓」字下に「擾なり、亂なり」というのは、皆それである。そこで、樂記の獶雜は擾雜としてもいいわけで、廣雅釋詁四に獶を擾と訓ずるのは、正にその證左である。[6] かくて、憂と夒とは峻別されるべきであるから、饒・渥・寬・裕・和などの意義の優と俳倡の優とは、また判然と區別すべきである。すなわち、

憂＝（擾）＝（獶）＝優、饒也

夒＝（擾）＝（獿）―（優）倡也

（　）内は訛字。

たまたま、この兩字が古韻同じく幽部に屬するために同用されたに過ぎない。朱駿聲は優の本訓は倡で、饒はその假借義とし、雷浚もまた同様に考えているが、[7] 兩義はもと別字の別訓であることを注意すべきである。

既に俳優の古言としての優は⿰亻夒と書くべきで、その本義が夒にあるとすれば、更に夒とは一たい何であるかが檢討されねばならぬ。前に引用した如く、説文はこれを貪獸あるいは獼猴と解しているが、夒と類似の字に夔がある。

國語魯語に「木石の怪を夔罔兩と曰ふ」の語があって、韋昭は「夔は一足、越人、之を山繅と謂ふ、或ひは獶に作る、富陽、之れ有り、人面猴身、能く言ふ」と注している。人面猴身といえば、正に夒と同一物である。[8] 凡そ、頁と首とは通用の字であるから、[9] 兩字全く同形と見てさし支えない。そこで、章炳麟も夒・夔の同一物であることを述べて「夔既に猴身、その字、上は角あるに象る、下は即ち夒字、夒は亦母猴なれば、夔は特母猴の角あるもののみ」[10] といっているが、夔に角ありとするのは、説文の「夔は神䰠なり、龍の如し、一足、夊に从ふ、角手有り、人面の形に象る」の解のみで、他にその例を見ない。のみならず、山海經大荒東經には角なしとしている。そこで、夔の上畫を角と見るのは、首・頁がもと一字であることを知らないことに本づく、所謂望文生訓で從い難い。

夔・夒が一字であるとして、その貪獸・母猴・類人・一足などの意義は何に本づくものであり、その本質は何であるか、更に明確にされねばならぬ。

卜辭に殷の先公と思われるものに、

A　貞、寮于[illegible]　前六・一八・二　寮于[illegible]六牛　前七・二〇・二　壬申貞、求禾于[illegible]　後上・二二・四　□□又于[illegible]𢆶用　後下一四・五　叀高祖夒、祝用、王受又　粹一　其𠦪年[illegible]五（牛）王受又　粹五　貞、翌辛卯、叀𠦪雨[illegible]寅雨　佚五一九

B　貞、[illegible]雨　前六・一八・三　貞、[illegible][illegible]方　前六・一八・五　貞、[illegible]五牛　後上二四・一　□其𠦪禾于[illegible]寮二牛　後上二四・九　其𠦪雨于[illegible]寮九宰　粹一五　其𠦪年于[illegible]、叀□酚、又大雨　粹一六

等がある。時に高祖の字を冠していることから見て、[11] 高祖王亥などとともに殷の所謂る神話的祖神に相違ないが、その何人であるか、またこのABを同字と見るか否かについて、甲骨學者の間に異論が存する。ただ、Aを夒に比定することには異論ないようであるが、この解字は王國維に始まる。王氏は最初夋とし、後夒に改めて帝嚳としている。[12]

吳其昌・郭沫若もこれに從って夒・嚳・夋（舜）を同一人とし、三字の通轉を明かにしている。[13] 一方、孫海波は王氏を駁して夒が嚳でないことを主張し、葉玉森は何字であるかを定め難いとしている。[14] しかし、吳・郭二氏の所論はまことに正確と考えられる。唐氏の駁論中、高祖が始祖の稱でないこと、また劉體智所藏の甲骨に「夒眔上甲」とあるから、夒は上甲に近いことの二理由はともに理由とならぬ。夒卽ち嚳・舜が始祖でなくてはならぬ理由はなく、また卜辭に遠祖と近祖とを併祭するばあいは數多いからである。郭沫若も劉氏のこの卜辭を以て夒の始祖であることを示すものと考えている。[15] つぎに、孫氏は王氏を斥くるに文字の展轉孳乳、附會に近いとの理由を以てする。孫氏の所說は一應尤もであるが、概括的非難に過ぎず、王・吳・郭諸氏の論證は、十分に承認して然るべきものと考える。

以上によって、Aを夒に比定すべきことが明かとなったが、B系統の諸字についてはAと別字と見る說が多い。まず、羅振玉は「伐」字としているが、字形上から全面的に伐と相距るのみならず、葉玉森もいう如く、伐が戈を負い、あるいは持する形象であるのに對し、これは戈を曳く形象であるから、羅氏說は妥當でない。[16] そこで、葉氏は初め頗と解して夒と區別したが、後に改めて手に鉏を持する側面形として「鉏」字に比定している。また、郭沫若は「𢧢」字[17]で、斧鉞を倒まに持する形象とし、更に唐蘭は葉・郭二氏の說をともに認めるが、戰勝者の威武を示す意を有するとして𢧢＝頗と考え、尚書西伯戡黎の戡の本字と考えている。[18] 私もまた、郭・唐二氏の見解を是とするが、戉を持する理由については、後述の如く別に見るところがある。しかし、夒・𢧢は形象の上からは一應區別されるとしても、その用例及び夒の本義から見れば、同字と見てさし支えない。すなわち、ともに𡍮年・𡍮雨の對象となる殷の先公である。ただ、𢧢が㝅祭の對象となった例を見ないし、またBの第二例はいささか用義を異にする。しかし、卜辭の㝅祭や𡍮年・𡍮雨の對象は祖神あるいは自然神的祖神であるから、[19] 𢧢が祖神であることだけは確認できる。この意味から、二字は同字で、𢧢は戉を加えたに過ぎぬと見る吳其昌の見解[20]は妥當である。ただ、吳氏は戉を「我」字とするが、これは郭・唐氏に從うべきである。第二例については、一應轉義と考えておく。しからば、夒の本義は何かというに、これ等の形象は皆、猴面を蒙って舞う形狀を示したのであろう。[illegible]は唐蘭に從えば猴首であるが、[21] このばあいは猴首に似た假面であろう。一足は正に舞踊の形狀である。尚書堯典に「夔、汝に命じて樂を典りて冑子に敎へしむ、……夔曰く、於、予、石を擊ち石を拊てば、百獸率る舞ふ」の語が見えるが、この舞樂を司った夔＝夒は、卽ち契文の前揭諸字である。また、山海經海内經に「帝俊に子八人有り、是れ始めて歌舞を爲す」とあるが、俊は卽ち夋、また夒であるから、俊の子が歌舞を始めたというのは父親の舞踊を繼承したものに相違ない。無論、これ等の記述は神話傳說に屬するが、夒の舞踊の原始義を偲ぶに足るものとして注意すべきである。說文夒の母猴、夔の人面の解はその假面を蒙って踊る形狀であって、前揭樂記の獶雜子女の鄭注に「舞ふ者、獮猴の戯るゝが如し」というのは正にそれであるが、更に漢書蓋寛饒傳に「檀長卿、起ち舞ひて、沐猴と狗と鬪ふ爲す」というのもその類である。

契文夒の原始象形が以上の如く舞踊を示しているとすれば、𢧢もまた原則的にこれと同意義でなければならぬ。ただ、𢧢は戉を持っている點を異にするだけである。金文艅尊に[illegible]が見えて、また夔に比定されている。[22] 地名のこの字も本來は羽毛等の舞飾を持して舞う形狀であろうが、これが夒と見られることから推せば、ABとも同字と見てさし支えないのであって、戉を持つのは舞踊と武事との聯關を示すものとして興味深い。すなわち、周禮大司樂に大武の舞が見えるが、「武」と「舞」とは元來通假の二字である。周禮鄉大夫の「鄉射の禮、五物を以て衆庶に詢る、……五に曰く興舞」を論語八佾篇の馬融注には引いて興武としている。詩の維淸篇の序に「象舞を奏するなり」とあるが、蔡邕の獨斷には象武に作る。さらに、左傳莊公十年の「蔡侯獻舞を以て歸る」を穀梁傳に獻武に作り、戰國燕策の秦の武陽を史記には舞陽に作る。[23] これによって、釋名釋言語にも「武は舞なり」といっている。武と舞との互通は以上によって明瞭であるが、武はまた伐と同意義である。春秋繁露楚莊王篇に「武とは伐なり」とあるのがそれで、武（明母）と伐（並母）とはともに脣紐に屬し、聲相近い。左傳莊公二十九年に「凡そ、師、鐘鼓有るを伐と曰ふ」[24]とあるのは、樂と舞とが一體であることから見て、伐に舞の意義の存することを示唆したものと考え得る。かく、舞・武・伐が一連の概念であるとすれば、契文に別に伐が見えるが、Bを伐と解する羅振玉の說にも一應の理がある。

凡そ、舞踊は未開社會において戰爭の準備として普通の儀式であり、種族中の武人が武器を執って敵を殺戮する動作の模倣が行われたことは C.H. Toy も指摘しているが、[25] 更にギリシアのドラマの起源を、儀禮的舞踊に求める J. E. Harrison は古代ギリシアの武裝踊りが周期的演舞ドローメノンとして行われたことを述べている。[26] 契文の𢧢は正に上代中國における舞踏と武事とのかかる關係を示すものとして注意さるべきであろう。

さて、夒・夔の原義が以上の通りとすれば、夋卽ち㚇は正に舞踊者でなくてはならぬ。そこで、かかる舞踊の本質が何であったかが更に考察されねばならぬが、その前に夒の類字に「夏」がある。よって一應、夏の本義を確めておく。というのは、夏もまた古代において舞踊の名となっているからである。

二

「夏」字は說文に「中國の人なり、夊に从ひ、頁に从ひ臼に从ふ、臼は兩手、夊は兩足なり」といっている。中國の人に首・手・足ありというのなら、外國の人にはないというのであろうか。理解に苦しむ。そこで、兪樾は說文を斥けて夏と夒とが同字であること、夒に從う擾が擾亂の字であるところから、夏にも擾亂の義の存することを指摘しているが、[27] これはまことに卓見である。既に、夏・夒同字であれば夏にも舞の意義がなければならぬ。古く夏の本義を舞踊と考えている先人もいる。戴侗の六書故に「夏は舞なり、臼は舞者の手の容に象り、夊は舞の足の容に象る」といい、吳樹聲が樂名の夏を舞踊の字と見る等[28]がそれで、何れも確實な說である。周禮に見える大夏・九夏の如く、[29] 夏が樂名となっているのは、樂と舞との不可分性から見て、夏の本義が舞であることを立證するものであり、大夏は大舞、九夏は九舞である。

詩經の大雅・小雅が實は大夏・小夏とすべきことは、既に淸朝學者の指摘するところで、今日では定說となっている。[30] しかして、周頌・魯頌・商頌の頌が夏と同類であることは、古く周禮鐘師の鄭注に「九夏は皆詩篇の名、頌の族類なり」というのによって窺われるが、文字構造上からも夏と頌とは同一であり、したがって全く同義である。このことは、阮元・吳樹聲などが[31]敷衍しているので、別に贅說を要しないであろう。しからば、詩經の雅（夏）と頌とは本來一字一義であって、舞踊がその本義である。[32] すなわち、雅・頌ともに舞のための詩である。そこで、雅を「正なり」としたり、頌を「盛德の形容を美する」としたり、あるいは朝廷の音を雅といい、宗廟の音を頌というような傳[33]統的解釋は、全く漢代儒教イデーに蔽われた訓詁であって、詩の原初形態を傳えるものではない。かく、雅・頌が舞樂の詩であればこそ、鄭風子衿の毛傳にも「古へは敎ふるに詩樂を以てす、之を誦し、之を歌ひ、之を弦し、之を舞ふ」といい、國語魯語下の韋昭注に「詩は歌なり、節舞する所以なり」というが、更に墨子公孟篇に、弦詩三百、歌詩三百、舞詩三百とあるのは、正に詩篇と舞樂との不可分を示したものである。[34]

以上、夏と夒とがもと一字で、やはり舞がその原義であり、舞踊に際して冠る面の猴に類することから「母猴」の義が、更に舞踊の擾亂から「亂」の義が生じたこと、詩經の雅は本來夏であり、夏と頌とは本來同字同義で、ともに舞踊のための詩であることを明かにした。しからば、この舞踊は一たい如何なる目的で、如何なるばあいに行われたものであるかが、つぎに考察すべき問題である。

三

この問題の解明のためには、娸＝䫏が如何なる性格のものであるかを明かにしなければならぬ。卜辭の用例に徵すれば、䫏はたとい神話的意味のものであるにしろ、殷の祖神とされていることは明瞭である。[35] したがって、祖神である䫏が舞踊の形狀の字であることは、既に祖神と舞踊との關係の不可分を示すものでなければならぬ。このことは䫏と同字の夔が「鬼」と通假の字であるのによって更に確實となる。「夔」「鬼」二字の互通については、既に章炳麟が慧眼にも注意している。[36] しからば、鬼とは何かというに、一般に鬼神卽ち天神・地祇に對する祖神の義に用いられていることは周知の通りであるが、私は祖神の義の由って來る所以を別に追求した結果、その原始象形〓の上半の「田」卽ち甶＝鬼頭は假面であり、更に遡れば髑髏であることを知り得た。[37] この髑髏は本來死せる祖神その人の髑髏でこれを直接崇拜の對象としたものであるが、後には祖神を模した假面を以てこれに代えるに到ったものと考えられる。したがって、上代中國の祖神崇拜は實は死者崇拜に由來するが、更に髑髏崇拜（skull cult）に起源するものと推定される。しかして、祖神を模したこの假面の形狀が猴に類するところから、鬼＝䫏＝夔に人面あるいは母猴の解が生じたものと考えられる。同じく母猴の屬と解される「禺」[38] の頭部が鬼頭と同形であることを思い合すべきである。

そこで、祖神の假面を冠って舞踊するのが䫏・夔であるが、この舞踊は單なる遊戲では無論なく、祖神の祭祀に際して祖神の行動を模倣的に舞うのが、恐らくその起源であろう。祖神の偉大なる業蹟を舞踊によって同族に示すことが、その同族意識の昂揚に效果的であったものと推定される。この意味から、舞踊の祖神崇拜的起源が考えられるが、文獻にその殘滓を求めると、風俗通に漢の靈帝の時のことを述べて「京師、賓婚嘉會に皆魁櫑を作る、酒酣なる後、續くるに挽歌を以てす、魁櫑は喪家の樂、挽歌は紼を執りて（棺の索を曳いて）之に相偶和する者なり」といっている。[39]

この魁櫑が元來葬祭の音樂であったことは、杜佑の通典卷一四六にも「窟礧子亦魁櫑と曰ふ、偶人を作りて以て戲れ、歌舞を善くす、本葬樂なり、漢末始めて之を嘉會に用ふ」というによって明瞭である。魁櫑はこのほか、傀儡とも郭禿とも䃬磥などとも書かれるが、事物の「圓轉」を表す擬聲語 k—l—の一種で、[40] 動作の圓滑を意味する。これが鬼の孳乳字にして鬼の怪偉なところから「偉」あるいは「大」の義を有する傀・魁・䃬によって表現されていることは、その起源が鬼の舞踊にあることを示すものと見得るであろう。また、元來が葬樂であったのが後に宴會に用いられるに到ったところに、祖神の舞樂が演劇化される契機が認められる。また、少し時代は降るが、酉陽雜俎卷四に龜玆國の風俗を述べて「娑羅遮（祭祀名）、並びに狗頭猴面を服し、男女晝夜と無く歌舞す、八月十五日、像（佛像）を行り、及び透索して戲を爲す」とある。勿論、佛敎行事であるが、猴面を蒙って祖先の祭祀に踊ることを注意すべきである。

かくて、假面舞踊が祖神崇拜——死者崇拜に本づくことが明かとなった。これは後に指摘する如く、一般宗敎的原則にも適應することであるが、死者崇拜の原初形態が更に髑髏崇拜であるとすれば、假面と髑髏との間にも何等かの關聯が見出されねばならぬ。かかる關聯を示唆するものに「皇」字がある。よって、改めて皇を檢討することとする。

四

禮記王制に「有虞氏は皇して祭り、夏后氏は收して祭り、……殷人は冔して祭り、……周人は冕して祭る」の語が見える。皇はここでは冠冕の名稱となっているが、周禮舞師に「皇舞を敎ふ、帥ゐて旱暵の事を舞ふ」とある。これによれば、皇は旱魃に際して巫の演ずる舞踊の名となっている。[41] 王制の鄭注に「皇は冕の屬なり、羽を畫きて飾る」といっており、舞師にも「五采の羽を析ちて之を爲る」と注している。未開族の用いる頭飾を想起させるのに十分である。そこで、皇はまた翌に作る。[42] しかし、金文に徵しても古體は皇に作るべきで、翌は俗文に過ぎない。皇の原義については、說文を始め皆皇帝の義としているが、何故に皇帝の意が存するかに到っては異論が存する。今この字形は、契文には見えないから、これを金文に求むれば、

〓 杜伯段 〓 鄦侯段 〓 齊陳曼簠 〓 邾公華鐘 〓 沇兒鐘 〓 善夫克鼎 〓 畢鮮段 〓 宗周鐘 〓 齊鎛

等がその代表的なものである。これが何の形象であるかについての從來の說は大體日光の形狀と見るものと王冠と見るものの二說に分れる。[43] 前說の非は後說の駁する通りであるが、後說も一應の見解であるに止まる。というのは、冠冕の原初形態が考慮されていないからである。私も林義光とともにこの字を「古」と「王」との合成文字と見、また後說とともに王を臺架と見るのであるが、「古」が何であるかについては別見解をとる。すなわち、「古」の原始形は〓（說文囟の古文）で、これは甶（由あるいは甾）と同一物である。[44] しからば、上記「皇」字の諸形のうち、〓を以て最原始形と見るべきで、これは頭體を臺架上に置いた形象である。聲韻の面から見ても、見母魚韻の「古」と匣母陽韻の皇とはともに喉紐に屬するのみならず、魚韻と陽韻とは對轉關係にあるから、二字互通の可能性は十分に有する。

金文に別に、〓 伯晨鼎 〓 小盂鼎 〓 㝨段 等の字が見える。阮元は「冕」字としているが、孫詒讓など多くの金文学者に從って冑の古體あるいは夒體と見るべきで、字形の示す如く、目のみを露出する頭蒙ないし假面である。[45] 金文学者は兜鍪と面とを兼ねたものと見ているが、〓は實は頭體を示すものであろう。假面の原始形象と思われるこれ等の字に「古」が附加されていることは正に頭蓋と假面との字形の上半〓——〓——〓——は正に「古」である。

關聯を示すものである。この意味から、冑の解字は更に遡れば、冒または冐とすべきで、後にこの「古」が省略されて、〓 公伐郐鼎 〓 公伐郐鐘 卽ち冒となり、音轉して冕となり、更に面となったのである。[46] すなわち古—皇（皇）—（疊韻）—冑—冒—（雙聲）—冕—面となる。

これによって、皇舞の「皇」字が本來臺架上に頭蓋を置いた形象であり、これが後に假面となり、更に假面を用いる舞踊の名となったものと推定される。「古」の〓の上畫｜は頭髮を示し、皇の放射狀もその增繁形に過ぎない。一たい、頭冠が頭髮と同視されることは未開社會に見られる現象で、W. Schmidt はヴェダ人の用いる放射狀冠が彼等には頭髮にほかならぬと見做されているという Seligman の說を引用して、先史時代人の頭冠も頭髮にほかならぬことを指摘している。[47] これは上記の消息を傍證するものと見得るであろう。俳優の假面舞踊と祖神崇拜・死者崇拜、更に髑髏崇拜との關係は、以上によってほぼ明かとなった。そこで、更に文獻に見える假面舞踊の殘滓を檢索する必要がある。

五

假面舞踏者として俳優あるいは傀儡子のほか、これと同性格のものに常從と象人とがある。漢書禮樂志に「治竽員五人、楚の鼓員六人、常從・倡三十人、常從・象人四人」の語が見える。常從は廣雅釋訓に「徜徉は戲蕩なり」とある徜徉であろう。その理由は、淮南子繆稱訓に「老子、商容に學ぶ」の語が見えるが、說苑敬愼篇には商容を常樅に作る。從・樅同音であり、商と尙＝徜とまた同聲、容・羊＝徉また音通假の字である。[48] 戲蕩とは戲跳で、假面を冠ってここかしこを徘徊する義であろう。王念孫は「楚辭王逸注に云ふ、尙羊は遊戲なりと、……戲蕩、之を常羊と謂ふ、故に舞貌、亦之を常羊と云ふ、……說苑辨物篇に鳥一足なる有り、來りて殿の前に止まり、翅を舒べて跳ぶ、孔子曰

く、此れ商羊と名づくと」[49]というが、尙羊・徜徉（淮南子覽冥訓）・常羊・商羊・商容、皆音轉に過ぎない。徜徉はまた周禮に惡鬼を祓う方相氏とも同音の可能性が考えられる。[50]方相とは卽ち假面を被って不祥を敺ち歩く者で、假面を被る意味からは、爾雅釋獸に「蒙頌は猱狀なり」とある蒙頌とも考えられる。前述の如く頌＝夏＝夒（母猴）とすれば、蒙頌とは假面を冠れる俳優であるから、その形狀が猱（夒）の如くであるのは當然である。方相はまた方皇（彷徨）ともなる。莊子達生篇に「野に彷徨あり」の語が見え、司馬彪本には方皇に作る。朱駿聲[51]がこれを周禮の方相氏に當てるのは卓見である。また、象人は韋昭注に「假面を著くる者なり」と解しているから、正に俳優を指している。沈欽韓がこれを通典の窟磊子を以て解するのは、窟磊子の前述の如き性格から推して興味深い解釋である。[52]

つぎに、稍時代を降るが、文選西京賦に「仙倡・戲豹・舞羆・白虎を總會す、白虎、瑟を鼓し、蒼龍、篪を吹く云々」とある。薛綜注に「仙倡は假形を僞作して神の如きを謂ふ、羆・豹・熊（龍の誤り）・虎、皆假頭を爲る」というから、正に假面であって、仙倡は神の假頭、羆・豹・龍・虎は皆動物の假頭である。そこで、西京賦のこの一節は假面舞踊の形狀を表したものである。これ等、漢書・文選のほかにも儒家經典の中からも假面の殘滓を見出すことができる。[53]

これまで、上代中國における假面舞踊の起源とその展開とにつき述べて來たが、しからばかかる宗教現象は一たい如何なる宗教心理に本づくものであるか、更に考慮されねばならぬ。

六

まず、假面については、その使用が直ちに假面の表示するそのものへの轉化を意味する未開心理に本づくものと考えられる。T. W. Danzel もセイロンのヴェダ族の假面演戯について、舞踏者はその演戯の間、全く魔物と同一視される所謂る同一視的思考に因ることを指摘している。[54]また、一般に未開社會における毛皮着用の通常の意味が、その毛皮の着用されている動物との擬態的同一視であること、更に未開民族における衣服は單に肉體的態度に止まらず、社會的宗教の固定した部分であり、またそれ自身が呪物であり、神的保護の手段であって、動物假面の使用がかかる衣服儀禮の殘滓であることは、R. Smith の指摘するところである。[55]人物とか、人格とかの意味の person はラテン語の Persōna から出たものであるが、その本來の意味は假面である。[56]これ等によって、假面の宗教的意義が理解されるであろう。なお、假面の宗教的起源については、Durkheim を始め、一般にトテミズムとの關聯が説かれるが、[57]中國に關する限り、この原則の適用は躊躇せざるを得ない。上代中國に果してトテミズムが實存したかについては、學者間に異論が存するが、現在の段階においては、存在の可能性は稀薄といわねばならぬ。[58]

つぎに、宗教的經驗としての舞踊が、一般に神人合一の恍惚境への導入手段として未開人にとって重要な行事であることは、宗教学者の均しく認めるところであるが、この宗教的恍惚境こそは、凡ゆる原始宗教において最も重要な意義を有するものである。[59]しかし一方、宗教的舞踏は特殊の感情の表出と考えられるばあいが存する。[60]この意味からは、宗教的恍惚といっても、高尚な神人合一の體驗というよりは感情の極致とも見得るのであろう。尤も、宗教的舞踊も、要するに一種の表出運動である以上、一層根本的には、その反射性・衝動性・遊戯性などが心理的に考えられねばなるまい。[61]しかし、一般に儀禮の特徵としての集團性から見て、[62]舞踊の集團性が、その私的・恣意的動作から公的・統制的行動への移行契機となっていることは事實であるから、かかる舞踏の發展に對して果す宗教的儀禮の役割は過小に評價されるべきではない。さらに、かく舞踏が儀禮化するところに、その演劇化が認められるのであって、演劇の起源が原始祭式にあること、進んで一般に藝術と宗教との關係が考えられるべきであろう。[63]

假面と舞踊との宗教的意義について一瞥したが、これまで當然考察すべくしてとり殘した問題がある。それはこれ等と「巫」卽ちシャマンとの關係がある。というのは、上代中國において、舞踊は巫の機能として説明されているからである。

七

中國における巫の起源についてはこれまでも屢々論ぜられているが、今日のところ、定説の樹立を見るに到っていない。加藤常賢氏は巫の契文を、神幄の中にあって兩手に玉を捧げる形とする羅振玉の説を斥け、工は神を「降」す、あるいは「呼」ぶ意の音符、𠬞は神を「召」ぶ意の口を省いた形、また神の「請號」の音とも通ずるもので、結局神を召降する義とする。[64]その解字は穿鑿これつとめるが、卜辭の「巫」字はその例少く、かつ斷片的であるために用義も明確でなく、巫の職能について知ることは困難といわねばならぬ。そこで、文獻について見ると、陳夢家が説文に從って、巫を直ちに𡗕（舞）と同源の字と見る[65]のは無理であろうが、求雨の雩祭における巫の舞踊などから推して、[66]舞踊が巫の重要職能であったことは否定できないであろう。「巫」「舞」二字の類似音は上記の事實を傍證するものである。一般に、舞踊が巫の職能に屬することは未開社會共通の現象で、巫者は舞踏によって己自身を忘我恍惚の境地に入れ、馮格降靈を認めるとともに、他の同席者をも同樣の狀態に導入して神人合一の感を與える。[67]殊に「雩」が同音の「吁」と通じて吁嗟して踊ると解されるのは、たとい雩の原義でないとしても、[68]R. Smith のいうような悲歎の舞的表現[69]に屬するものとして興味深い。さらに、巫が舞踏に際して假面を用いることは、その呪術的效果を一層擴大するとともに、既に巫は俳優化され、舞踏は演劇化されるのである。Lévy-Bruhl がオーストラリヤ土人において、幼小より聞かされた半人半動物である祖先の行爲・物語が祭儀の假面をつけた役者によって再現されたばあい、舞踊と頌歌とが彼等を忘我の狀態に引ずり込み、個人的感情は消失して自身、祖先＝動物と一體となることを指摘しているのは、[70]卽ちそれである。蓋し、かかる呪術的效果は、假面によって表現される祖神あるいは動物の行動模倣が單なる一時的のものでなく、習慣と結びついた傳統的神話に盛られたものであることに本づくものである。祖神の行動を詠んだ詩と神話とは凡て舞踊の伴歌または題目である。Lévy-Bruhl も祭儀における神話の重要性を强調して、俳優の演出するものは常に神話であり、その假面・女裝・裝飾・身振・頌歌・舞踊などの象徵するものも、常に神話であることを注意している。[71]

さて、これ等の巫者も祭司であり、その限りにおいては俳優であるわけであるが、[72]このばあい、巫者は祖神の假面を用いることにより、自身、祖神と一體となっている、いわば祖神の化身となっているのである。したがって、Durkheim がワーラムンガ族において指摘するような、祭司が祖神の化身と見做されず、單なる俳優と考えられるばあい[73]とは全く趣きを異にする。未開社會における支配者としての酋長・王はまた祭司長でもあるのが一般的であり、殷代も例外ではないが、[74]前述の夒が俳優の祖であると同時に、殷の祭司長である王者でもあったことは、まことに興味深い。しかして、假面舞踊は後述の如く、巫のシャマニズムと結合するのみならず、その原初形態を、前述の如くアニミズム的死者崇拜——祖神崇拜、更に髑髏崇拜に見出し得ることを注意すべきである。夒—夔が鬼であり、傀儡が喪樂に起源することは、正にこの間の消息を示すものである。Danzel もニューギニアにおける演劇的なものの發端を死者哀悼に見出している。[75]アニミズム的崇拜とシャマニズムとの聯關は既に屢々指摘されているが、殊に南方における祖神崇拜がシャマニズムにおいて重要な役割を演じていることは頗る興味深い。[76]というのは、上代中國宗教文化圈について、東南アジア的要素が多分に考えられるからである。[77]

一般に、シャマニズムは北方民族文化の所産と考えられているが、職業的シャマニズム（巫女）が南方外婚母權文化圈にも現われることは、W. Schmidt 等の指摘する通りである。[78]上代中國宗教の特徵として祖神崇拜・アニミズム

の發達や複葬[79]・人身供犧・地母神・頭蓋崇拜などが考えられるが、これ等は前來考察した假面・職業的シャマニズムとともに、正に外婚母權あるいは自由母權宗教文化の特點を構成する。しかし、中國における外婚制の確立から推せば、これ等の特異性は外婚母權文化圈に所屬させるのが至當であろう。文化圈說の原則を圖式的・公式的にそのまま上代中國に輸入し適用せんとするのは、無論甚だ危險といわねばならない。[80] このことの承認は、考古學的・言語學的考察などを實質的前提とするわけであるが、ただ宗教現象におけるかかる類似性は、單にこれを偶然とのみ看過し得られようか。敢て臆見を述べて、大方の批判を仰ぐ次第である。

註

1 段氏『說文解字注』巻八上、三一葉。臺靜農も倡と優とは强いて區別できないが、倡は歌舞音樂を主とし、優は專ら言語戲謔を主とするといっている（「兩漢舞樂考」國立臺灣大學『文史哲學報』第一期、二八八頁）。

2 阮元『禮記注疏校勘記』巻三九。雷浚は猱は獿の變體で假借とする（『說文外編』巻四、六葉）。

3 阮氏說は2、吳氏說は『詩小學』巻一七、三〇葉。吳氏は猱を聲近の訛字と見るが、後に說く如く、意義上の聯關があって、訛字と見るのは當らない。邵氏說は『說文解字群經正字』巻一〇、一七葉。

4 王玉樹『說文拈字』（『說文解字詁林』引）。

5 段氏、前掲書巻一二上、三六葉。

6 朱駿聲も擾を獿の假借字と見ている（『說文通訓定聲』「孚部」「獿」字下）。また、邵英は擾を隸寫の誤（前掲書巻二四、六葉）と見る。

7 朱氏說は、前掲書「仌部」「優」字下。雷氏說は『說文引經例辨』（『說文解字詁林』引）。なお、段玉裁は『說文』に從って

饒・渥・寬を優の本義とし、優游・優柔・俳優を引申の義としている（前掲書巻八上、二二葉）が、文字の本源を深く追求せざるに本づく謬說である。

8 夔の一足については、『莊子』「秋水」篇にも、夔謂蚿曰、吾一足趻踔而行とあり、そのほか、『韓非子』「外儲說」・『呂氏春秋』「察傳」篇・『山海經』「大荒東經」等にも見えている。

9 徐灝『說文解字注箋』巻九上、一葉。

10 章氏『小學答問』一三葉。吳其昌も同様のことを詳細に考察している（「卜辭所見殷先公先王三續考」『燕京學報』第一四期、一〇—一一頁）。ただ、吳氏もまた夔を有角としている。

11 Aの第五例のほか、粹二・佚六四五片などにも見える。

12 王氏「殷卜辭中所見先公先王考」『觀堂集林』巻九、一葉以下、『古史新證』第二章。

13 吳氏說は前掲論文、九頁。郭氏說は『卜辭通纂』五五—六葉。

14 唐氏說は「古史新證序」。孫氏說は「讀王靜安先生古史新證書後」『考古社刊』第二期、五一頁。葉氏說は『殷虛書契前編集釋』巻六、二〇葉。最近、楊樹達も主として音韻の面から王氏說を斥けている（『積微居金文說』三三—四頁）。

15 郭氏『殷契粹編』自序、一葉。

16 羅氏說は『增訂殷虛書契考釋』中、六八葉。

17 以上の葉氏說は前掲書巻六、一九葉。

18 郭氏說は『殷契粹編』「考釋」六葉。唐氏說は『天壤閣甲骨文存幷攷釋』五二葉。

19 祈雨・祈年や卜辭中の最大の祭祀「𡧊」祭の對象も同じで、至上神の上帝・帝は祭祀の對象となっていない。拙論「殷の至上神は祀られたか」『宗教研究』一七四號（報告）及び本書「卜辭𡧊祭考」、參照。

20 吳氏、前掲論文、七頁。

21 唐氏『天壤閣甲骨文存幷攷釋』五二葉。

22 孫詒讓が『古籀餘論』巻二、二五葉以下に考證している。孫氏は右傍のホを手と見るが、貝塚茂樹氏はこれを斥けて、契文「鳳」の形象に見える裝飾的羽毛と解している（『中國古代史學の發展』三九七頁）。また、陳夢家はこれを牛尾として象人戴角操尾而舞といっている（「商代的神話與巫術」『燕京學報』第二〇期、五四〇頁）が、何れにしても舞飾であることに相違なく、Bの戉とともに舞踊に際して手に持つものである。後に述べる「舞」字の个も同様である。

23 兪樾『兒笘錄』巻四に、以上の文獻的證明を施した後、更に兩字の構造に及んでいる。

24 『詩』「殷武」奮伐荊楚の鄭箋にも有鍾鼓曰伐といっている。

25 C. H. Toy: Introduction to the History of Religion, Boston, 1916. 宇野・赤松氏邦譯『宗教史概論』七四頁。

26 J.E. Harison: Ancient Art and Ritual, London, 1913. 佐々木理氏邦譯『古代藝術と祭式』一九五頁。

27 兪氏『兪樓雜纂』巻二五。尤も、陸懋德は『說文』の「中國之人」の解を以て上古民族の自尊心を示すもので、エスキモー人が Tunuit（人）と自稱すると同趣旨であるとしている（「尙書堯典篇時代之研究」『學衡』第四二期、五頁）が、『說文』の解はさほど古い說とも考えられないから、陸氏の見解には從い難い。

28 吳氏說は『詩小學』巻二六、一三葉に、樂名夏者、亦取人手・足舞踏之象、故字从臼爲兩手、夂爲兩足、禹樂謂之夏、周樂亦謂之夏、如三夏・九夏是也、夏取舞踏之意、猶之頌取形容之意也といっている。しからば、四時の名稱としての夏は如何というに、私はその本字は石經古文に見える[illegible]と考える。この字の上半は日、下半は聲符であるが、同時に夏と通借し「大」の義を示す。すなわち、四時の中で太陽が强大なる時の意味である。この字が夏と同音であるところから、後に夏が專ら四時の名稱に假用されるに到ったのである。章炳麟もこの字を四時の正字と見ている（「新出三體石經攷」續『華國月刊』第一巻第二期、四頁）が、その本義に觸れていないのは遺憾である。また、夏に「大」義の存するのは、夏の大頭の義に本づくもので舞の義と無關係でないが、このことについては、本書「中國における祖神崇拜の原初形態」に詳說している。

29 大夏は「春官」「大司樂」に禹の樂とされており、九夏は同じく鍾師の掌るところである。鄭注は夏を大と解している（鍾師注）が、原義でない。

30 加藤常賢氏『禮の起源と其發達』三八頁以下に、劉台拱・王引之・朱駿聲・張行孚の說を擧げるが、『墨子』「天志」篇下には明かに「大雅」「文王」の詩を引用して大夏としている。その他、朱東潤「詩大小雅說臆」『文哲季刊』第五巻第三號、傅斯年「新獲卜辭寫本後記跋」『安陽發掘報告』第二期、馬敘倫『續讀書記』巻二、四一葉、張世祿『中國聲韻學概要』三六頁などにほぼ同様の說が見える。

31 阮元「釋頌」『揅經室集』巻一、二〇葉。吳樹聲『詩小學』巻二六、二葉。「夏」「頌」一字であり、「夒」「夏」また同字であるから、『爾雅』「釋獸」に蒙頌猱狀の語が見える。これについては後に觸れる。

32 ただし、雅と頌とが本來同類であるということは、現存『詩經』の成立の問題とは別個に考うべきである。現存の魯頌・商頌が必ずしもその時代のものでないことは、王國維（「說商頌」『觀堂集林』巻二）內藤虎次郎氏（「尙書稽疑」『硏幾小錄』）等も指摘する通りであるが、二頌がたとい後代の附加であるとしても、その傳統は依然として魯・商のものに屬することは、雅との比較における、その表現形式の素樸性に徵しても、理解できるであろう。

33 前條は『詩』序、後條は『通志』「昆蟲草木略」の語であるが、儒教學者間に一般的な解釋である。

34 なお、詩と舞との本質的關係、あるいは雅・頌と風との關係などが、以上と關聯的に論ぜられねばならぬが、首題からかけ離れるので別論に讓る。

35 陳夢家は殷の祖神を時代的に三分しているが、夒はその第一系の神話的祖神に屬する（「古文字中之商周祭祀」『燕京學報』第一九期、一〇〇頁、「商王名號考」仝上、第二七期）。

36 章氏『小學答問』一三葉。ただ、鬼の原義を獸の屬、祖神はその轉義と見る（沈兼士「原始鬼義之試探」『國學季刊』第五巻、第三號も同見解）のは正に逆である。鬼の原義はあくまで死せる人卽ち祖神であり、これが後に動物の形態をとるに到っ

たもので祖靈の動物轉格の一例である。章氏の見解は宗教原則に逆行するものというべきである。詳細は本書「『龍』考」、參照。

37　この祖神崇拜の原初形態についても、28引本書論文に詳説している。

38　『説文』に、禺、母猴屬、頭似鬼、从田从禸といっているが、禸は禹の下形と同じく獸尾を示す。

39　『續漢書』「五行志」注所引。

40　36引本書論文に詳説している。

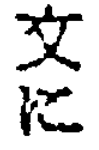
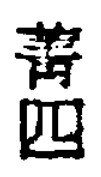
41　本書「告祭考」「雩」の項、參照。

42　「舞師」鄭衆注、「樂師」鄭玄注。

43　前説に屬するものに、吳樹聲（『詩小學』卷一八、一八葉）吳大澂（『説文古籀補』卷一、三葉）林義光（『文源』）顧實（「釋王皇室」『國學叢刊』第二卷、第三期）王國維（劉節「釋皇篇補義」『國學月報彙刊』第一卷、第三期に引用せる「説文講義」）中島竦氏（『書契淵源』第一帙中、六七葉）等があり、後説をとるものに、汪榮寶（「釋皇」『國學季刊』第一卷、第二期）及びこれに從う陳夢家（「商代的神話與巫術」『燕京學報』第二〇期、五三一頁）等がある。ただ、陳氏説は稍異なる。

44　詳細は28引本書論文、參照。

45　阮氏説は『積古齋鐘鼎彝器欵識』卷五、三三葉。孫氏説は『古籀拾遺』卷中、一七—八葉。吳大澂『愙齋集古錄』卷五、六葉、劉心源『奇觚室吉金文述』卷一六、一葉、吳闓生『吉金文錄』卷一、二一葉など皆同じ。阮氏説の非は孫詒讓・丁佛言（『説文古籀補補』卷七、一〇葉）等の駁するところである。

46　契文に 菁四、 後下一五・五の字が見え、余永梁（「殷虛文字考」『國學論叢』第一卷第一號、一八四頁）聞宥（「上代象形文字中目文之研究」『燕京學報』第一一期、二三六四頁）ともに「面」字としているが、これは正に上記諸字と同系統に屬する。冒・冕・面の互通についていえば、『尚書』「君奭」の造冒を、馬融本には勖に作り勉也としているが、『爾雅』「釋詁」には勔、勉也としているから、勖・勔・勉、皆音轉の字で（ともに脣紐に屬する）ある。しからば、冒・免・面も音轉に

過ぎず、免を聲符とする冕も同樣である（王引之『經義述聞』卷四）。

47　W. Schmidt : Werden und Wirken der Völkerkunde, Regensburg, 1924. 大野俊氏邦譯『民族學の歴史と方法』一二二頁。

48　容・羊の通假については、楊樹達が考證している（「十文説義」『文哲季刊』第五卷第二號）。

49　王氏『廣雅疏證』卷六上。

50　方相の語源は種々に考えられる（小林太市郎氏「方相敺疫考」『支那學』第一〇卷第四號、參照）が、ここに擧げたのもその一である。

51　朱氏『説文通訓定聲』「壯部」「皇」字條下。徜徉はまた彷徉（『史記』「吳王濞傳」、方羊・仿佯同じ）塗洋（『晏子春秋』「諫上」篇）常羊（『漢書』「禮樂志」郊祀歌）儴佯（『廣韻』「十陽」、また懹佯に作る）倡佯（唐郭遐周、詩）尙陽（『古文苑』「黃香九宮賦」）相羊（『楚辭』「離騷」、相佯同じ）翔佯（『莊子』「山木」篇）相翔（『儀禮』「覲禮」）等に作るが、皆同一語源である。なお、本書「古代中國における靈鬼觀念の展開」註90、參照。

52　沈氏『漢書疏證』卷一四、三六葉。周壽昌『漢書注校補』には、蓋楚優者衣冠、爲孫叔敖之比と解し、これによって臺靜農は象人動作之優戲也といっている（「兩漢樂舞考」二八九頁）。

53　一二の例を示すと、『易』「革」卦に、君子豹變、小人革面の語が見える。豹變と革面と相對すれば、豹變の原義が動物假頭であることが推知される。『尙書』「立政」及び「顧命」篇に虎賁の語が見え、『周禮』に「虎賁氏」がある。賁は『易』「賁」卦の鄭注に、變也、文飾之貌といっているが、賁・變雙聲であるから、虎賁は虎變と見てさし支えない。そこで虎賁とは虎の假頭を被った軍士の稱である。『左傳』莊公一〇年に蒙皐比而先犯之の語が見える。その杜注に皐比を虎皮と解しているから、やはり虎の假面を被ったものと解すべきである。以上は何れも經・傳に見える假面の殘滓である。

54　T. W. Danzel : Kultur und Religion des primitiven Menschen, Stutgart, 1924. 大場千秋氏邦譯『原始民族の文化と宗教』一四四—五頁。

55　R. Smith : Lectures on the Religion of the Semites, 3 ed., London, 1927, pp. 437, 474.

56　古野清人氏『宗教社會學』一六二頁。さらに、古くはエトルリア語の Persu（マスク）に起源するということである（高津春繁氏『比較言語學』一九五頁）。

57　E. Durkheim : Les formes élémentaires de la vie religieuse, 2e ed., 1925, p. 163. 宇野圓空氏『宗教民族學』三六五頁など。

58　中國におけるトテミズムの痕跡を説くものに古く Laufer があり、M. Granet, A. Maspero, E. Erkes 等、皆これを認め、また郭沫若・李玄伯・松本信廣氏なども同樣、その存在を主張するが、何れも未だ定説とするに到っていない。拙稿「古代中國に於るトテミズムの問題」『宗教研究』第一七〇號（報告）、參照。

59　Danzel も宗教における恍惚的體驗は原始宗教の最も重要な精力補給所とする（大場氏、前掲邦譯、九九—一〇〇頁）。

60　R. Smith はセム族における讚歌の吟唱（ハレルヤー）を生贄に對する悲嘆の叫喚（hallel, tahlil）に本づくものとし、『舊約聖書』における舞踊が宗教的歡喜の通常の表現であるとともに、また悲嘆哀願の形式と關係せるものがあること、シリア語において同じ動詞が異る接續詞を伴って「踊る」と「悲嘆する」の兩義に用いられていることを指摘している（R. Smith : op. cit., pp. 431 ff.）。

61　宇野圓空氏『宗教學』二八九—二九〇頁。同氏はかくて舞踏の宗教起源説を修正して舞踏が呪術的效果を目的として行われるが如きは、それが習慣として固定してからのことであるという。

62　未開社會における儀禮の集團性は屢々指摘される。例えば、宇野圓空氏『マライシアに於ける稻米儀禮』五三三—五三八頁。

63　J. E. Harison の前掲書の如きそれである。ただ、宗教と藝術との發生的關係については、民族學者の間に問題があって輕々に論斷できないであろう（棚瀬襄爾氏『民族宗教の研究』第八章「宗教と藝術」、參照）が、極く一般的には、兩者間に何等かの聯關が考えられていいであろう。

64　加藤氏「巫祝考」『東京支那學報』第一號、參照。

65　陳氏「商代的神話與巫術」五三七頁。

66　雩祭については、本書「告祭考」參照。

67　宇野氏『宗教學』二九一頁。

68　雩の原義も加藤氏は舞との關係を斥け、吁嗟を以てその始義とする（前掲書、三六頁）が、私は寧ろ雩・舞の必然的關係を强調したい。「告祭考」參照。

69　60に引用したのがそれである。

70　L. Lévy-Bruhl : La mythologie primitive, Paris, 1935. 古野清人氏邦譯『原始神話學』一二二—三頁。

71　古野氏、仝上邦譯、一七一頁。また、Danzel も南米のウイトト（Uitoto）族に關する Preuss の注意「我々は聖き言葉に據って踊るだけであり、據る所なしに我々は踊らない。……我々は我々の祝祭に於て歴史を物語り、我々が舞い踊る時は氣まぐれにやっているのではない。それは美しい傳承が神聖なものであり、そしてその傳承によってその演戲をなしている者を演舞の神が導き給うからである」を引用している（大場氏、前掲邦譯、一四二—三頁）。

72　陳夢家も優倡・侏儒が巫に起源することに觸れ、王國維の『宋元戲曲史』を引用して、楚辭の靈が尸を兼ねるもので、これが戲曲の萠芽であることを指摘している（「商代的神話與巫術」五五七—八頁）。

73　E. Durkheim : op. cit., p. 531.

74　王の祭司的性格については J. G. Frazer : The Golden Bough, abridged, London, 1922. に説かれている。また、殷代における王の巫長的意義については、陳夢家（「商代的神話與巫術」五三五頁）貝塚茂樹氏（『中國古代史學の發展』二七七頁以下）等が指摘している。

75　大場氏、前掲邦譯、一四八頁。

76 棚瀨氏、前掲書、第四章「シャマニズムの概要」、參照。

77 28引本書論文に詳說している。

78 MacCulloch もまた北方族とともに南米インディアン、マライラシア各地におけるシャマンの存在を注意している（棚瀨氏、前掲書、二三六—二三七頁、及び『宗教文化史學序說』別表「文化圏表」、參照）。

79 複葬の例として『儀禮』「士喪禮」における殯と葬とを擧げることができる。拙論「古代支那における死者儀禮の特色」（日本人類學會日本民族學協會連合大會第九回紀事）參照。その他の特點も一一立證されるが、凡て別論に讓る。

80 無論、北方シャマンにおける假面舞踏も見遁せない事實である。Danzel の說くイロコイ族中ダコタ族の頭骨踊（大場氏、前掲邦譯、一四五頁）や古代北方アジアの遊牧民族間におけるシャマンの動物假面所作（護雅夫氏、ルーダイエンコー・グレホフ共著『七世紀頃のアルタイ古墳墓』の紹介、『東洋學報』第二二卷第二號、大島利一氏の示教による）等、正に前述と一致するものである。ここでは他の宗教的特點とともに、職業的シャマンの南方性を概括的に指摘したに過ぎない。

追記　殷金文、嬰父丁卣（小校四・四六・二、三代一三・二三など）に「舞嬰」の字が見える。舞傻と讀むべきである（赤塚忠氏『稿本殷金文考釋』一三八頁、參照）。

五　祀　考

一

五祀の語は三禮に散見する。いうまでもなく、禮事實を記述した文獻は概括的にいって漢代學者によって結集されたもので、多分に經學イデーの影響下に成るものであるから、部分的には勿論古い要素を包有するとしても、全體としては必ずしも歷史的事實を示すものでない。この意味から、經學的事實と歷史的事實とは原理的に區別しなければならぬ。このことは、何も禮文獻に限ったことではなく、一般經書についてもそうであるが、宗教事實を取扱わんとするばあい、特に念頭に置く必要があろう。さて、文獻に見える五祀はほぼ二種に分類できる。一は地示（神）に屬する周禮大宗伯の以血祭祭社稷・五祀・五嶽の五祀であり、他は宮中の小神と稱せられる禮記月令各季の戶・竈・中霤・門・行である。前類のものに、周禮では、大宗伯のほか、(イ)司服—祭五祀則希冕、(ロ)小子—掌珥于社稷、祈于五祀などがあり、禮記では、(ハ)曲禮—天子祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀、歲徧云々、(ニ)王制—天子祭天地、諸侯祭社稷、大夫祭五祀などがある。鄭注は(ハ)を宮中五祀と見、これを殷制とすることによって祭法に見える天子七祀（周制）との矛盾を免れんとする。しかして、(ニ)についてはこれを司命・中霤・門・行・厲、卽ち祭法の五祀を以て解するのである。さすれば、また祭法所見の大夫の三祀と相違するから、(ニ)の大夫を地の所有者とすることによって齟齬を避けんとしている。(ハ)の孔疏も、この五祀は山川の下にあるから、五嶽の上なる大宗伯と異り、また天子から

大夫まで同祭であるから宮中の五祀とし、(ニ)との間の鄭注の相違については、等級性の有無に歸する。しかし、(ハ)では天地・四方・山川と並び、(ニ)においても天地・社稷の下にあり、その下文の天子祭天下名山・大川、五嶽視三公、四瀆視諸侯云々に徴すれば、やはり地示の五祀と見るのが妥當であろう。右のほか、(ホ)曾子問に君薨去の際の世子誕生の禮としての、大宰命祝史、以名遍告于五祀・山川や、(ヘ)天子嘗・禘・郊・社・五祀之祭、簠・簋既陳、天子崩、后之喪如之何、(ト)天子崩、未殯、五祀之祭不行云々の語が見える。鄭注は(ヘ)に祭法を適用して、天子七祀と大夫三祀との中間を取って五祀とする（孔疏）苦しい解釋を施しているが、(ホ)とともに山川や郊社との連言であるから、やはり地示と解すべきであろう。さらに、禮運に(チ)夫政必本於天、殽以降命、……降於五祀、之謂制度、(リ)五祀所以本事也、(ヌ)禮行於五祀、而正法則焉、故自郊・社・祖廟・山川・五祀、義之脩、而禮之藏也の三條が見える。鄭注はここでも(チ)を宮中五祀とするが、之謂制度や所以本事也、あるいは正法則焉や義之脩、而禮之藏也などの說明から推せば、やはり地示と見る孫希旦の見解が適切であろう[1]。したがって、以上の各條は皆地示の五祀に屬させるべきものである。

さて、大宗伯五祀の內容について、鄭衆は王者の宮中に祀る五色の帝と見る。さすれば、五祀は天神の祭祀となり、經文の地示と矛盾するのみならず、明堂ならぬ宮中において五帝を祀るというが如きは不合理といわねばならぬ[2]。そこで、鄭玄は左傳昭公二十九年に見える重・該・脩、及び熙・犂・句龍の五官神をこれに充て、四時四郊に五行の氣を迎える祭祀で、大昊・炎帝・黃帝・少昊・顓頊など五德の帝もまたこれに配食するものと見る。ところが、鄭玄のいう五官神は卽ち人神であるから、また地示血祭の主旨に副わないとの理由で、鄭說を斥ける者が尠くない[3]。思うに、大宗伯のばあい、五祀は地示の中に置かれているから、經文に忠實に從う以上、これを地示の屬とすべきことは、金鶚・黃以周などの指摘する通りである。ただ、經文を離れて考えると、鄭玄の五人神說は五祀の變遷形態を示したものと見るべきで、一概にこれを斥けるわけには行かない。金氏は五人神を以て五行神に配食するものとしているが、

月令の春神句芒などに徴すれば配神とは見難く、更に前引左傳の蔡墨の語——五行の官を五官とし、これが氏姓を受けて上公となり、祀られて貴神となり、社稷五祀として尊奉された——によれば、五官卽五神と解されていたことは明瞭である。これを配食者とするのは、杜預に始まる獨斷を、孔疏が敷衍したに過ぎない。國語晉語に見える虢公の夢に現われる蓐收について、孔疏はこれを該の容貌ではなく、金神の形狀とする。恐らく、蓐收を人間の形貌を有する者として金神と區別するのであろうが、人面白毛の語に徴すれば、これを該に非ずとする根據はないのみならず、史嚚は明かに金正の蓐收としているのであるから、これを人神と區別して純粹の金神と見るのは妥當でない[4]。恐らく、本來は非人格神であった五神が、五行官傳說の興起とともに人格神的に扱われるに到ったものであろう。晉語では蓐收は既に人格神となっており、左傳でも重・該などの人格神が五官となっているから、五官神は既に五人神と見られていたものと解して誤りないであろう。別考[5]のように、もと非人格神である社が句龍傳說の發生に伴い、句龍卽后土卽社神と變遷したのは正にそれである。起源的には非人格神であっても、その祭祀に當っては、神象に人間的形態が與えられた—天地の祭祀にも尸が立てられた如き[6]、それである——であろう。このことが神に對する人格性賦與の可能性を强化したものと考えられるが、その根底には元來が抽象作用の機能に乏しい現實的な民族精神の存することを忘れてならぬ。かくて、古代中國の神々は何等かの形態において、人格性の所有者であったと見て大差ない。かかる宗教現象の推移を、經傳では「配食」を以て說明しているが、これは配神の被配神（卽ち祭神）に對する奪位に過ぎない[7]。以上の見地から、五祀を五官神—人神と見る鄭說は五祀の轉化形態と見るべきであり、これを直ちに誤謬とするのは妥當でない。このことは、後類の五祀について見れば更に明瞭となるが、それは後に讓り、この類の五祀の時期に觸れておかねばならぬ。

五祀が四時に分祀されることは月令の示す通りである。月令の成立年代については、周知の如く問題があるが[8]、何

れにしろ、全體として見れば秦—漢初より遡れないであろう。したがって、この分祀法が五祀の早期形態を示すものであるか疑問であるが、さりとてその合祀については經に明文がない。金鶚は夏正孟冬の五帝合祭より推して、五祀の合祭もまた同時で、五帝後かあるいは同日であろうとする。[9]また、孫詒讓は、(1)大宗伯鄭注が五祀を四郊に在りとすること、(2)曲禮鄭注が四方の祭祀を四郊五官の祭祀とすること、(3)詩大田、來方禋祀の方祀が其方の官を祀ること、以上の三條により五祀を四方の祭祀と見て、經に明文はないが、詩甫田や淮南子天文訓などに徵して仲秋あるいは孟秋の二說を認めている。[10]孫氏の示す三條中(2)が從い難く、この四方は金鶚などに從って四望と見るべきことは、既に指摘したところで、[11]孫氏のいう四方の祭期はそのまま四望のそれに適用すべきである。つぎに、(3)は方祀を指すものでなく、この「方」が、戴震に從って接續詞の且と解すべきことも既述の通りである。[12]かくて、孫氏の孟・仲二秋說は全面的に賛成できない。金氏の五帝合祭同時說が五帝と五祀との聯關性に本づくことはいうまでもないが、五帝の合祭についても檢討を要する。周禮大宰に、祀五帝、則掌百官之誓戒與其具脩、前期十日、帥執事而卜日、遂戒とある。鄭注はこの祀五帝を四郊及び明堂と解するが、金氏はこれを斥けて、四郊の祭には定日があるから卜日の必要なく、明堂五帝は從祀に過ぎないとの理由から、これを別の南郊五帝の合祀と見る。[13]一方、孫詒讓は鄭注を補って四郊の期日は一定していて卜しないが、祭祀の儀節については卜するから、この祀五帝は四郊迎氣を含む、經文の卜日には勿論四郊は含まれないが、たまたまこれを區別しなかったまでとする。[14]鄭注を斥ける金氏と、これを認める孫氏とが對立するわけであるが、平心に見て金氏の經文解釋は餘りにも窮屈であり、孫氏のいうところが尤もである。もし、果して金氏のいう如く、明堂以外の南郊五帝の合祭なら、かかる大祭の記述が經に見えないはずはない。金氏は禮運の大旅を以てこれに充てるが、かくの如きは窮餘の一策に過ぎぬ。かくて、祀五帝を四郊と明堂との祭とする鄭注は原則的に誤っていない。さらに、金氏が五帝合祭の時期を夏正孟冬とするのは、もし仲冬ならば周正孟春となるから

不可能であるとし、月令孟冬の祈來年于天宗を鄭注が日月星辰とするのをその合祀と見、これに本づいて、五帝五祀の合祭もまた孟冬と解するのである。この孟冬祈年については、かつて指摘したように、[15]禮學者間に議論があるが、その正禮と合わぬからとて周禮でないとするのは、ほかならぬ金鶚自身である。[16]これを秦國の禮とするのが清朝禮學者に一般的のようである。一概にかく決めてしまうことにも問題があるが、少くともこれを正禮の傍證とすることは、さし控えるべきであろう。百歩を讓ってこれが日・月・星の合祀であるとしても、これによって五帝・五祀の合祭も同時とするのは根據なきものといわねばならぬ。かく見て來ると、金氏の孟冬合祭說も、また全面的に崩れることとなる。

既に、金・孫二氏の五祀合祭說が賛成できないとすれば、五祀の祭期は四時四郊における分祭のみとせざるを得ないが、これは五祀の本質からいって、蓋し當然のことといわねばならぬ。

二

五祀の後類として宮中の五祀と稱せられるものには、月令のほかに、周禮小祝—及葬、設道齎之奠、分禱五祀や、これと同主旨の、儀禮士喪禮—乃行禱于五祀などがある。月令では、五神が各季に分祭されているほかに、その合祀とされるものに、前節に引いた孟冬天宗に對する祈年、公社・門閭の割祠とともに臘先祖・五祀の語が見える。呂氏春秋には饗五祀に作る。鄭注はこの五祀を門・戸・中霤・竈・行とし、祈年・割祠・臘の三事を互文と見る。また、王船山は報祭の意味の合祭とする。[17]しかし、この一節が必ずしも正禮と見難いことは前述の通りである。[18]しからば、宮中の五祀もまた合祭の明證はないとしなければならぬ。

さて、月令各季の祭祀は春祀—戸、夏祀—竈、中央（季夏）—中霤、秋—門、冬—行となっている。地示五祀と同様、中

央の一季が存するのは五祀を四時に配當するに本づく無理で、多分にその机上プランであることを暴露するものであるが、それはさておき、白虎通では月令を引用して行の代りに井としている。そこで、このことに關する先人の見解を見るに、通典に袁準・秦靜・高堂生・傅玄などが概ね井とすることを擧げ、杜佑自身も井を祀るのを漢の風俗としている。[19]また、陳祥道も行は始行の際の軷祭（後述）で、常祀でないとする。[20]つぎに、金鶚は竈と井とは夏・冬相對するもので、水は陰に屬するが行は屬しないこと、行は遠行の際の非常の祭で必ずしも門內にないから、戸・竈などと並べて五祀とすべきでないことを論じている。[21]陳・金二氏は行を非常祭とする點において一致する。さらに、陳立は月令鄭注の多陰盛寒于水、祀之于行、及び呂氏春秋高誘注の、行門內地、冬守在內、故祀之、行或作井云々を證據として井・行が同一であること、行は道祭でないことを述べている。[22]思うに、陳祥道・金鶚が行を外行の非常祭のみに限定するのは一方的な論に過ぎず、道路が日常生活に不可缺のものであることから見れば、遠行のばあいとともに祀を設けて定期的に祭ったことは、想像に難くない。金氏が竈・井を夏・冬に配當するのは、月令鄭注が春戸・秋門をそれぞれ陽・陰に配屬するによるものかも知れないが、かかる必然性は考えられず、五祀神が五行に本づくことは事實としても、かく規則的に陽と陰とに排列されねばならぬ理由も見出せない。金氏自身も宮內行神の軷と城外祖祭の軷とが同制であること——その是非は後に批判する——を述べているから、宮中の行神は認めながらも、これを五祀中に加えないのみである。また、陳立の行・井一祭說は、要するに經文間の矛盾を彌縫せんとする經學者の常套手段に過ぎないが、その行祭を常祭と認めない理由は、荀子禮論篇の、郊止于天子、社止于諸侯、道及士・大夫とあり、道祭は士にまで及ぶが、五祀は大夫に止まるが故とする。しかし、この「道」一字の意義は問題であり、楊倞は「通じて」の意としながらも、行神とする或說を引用している。王念孫は道及を詩蕩篇の覃及鬼方の覃及とし、社は諸侯より士・大夫に及ぶ義と解する。[23]さすれば、楊注の第一說と大差ない。さらに、劉師培は道を除服祭の禫の古文とし、大夫・

士は祖先を祭る意と見る。[24]文脈より見て王氏が妥當と思われるが、何れにしろ、これを道祭と決めることは躊躇しなければならぬ。一歩を讓って道祭としても、祭法の天子七祀から士二祀に及ぶまで行神が含まれているのであるから、これを五祀に數えることの不可なる理由は認め難い。陳氏が五祀を大夫に止まるというのは、曲禮の大夫祭五祀や、これを引く白虎通が、士は身分が賤しいから先祖を祭るのみで、五祀は大夫以上に限るとするのに本づくものであるが、曲禮の五祀は地示と見るべきこと、前論の通りである。しかして、陳氏は祭法を無視するものかも知れないが、祭法の禮記述の特殊性は事實としても、それ故に斥けらるべきでないことは、かつて論じた通りである。[25]後引儀禮聘禮の釋幣于行の如きは、行神祭祀の一例と見得るであろう。始行の軷祭は非常祭で勿論冬に限定されないが、これとともに行神、卽ち後世の道祖神の類の常祀は極めて自然である。

思うに、五祀中に行・井の何れを加えるかは、時代的あるいは地域的差異に歸すべきで、一を取って一を去るのは至當でない。漢代の井祭は事實としても、これがために行祭を排除すべきものとは考え難い。あるいは當初の行祭が漢代に到って井祭に改められたものとも考えられる。黄以周は行神を認め、井は石渠論引高堂生の言に本づき、專ら仲冬に祭るもので、五祀は廟中の神であり、井は廟と關係ないものとする。[26]高堂生の言は漢代井祭の證となるし、井も黄氏のいう起居飲食に不可缺のものであるから、一概に五祀から除外すべきではない。五祀を廟中に限定するのは、月令鄭注を墨守するからであるが、五祀の本質からいって適解とは考え難い。これを要するに、行・井の別は禮記述の差異と見るべきである。

つぎに、月令の五祀と異るものに祭法がある。祭法によれば、

王　七祀　司命・中霤・國門・國行・泰厲・戸・竈
諸侯五祀　司命・中霤・國門・國行・公厲

大夫三祀　門・行・族厲
士　二祀　門・行
庶士庶人　一祀　戸（竈）

である。王制の大夫五祀を鄭注が司命・中霤・門・行・厲とするのは[27]、即ち右の諸侯五祀を以て解するもので、曲禮孔疏のいう周制に當るが、曲禮・王制ともに地示と見るべきことは前述の通りである。さて、一見明瞭な如く、祭法では階級的差等が附せられ、五祀は諸侯の禮段階となっている。しかして、七祀と五祀との差異が戸・竈にあることは月令と大いに異る。祭法鄭注はこれ等の諸神を皆人間にあってその小過を察し譴告する小神として、各神の分擔を規定している。この七祀が他經と符合しないことは、陳祥道以下の宋儒や秦蕙田などの淸儒が指摘して周制でないとするところであり[28]、黃以周の如きは月令を周制、祭法を殷制とするが[29]、既に曲禮鄭注は逆に月令を殷制、祭法を周制とすることによって、その齟齬を解消せんとしている。しかし、これ等は何れも祭法の特殊性を彌縫する以外の何ものでもない。また、天子七祀や大夫三祀については、風俗通義に王者（竈神の條）大夫（怪神の條）の五祀が、漢書郊祀志上にも大夫五祀が、それぞれ見えるが、大夫三祀の語は見えない。王制鄭注は前引の如く、五祀と三祀とを大夫の地の有無に歸し、黃以周もこれに從うが[30]、また何等の根據もない。さらにまた、前引小祝、分禱五祀の鄭注は、王者は七祀であるが司命・大厲は出入に告祭せずとするが、祭法との相違は免れず、士禮であるべき士喪禮記に乃行禱于五祀とある。鄭注は士の二祀（門行）を以て解するが、また同樣の矛盾を免れぬ[31]。これ等は凡て祭法の禮記述が別系統であることを示すものと見るべきであろう。

今五祀の内容について、月令と祭法とを比較するに、共通なのは門・行・中霤のみで、前者の戸・竈と後者の司命・厲とが全く相違する。しかして、鄭玄以下、この司命を大宗伯天神の司命と區別するのが普通であるが[32]、後者がたとい星の名稱であるとしても、人間の運命を司る[33]という意味において、兩者無關係ではない。元來、宮中五祀は黃以周もいう如く、日常生活に密接な關係あるものの祭祀であろうから[34]、全然無關係とはいえないまでも、司命神が數えられるのは、よほど進んだ宗敎意識を前提とするものである。さらに、厲（泰厲・公厲・族厲）の如きは元來惡鬼であるから[35]、人鬼に屬すべきものである[36]。かく見て來ると、祭法五祀はかなり進步した宗教現象で、月令五祀を以て素樸性を有するものとすべきである。さて、かかる宮中五祀と地示五祀とは如何なる本質關係にあるか、これがつぎに檢討すべき問題である。

三

宮中五祀の本質について述べたものを擧げると、(1)白虎通五祀篇は日常生活の場所の故にこれを神格化したものとする。つぎに、通典には數人の說を載せているが[37]、その中で、(2)馬融は門・戸などは卽ち句芒などの五官神で五官祭祀の配食者とする。(3)許愼は竈神を老婦でなく古の功德者とし、杜佑もこれに從って報德の祭祀と見る。勿論、許氏は五祀全部についていったのではないが、他の四祀もまたほぼ同樣に該物件の功德者の祭祀と考えたものと見得よう。しかして、禮記孔疏引によれば、許氏は黎—祝融を竈神とする古周禮說に贊成しているから[38]、このばあい、古の功德者とは祝融を指すこととなる。しかるに、(4)許氏を駁する鄭玄は竈神を先炊者の老婦と見る。すなわち、五祀の本質をその始造者と考えたのであろう。(3)(4)はその見方に相違こそあれ、何れも人神と見るのである。さらに、(5)鄭沖は五祀は五行の正統でなく、その副次的現象である氣の變化に順って祭るのみとし、また司命は司命星で人間の過誤を譴責するものとする。(5)は前諸說に比して抽象的である。以上、(2)—(5)は何れも通典の引くところである。

思うに、五祀の目的は、やはり(1)のいう如く、出入・飮食など日常生活に至近の神を對象とするものであろうが、その構成や起源に到っては、五行說と無關係ではあり得ないはずである。この意味から、馬融が宮中五祀の對象を五官神とするのは一見頗る大膽なようでも、實は甚だ示唆に富む見解である。ただ、ここで問題となるのは竈神と火神（祝融）及び老婦三者の關係である。これについては前引の如く、竈神を祝融とする許愼と、老婦と見る鄭玄とが對立する[39]。馬融はこの問題には直接言及していないようであるが、その所說から推せば、許氏と相通ずることは明瞭である。この三神が本質的には別神格であっても、現象的には周末から漢にかけて混同されるに到ったことについては、かつて論及したが[40]、許・鄭論爭に關してはまだ詳細に批判していないので、改めて檢討することとしよう。

鄭玄の許愼反駁の理由は、(イ)祝融は火官の長であるのに竈陘に祭るのは、これを卑陋するも甚だしい、(ロ)月令仲夏の其帝炎帝や其神祝融と其祀竈とは關係ない、(ハ)左傳に五官の神を貴神としているが、もしこれを竈神として祭るなら貴神といえない、(ニ)禮器所見の臧文仲の行った燔柴による竈祭に對する孔子の非難の中に「盆に盛り、瓶に尊く」とあるが、もし祝融神ならば、かかる粗週はできないはずである、以上の四條である[41]。右の(ロ)について見るに、如何にも月令の體例から見て、其神と其祀とが連敍されていないのは事實であるが、實質的にこの二者が全然無關係であるとは斷言できないであろう。また、(イ)(ハ)(ニ)は要するに尊卑の等級觀念に本づく差別論である。かかる所論は全く漢代禮學特有の階級思想に本づくもので、こうした觀念論が竈神——一般に宗教現象の——起源や本質を說明するものでないことは勿論である。祝融が火神である以上、これと、火の作用によって始めてその機能を發揮する竈神とが、原理的にはとも角、實質的に無關係であるとは考えられない。のみならず、原竈神と見るべき「奥」祭が本來火祭であることは、かつて考察した通りである[42]。鄭說は竈を卑陋とする先入觀を前提としているようであるが、儀禮特牲饋食禮の饎爨・雍爨の祭祀は卽ち竈祭である。勿論、特牲禮は士禮ではあるが、それにしても卑陋な竈神が神聖な祖神祭祀儀禮の一節を構成する理由を、鄭玄は如何に說明するか。一般古代社會において、竈神が都市の守護神として崇拜されたことは、また既に指摘した通りである[43]。「奥」に起源する竈が後に老婦の炊爨するところとなったために、鄭玄は尊卑の觀念に本づいて二者を差等せんとするに到ったのであろうが、かくの如きは竈祭の後期形態——禮器に老婦の祭とするのは、既に竈神を卑陋と見る後次現象であるが——を說明するものではあっても、その起源や本質を理解したものとはいえない。「奥」が火神であることと、許愼の根據とする古周禮說とを對照すれば、思い半ばに過ぎるであろう[44]。かくて、火神と竈神との關係は卒直にこれを認めるべきである[45]。

あるいは、祭法の諸侯五祀から士二祀まで竈がないことを理由として、五祀中の竈神の地位に疑義を生じ、ひいては竈神を契機とする五祀と五官神との本質關係についての以下の考察に、異論が起るかも知れないが[46]、士・庶人の一祀は戸または竈とされている。一般に階級的に整理された封建禮制の最下層段階は該禮現象の比較的早期形態を殘存するものである[47]。この一祀に關して、鄭注が漢代民衆における司命・行神・山神の祭祀に當り、門・戸・竈の三神を傍らに置くことを述べているのは、如上の意味から頗る興味ある事實で、方愨[48]の如く、戸・竈を以て七祀の最卑賤と見るべきではあるまい。また、陸佃が戸或竈の「或」を「その親しき者をとる」と解するのも一理を存するが[49]、そもそも經文の一祀というのが禮制の整理の結果であるから、深く拘泥する必要はないであろう。祭法の七祀・五祀が月令より進んだものであることは前に指摘したが、とも角も、これに本づいて五祀中に竈神を認めないのは早計といわねばならない。

以上、竈神と火神（祝融）との無關係でないことを述べたが、これによって一般に宮中五祀と五官神との間にも何等かの本質關係が存するのではないかとの推定を可能ならしめる。五官神にしろ、五祀にしろ、何れも五行說を前提とするものであることは勿論である。この點から、五祀の構成はさほど古いことではなく、五行說成立後でなければならぬ。

五行説の成立時期については周知の如く問題があるが、常識的に戰國末とすれば、五祀の成立もまたそれ以後の秦から漢初に亙る頃であって、五行觀念に本づく宗教現象の整理によるものである。文化現象の數的整理という點から見れば、五禮・五倫・五刑・五音・五味など、皆同軌である。しかして、かかる整理の過程は明瞭でないが、蓋し、まず天神の五帝が考えられ、これに應じて地示の五祀が成立した。これが大宗伯の五祀である。しかして、宗教思想の進化とともに、これまでアニミズム的宗教觀[50]から人間生活に必須な事物に神格を認めていた素樸な多神觀が整理されて、また同樣、五行に配當されて月令・祭法の五祀が成立したもので、白虎通五祀篇に五祀を五行に順うものとするのは、即ちそれである。そして、前述の如く、祭法は月令より後期の所産と考えられる。しかし、何れにしてもこれ等が五行説に本づく以上、その思想的基盤を同じくする。このことは、前に見た竈神と祝融との關係が如實に證明しており、いわば、素樸な宗教觀の宇宙論化である。ところが、この民族傳統の具象主義は、かかる宇宙論的宗教觀を更に形而上化して、宗教哲學の領域にまで昂めることをせず、逆に形而下的に人間性を賦與して現實的なものに低下させたのである。すなわち、五官神が人格化されるとともに、五祀神もまた人格神化される傾向にあったのである。許愼が竈神を古の功德者としたり、鄭玄が先炊者と見たり、あるいは杜佑が鄭説に從って七祀を古の始造者とするが[51]如き、その人物に相違はあっても、要するに句龍を后土とし、社神とするのと同一心理に本づくもので、信仰對象を具體化する傳統的態度にほかならぬ[52]。

四

五祀の總括的記述として經文に見えるもののほか、個別的記載として、つぎの如きものがある。(1)まず、門につい

ては、(イ)周禮鬯人—禜門、用瓢齎、(ロ)司門—凡歲時之門、受其餘、(ハ)左傳莊公二十五年—秋大水、鼓用牲于門、(ニ)月令—季春、命國難九門、磔攘、以畢春氣などであるが、これ等は門そのものを對象とするのではなくて、門における祓禳である。(2)竈祭としては前引儀禮特牲禮—尸卒食、而祭饎爨・雍爨がある。鄭注は竈の功有るを、尸が享祭すると見ているが、竈の功というのは、如何にも功利的で竈祭の本義ではないであろう。蓋し、このばあいは祖先の祭祀に因る、所謂る因祭であって、正祭ではない。(3)行祭としては儀禮聘禮—釋幣于行がある。鄭注は檀弓上の、及葬、毀宗躐行、出于大門を證として行神の位を廟門外の西方とする[53]。この行祭は固より行使に因るもので、常祭ではない[54]が、行神の位置は常祠のものであろう。金鶚は前引の如く、行祭を五祀から除外するから、このばあいは幣を釋くのみで祭らず、國門を出て始めて軷祭を行うものとする。しかし、聘禮上文、釋幣于禰が既に祖廟に對する告幣であれば、これもまた行神に對する正祭ではなくとも告幣であろうから、これによって宮內行神の常祀を否定するのは妥當でない。

行祭と同視されるものに軷祭がある。既に、月令鄭注が行祭を軷を以て解している。軷祭の經傳に見えるものとしては、(イ)詩生民—取蕭祭脂、取羝以軷、載燔載烈[55]、(ロ)周禮大馭—及犯軷、王自左馭、馭下祝、登受轡、犯軷、遂驅之、及祭酌僕、僕左執轡、右祭兩軹、祭軌、乃飲、(ハ)儀禮聘禮記—出祖釋軷、祭酒脯、乃飲酒於其側がある。(ハ)は前引聘禮の經文に續くものである。軷はまた祖とも道とも稱せられる。(ニ)詩韓奕—韓侯出祖、(ホ)禮記曾子問—命國家五官而后行、道而出などがそれで、詩生民の毛傳では軷を道祭とし、また同泉水の孔疏に犯軷して道路の神を祭って行道の始めとするから、一祭に三種の名稱（軷・祖・道）があるといっている。始は聘禮記に祖を始と解する如く、始行の義である[56]。

この軷祭が儀節の上で行祭と如何なる關係にあるか、については問題がある。月令鄭注は逸中霤禮に本づき、行祭

に當って廟門外の西に軷壇を作り、俎奠を設けて祭ること祀門の禮と同じきことを述べているが、犯軷には言及せず、大馭・聘禮注において始めて磔犬を轢軷することに觸れている。しかし、後の二條は何れも常祀ではないことを注意すべきである。しからば、鄭玄は行祭と軷祭とを必ずしも同視していないことが判る。そこで、月令孔疏が聘禮鄭注を引用して敷衍するのは、早計といわねばならぬ。ところが、惠士奇は廟門外の西と城門外との禮の差はあっても、その神は一つであるとして、その同禮なることを示唆しており[57]、金鶚も宮門行神の設と城外祖祭の軷との同制を指摘している[58]。しかし、常祀の行祭と因祭の軷祭とが全く同儀節であったか、常祀の行祭に酒脯の奠祭とともに犯軷が行われたかは疑問である。聘禮の釋幣は前述の如く告祭であるから、これに續いて軷祭が行われたとしても、これを根據として、常祀の行・軷連祭を主張するわけにはゆかない。さらにいえば、軷が始行を本義とすることから見て、月令鄭注の如く、行祭を軷を以て解していいか、問題である。この點について先人の見解を見るに、胡培翬は月令常祀の行祭、聘禮告祭の釋行、軷祭の三者を區別しており[59]、また黄以周も行を宮中平道の神で常祀とし、これと遠行祖道の軷祭とを區別している[60]。今、この間の詳細な儀節關係を窺う資料を缺くが、やはり宮內常祀の行と城外祖道の軷とは區別し、前者は月令鄭注のいう如く、祀門の禮同樣の奠祭のみで、犯軷は始行の際のみに限定すべきものの如くである。蓋し、常祀の行祭は門のみならず、戸・竈・中霤の祭とも原則的にはほぼ同儀節であったであろう。

軷が何故に道行の祭となるかについて、鄭玄は更に説明を加えている。すなわち、聘禮の軷を解するのに、左傳襄公二十八年、軷涉山川の語に本づいて軷を山行の名とし、道路の險阻を象徵して土を積んだ山の上に牲を伏せ、酒脯奠祭が濟んだ後にこれを轢殺するが、その牲は犬または羊とし、軷は古文は祓に作ることを指摘している[61]。これによれば、軷は跋の假借であり、山川を跋涉するのが、その本義であることが判る。すなわち、道路の險患なきを象徵する一種の模倣呪術であるが[62]、同時に軷壇は祓禳の意とも解される。鄭注の示す古文がそれである[63]。さらに、大馭の鄭

注には牲ではなくて、土山の上に菩・芻・棘柏で作った神主を置いて、これを轢くこととする[64]。しかし、この注に引く杜子春説ではやはり磔犬を轢軷するものとする。菩は説文は單に草也とするが、廣韻では黄倍草とする。倍は蓓で菩の音轉であろう[65]。聘禮には酒脯のみで大馭とともに牲をいわない。鄭注が牲をいうのは、詩生民によるものと考えられる。胡培翬は牲を伏せるのを天子・諸侯の禮とするが[66]、恐らく當初は惡靈を象徵した草神のみであったのが、後には牲をも併せ轢殺するに到ったのであろう。詩生民の羝は毛傳は牡羊とするが、聘禮鄭注は前述の如く犬・羊可なりとし、杜子春も磔犬をいいながら、また詩を引いているから、牡羊をも認めたのであろう。周禮犬人は犬牲とする。詩孔疏は犬を天子、羊を諸侯とするが、孫詒讓は六牲の次序に矛盾するとして、聘禮賈疏が犬・羊各々有るがままに用い、その間に尊卑の別なしとするのに從っている[67]。殷墟遺址では犬が祓禳に用いられているから、かなり古い傳統を有するものと思われるが、このばあいは嚴密な區別はなかったであろう。また、軷祭の尸について、詩生民鄭箋はこれを認めるが、元來が因祭であるからまた一定していなかったであろう。胡培翬が尸の有無を天子・諸侯の別とする[68]のは、根據のないことである。

最後に、行神を人鬼と見る説について一言しておく。風俗通祀典篇と蔡邕の獨斷とに共工氏の子の脩を以て祖道神としている。宋書歷志引の四民月令も黄帝の子の累祖を當てており[69]、曾子問孔疏もまた道神の名を纍とする。これ等は何れも當時の傳説に因るもので、后土を社神とするのと、その揆を一にするものであろうが、その詳細は窺知し得ない。

これを要するに、常祀の行祭は廟門外の西の行神の位に酒脯の奠を設けて祭るのみで、犯軷の禮はなく、因祭の祖・道に到ってこの行神に幣を釋き、更に城門を出て酒脯の奠とともに犯軷の儀節を行ったものと考えられる。

結　語

以上、五祀を一應、二類に區別してその內容を考察し、ついでその相關々係と本質とを檢討した。一般に素樸な宗教現象が時代思潮の影響のもとに高度化し哲學化するのは當然であるが、古代中國においても例外ではない。殊に、春秋から戰國における一般文化現象に對する陰陽五行説の影響は深甚なものがある。勿論、冒頭にも斷った如く、今日所傳の經典の記述には多分に禮學者の理想案をも包有していて、必ずしも悉くが宗教事實を傳えるものとは考え難いが、それかといって、その悉くを疑うのも事實に反する。かかる宗教現象の一種の宇宙論に本づく統合整理、いわば哲學化はほかにも見られることで、四方や四望・四類などがその例である。これ等については、何れ別に考察することとする。

註

1　孫氏『禮記集解』巻二二、一葉。

2　このことは、既に賈疏・金鶚などが指摘している（孫詒讓『周禮正義』巻三三、三三葉）。

3　秦蕙田『五禮通考』巻五三、二葉。金鶚『求古錄禮説』巻一三、六葉。黄以周『禮書通故』「群祀禮通故」一、八葉。（本文下引、金・黄氏説同じ）孫詒讓、前掲書全巻、三四葉など。

4　なお、僞『孔子家語』「五帝」篇にも、五祀を以て五正とする記事の見えることを附記しておく。

5　本書「社の起源とその變遷」、參照。

6　本書「立尸考」、參照。

7　本文上引の孔疏が續いて、由是言之、知句芒・祝融・玄冥・后土之徒、皆是木・火・水・土之神名、非所配人之神名也、雖本非所配人之名、而配者與之同食、亦得取彼神名、以爲配者神名云々といっているのは、即ち此間の消息を示すものである。

8　別稿「三禮の文獻批判」（未刊）に詳説。

9　金氏、前掲書全巻、八—九葉。

10　孫詒讓、前掲書全巻、三四—五葉。

11・12　本書「四方百物考」、參照。

13　金氏、前掲書全巻、八葉。

14　孫詒讓、前掲書巻四、二四葉。

15　本書「蜡・臘考」、參照。

16　金氏、前掲書巻一五、一四葉。なお、このことは後にも觸れる。

17　王氏『禮記章句』巻六、五〇葉『船山遺書』本。

18　孫希旦もその郊特牲との矛盾を指摘している。『禮記集解』巻一七、二五葉、參照。

19　杜氏『通典』「禮部」五一「吉禮」一一。

20　陳氏『禮書』巻九四、一〇葉。秦蕙田『五禮通考』巻五三、六—九葉など同じ。

21　金氏『求古錄禮説』巻七、一—二葉。

22　陳氏『白虎通疏證』巻二、二三葉『續經解』本。陳氏は更に傳本の相違について、呂氏春秋高注所云、或作井、即白虎通所見之本、御覽引世本、微作五祀注、……五祀謂、門・戸及井・竈・中霤、與此合、魏・晉以後、鄭本盛行、故諸儒聚訟焉といっている。行・井字形の類似に本づく混同とも考えられる。

23　王氏『讀書雜誌』巻八之六。

24　梁啓雄『荀子柬釋』二五六頁引。

25　本書「廟制考」、參照。

26　黄氏『禮書通故』「群祀禮通故」一、一二葉。

27　鄭注は「曲禮」は「月令」を以て、「王制」は「祭法」を以て、それぞれ解し、後述の如く前者を殷制、後者を周制とするが、その理由について、孔疏は「曲禮」五祀が天子より大夫に達するに比し、「王制」は階級別となったことに據るとする。後論の如く、殷・周制の別がそもそも根據ないことである。

28　陳祥道、前掲書全巻、全葉。秦氏、前掲書巻五三、二〇—二二葉、參照。

29　黄氏、前掲書全巻、七—八葉。

30　黄氏、前掲書全巻、九葉。

31　「祭法」では、士は二祀であるのに「士喪禮」では何故に五祀であるかについて、「祭法」孔疏は士にも亦五祀あるものと見るが、『儀禮』賈疏は廣く一般的にいったものとする。そして、陸佃・呂大臨は祭るを得ないが禱るを得るものとし（秦氏、前掲書全巻、二一葉引）、黄以周も同様である（前掲書全巻、九葉）。また、林喬蔭はほぼ「祭法」孔疏に近く、天子より庶人に到るまで皆五祀を立つるを得るとする（『三禮陳數求義』巻一三、一三葉）。何れも、經文間の矛盾を合理的に解決せんとする苦慮から出たものである。なお、諸子では『荀子』「正論」篇に、五祀、執薦者百人、侍西房の語が見える。楊注は「月令」五祀を以て解し、陳祥道（前掲書全巻、一〇葉）等も同様であるが、この五祀は上文に連ねて、徹乎五祀と讀むべきである。久保愛（荀子増注）は宋本によって乎を除いているが、劉台拱（『荀子補注』）も指摘する如く、『周禮』「膳夫」の以樂徹于造（竈）と同義で、食事終り、雍樂を奏して竈邊へ徹する意と解すべきである。さすれば、この五祀は專ら竈のみを指すこととなる。

32　『楚辭』「九歌」に大司命・少司命が見える。孫詒讓は前者を天神、後者を祭法の司命とする（『周禮正義』巻三三、一四葉）。一應の見解ではあるが、同じ司命をかく差別し得るか、疑問であろう。

33　「祭法」孔疏引『孝經援神契』（『白虎通』「壽命」篇引同）に命の三科説を引いている。ただ、同疏引皇侃説は星の名とし、方慤・陸佃などは天神であるが故に七祀の首にいるとする（秦氏、前掲書、全巻、二一葉引）。

34　孫希旦も飲食起居に至近の故にその神を祭るとする（前掲書巻四五、一二葉）。

35　本書「古代中國における靈鬼觀念の展開」、參照。

36　孫希旦も34に續けて、泰厲・公厲の中霤などと相類しないことを指摘しており、金鶚も司命（天神）泰厲（人名）の混入を非禮としている（前掲書全巻、二葉）。

37　杜氏『通典』五一「吉禮」一一。

38　『史記』「孝武本紀」索隱引『説文』同じ。

39　陳立はこの意味において、鄭玄の立場から馬氏を反駁している（『白虎通疏證』巻二、一三葉）。

40　本書「中國における竈神の本質」、參照。

41　『通典』引の以上の『駁五經異義』の文中、㈡の、知竈神是祭老婦、報先炊之義也の一節を、秦蕙田は『通典』の文とする（『五禮通考』巻五三、五葉）が、陳壽祺（『五經異義疏證』巻一、七七葉『經解』本）に從って、全文を鄭玄の駁論とすべきである。

42・43　本書「中國における竈神の本質」參照。

44　前節31に引いた荀子の記述は、火神と老婦との過渡期にあるものと考えられる。

45　方慤は先炊を以て竈神に配するものとしている（秦氏、前掲書全巻、一一葉引）陳祥道（『禮書』巻九四、一一葉）秦蕙田（前掲書全巻、七・一一葉）等も同様であるが、これは許・鄭の折衷論とも見るべく、祝融と竈神・老婦との關係を合理的に説明せんとするものである。祝融が火神から竈神に轉格するに及び、竈は老婦の司るところであるから老婦を以て配するに到り、更に後にはこの配神の老婦を以て竈神とする「禮器」の記述が生ずるに到ったものと考えられる。

46　孫詒讓が古周禮説を斥けて、その「祭法」七祀と合わないこと、五官貴神を戸・竈などに配するの禮に違うことを指摘して

いる『周禮正義』（巻三三、三六葉）のはその例である。

47 廟制について、この原則が適用し得られることは、かつて指摘した通りである。本書「廟制考」、參照。

48・49 秦氏、前揭書全巻、二〇―二一葉引。

50 祖神崇拜を中核とするアニミズム的多神觀は既に卜辭に見られるが、この現象こそ、この民族宗教の本質を形成するものといえよう。

51 杜氏、前揭書全巻。

52 秦蕙田が杜佑を非難して、始造者とすれば人鬼であって地示でないという（前揭書全巻、五葉）のは、五祀を五官神とする「大宗伯」鄭注に加えられるのと同様の非難であるが、如上の意味から贊成し難い。また、林喬蔭は地示五祀と宮中五祀とを同一視して、五祀は句芒などの五行神で、皆人鬼にして神となったもの、門・行などはその祭所を示すもので、別祭でないとする。そして、五祀を五行の生人の日用に至近なものとする說に對しては、句芒などをさしおいて何の五行神があるかと反駁し、更に始造者說に對しても五行と關係なく、また凡て一物の始造者は悉く祭れるわけで、五時に限定する必要なしとする『三禮陳數求義』（巻一三、一二葉）。林氏が門・行などを五官神祭祀の場所とするのは、『左傳』昭公二十九年の賈逵注の句芒を戶に祭る云々に本づくものと考えられるが、五祀の二類を聯繫するものとして注意すべきである。また、五祀の本質を人鬼とする點、始造者說への反論など、何れも尤もであるが、ただ門・行などを單なる祭所とする說は、賈逵說同樣、證據不十分である。林氏は「郊特牲」の、家主中霤、而國主社の社は后土であり、中霤もまた后土を祭るとする。如何にも、これは中霤と社との同質を思わせるが、このばあいの中霤と社とは、恰かも祝融と竈との如く祭神を指すものであって、單なる祭所ではない。中霤の祭では后土と同質の神ではあっても、后土神ではなくて、やはり中霤神である。況んや、句芒神を戶に祭るという如き、何等の確證も無い。

なお、江永は「大宗伯」五祀を直接門・戶などと解して、五官神は即ち四時五帝の祭に配食すべきもの、「月令」に、其帝大皞、其神句芒などというのがそれであり、地示中に五官の祀があって血祭を以て祭るはずはないといっている『周禮疑義擧要』（巻四、二葉『經解』本）。

江氏の論は天の五行神のみを認めて他のそれは認めないものであり、かつ社稷・五祀が五嶽の上にあるのは、前者が國內にあって後者より近い故とするのも、牽强の說に過ぎない。

53 吳氏『儀禮章句』巻八、二葉『經解』本。

54 「聘禮」賈疏は、大夫雖三祀有行、無常祀、因行使始出、有告禮といっている。三祀に行あれば當然常祀すべきであり、「聘禮」は行使の告祭として、一向矛盾しない。

55 軷の字面は直接見えないが、『詩』「泉水」の飮餞于禰もまた軷祭のことである。

56 『儀禮』「既夕禮」に、商祝御柩、乃祖は即ちそれで、鄭注はこの祖を行始と解している。胡培翬は「聘禮記」のばあい、軷が祭名で、祖はそうでないとする『儀禮正義』（巻一八、二四葉）。しかし、鄭注が祖を始とするのは、その字義の說明であるから、必ずしもかく窮屈に考える必要はないであろう。なお、「聘禮」賈疏は『詩』「韓奕」を根據として、歸途にも祖道を行うと見ており、胡培翬もこれを認めている（前揭書巻一八、二五葉）。傍證が無いので、一說としておく。

57 惠氏『禮說』巻一一、一二葉『經解』本。孫詒讓も惠氏に從って、宮內・城外、兩軷の祭神に異同はないとする『周禮正義』（巻六一、四七葉）。ただ、惠氏が禮雖不同、其功一也というのは、兩祭の儀節に相違を認めたものと取れることを注意しておく。

58 金氏『求古錄禮說』巻七、一葉。

59 胡氏、前揭書全巻、二四葉。

60 黃氏「群祀禮通故」一一葉。

61 『詩』「載馳」大夫跋涉の毛傳に草行を跋というのは、即ちそれである。

62 盛世佐は軷を軷撥と解し、祭所を示したものとする『儀禮集編』（巻八、五二葉）が、胡培翬（前揭書巻一八、二〇葉）も指摘する如く、適解でない。

63 軷と祓とは同音であっても、勿論別義である。しかし、犯軷の儀禮は明かに不淨の拂拭を目的としているので、祓禳の義を含むと見ても、敢て附會とはいえないであろう。次注、參照。

64 『說文』には犯を侵也とし、範を範載として犯と同讀とする。さすれば、段玉裁も指摘する『周禮漢讀考』（巻四、一二葉『經解』本）如く、許愼の見た『周禮』は範軷に作ったであろう。そして、犯と軷とは雙聲であるから元來一音の緩言と思われるが、犮聲の字には犮・炦・拔・沷・鮁・髮などの如く、「出」または「除」の意を有するものが多い。本書「古代中國における靈鬼觀念の展開」に詳說。軷祭に祓――惡靈の除去――の意の存する所以である。

65 孫氏、前揭書全巻、仝葉。菩・芻・棘柏は、賈疏に從って三物中一を取ると見る。『說文』は軷には樹茅を用いるとする。茅は神主とされることが多い（本書「四望・山川考」に詳說）が、孫氏もいう如く、道路にある任意の物を神主としたものであろう。

66・68 胡氏、前揭書全巻、二五葉。

67 孫氏、前揭書全巻、四九葉。

69 孫氏、前揭書全巻、四七―八葉。

追記 卜辭に、㝮于門の語が見え、安門の衁禮が行われたことは石璋如氏の指摘の通りである（『小屯』第一本乙編四九・二八八頁）。また、古代ローマに門戶の神としてヤーヌスやヴェスタの存したことは、C. H. Toy の示すところである（宇野・赤松氏邦譯『宗教史概論』上巻、五〇二頁）。

中國における竈神の本質

竈の神が一般民間信仰において重要視されていることはいうまでもないが、中國においても、竈神は古くから戶・中霤・門・行の諸神とともに五祀、あるいは司命・泰厲を加えた七祀の一に數えられ、殊に道敎においては主要な神格となっている。竈が飮食の源である以上、竈神の重要視は當然のことであろう。しかし、かかる竈神の一般的事項については狩野直喜氏を始め[1]、道敎研究家などによっても屢〻論ぜられているからその方に讓り、ここでは專ら竈神の始源形態に關して少しく考察して見たい。

禮記の禮器篇に魯の臧文仲を非難した孔子の語として「臧文仲安んぞ禮を知らん、夏父弗綦逆祀するも、而も止めず、奧に燔柴す、夫れ奧は老婦の祭なり、盆に盛り、瓶に尊するのみ」とある。夏父弗綦云々は今關係ないから別として、「奧に燔柴す云々」は、魯の賢大夫といわれる臧文仲が奧の竈神を燔柴という火神と同樣の重い禮を以て祭った。一たい、奧に祭る竈祭は老婦、即ち炊事を創始せる先炊を祭ることで、大した神でもないから盆・瓶に酒を入れて供えれば十分である。それを火神と同じく燔柴の禮を以て祭るのは禮を知らぬものであるとの意味である[2]。ところが、鄭玄はこの文に註を加えて、「奧は爨とすべきで字の誤りである、或いは竈に作る[3]、尸は食を卒えて饎爨・饔爨を祭るが、當時の人は火神を祭るものと勘違いして燔柴したものである、老婦とは先炊のこと、盆瓶は炊器である、これは明かに先炊を祭るのであって、火神を祭るのではないから、燔柴するのは禮を失するに似ている」といっている。ここに「尸卒食して饎爨・饔爨を祭る」というのは、儀禮の特牲饋食禮記の文で祖先の祭禮の一節であり、被祭

神を代理する尸への供飯が終れば宗婦が堂の西壁下に饎爨を祭り、飲食を掌る亨人が饔爨を廟門外の室に祭るのを指すのである。[4] 饎爨とは黍稷を炊いたもの、饔爨とは魚・腊爨、即ち魚肉と乾肉、牲爨即ち牲肉をそれぞれ炊いたものの併稱で、これ等を祭って飲食創始者の功に報いるのである。

さて、奥を爨の誤字とする右の鄭說については、經學者間に異論がある。今、その一二を示すと、まず淸の全祖望は、古者原有奥神、禮器所謂燔柴于奥者也、蓋老婦之祭、歷世奉以爲先炊、中夏則祭竈、而以奥配之、又有專祭、則禮器所云是也、太史公封禪書亦記先炊、是漢時尚傳其祭、奥之司火、雖同於竈、但當時以爲卑者之祭、……康成謂、奥當作爨、後世祖其語、然康成改字、多不可信、而攷古人爨祭之禮、其神一爲饎爨、宗婦祭之、一爲饔爨、亨者祭之、俱在廟祀尸卒食之後、而不聞先炊有二、是則古人爨、蓋別有奥神、康成之說非也[5]といっている。禮器の文から新たに奥神を推定して鄭玄の改字を非とするのは、傾聽すべき見解である。しかし、奥と竈とを區別したために、中夏の竈祭[6]に奥神を以て配祭するとせざるを得なかったであろうが、禮書にかかる記述なく、また配祭というが如きは、原始性を失った進化せる宗教現象であるから、全氏の所說は一の合理的彌縫論に過ぎない。また、これだけでは竈祭と先炊との區別も不明確である。

つぎに、陳壽祺もまた別個の見地から、許君引大戴禮禮器云、竈者老婦之祭、是小戴作奥、大戴作竈、奥・竈聲近、爨則遠矣、無容致誤、祭竈、必先奠于奥既、又迎尸入奥、二事一時、故竈或誤奥、老婦先炊以配竈神、故竈又可言老婦之祭[7]といって、鄭注を斥けている。音韻の面から奥・竈と爨とを區別し、竈祭に當って神主・爨と奥との關係を强調するのはいいとしても、老婦先炊を竈神に配祭するというのは、やはり全氏同樣の缺陷を免れないのである。[8]

これ等の說によって、鄭玄の改字の信ずべからざることが判る。しからば、一たい奥あるいは竈神と燔柴の火神、及び老婦先炊の祭とは如何なる關係にあるかが檢討されねばならぬ。これによって、鄭玄の改字說の起る所以も明白

となるであろう。既に、禮器の前揭文が當時の火神と竈神との混同を示すことは狩野直喜氏も指摘されている。しかし、氏の說明ではなお火神・竈神と老婦との區別が十分でないばかりでなく、火祭の始源形態について觸れていない。そこで、つぎに改めて考察を加えておく。

鄭玄もいう通り、燔柴は火神の祭禮である。奥は陳氏に從って竈とも書けるとすれば、正に竈神である。しかして、老婦先炊は即ち儀禮の饎爨・饔爨の爨祭であるとすれば、禮器の文はこの三神を混同するものである。今、更に三神の各〻について說明しよう。

まず、火神については、淮南子氾論訓に「故に炎帝、火を作り、死して竈となる」とある。風俗通祀典篇・左傳昭公二十九年孔疏引賈逵說・通典吉禮引馬融說・呂氏春秋孟冬紀高誘注・袁準正論說など、皆同じである。そこで、炎帝が火を創造して竈神となったというのが、漢・晉時代の通念であったことが判る。許愼もその五經異義に古周禮說として「顓頊氏、子有り、黎と曰ふ、祝融と爲り、祠りて以て竈神と爲す」といっている。[9] しかるに、鄭玄はこれを駁して、「祝融は乃ち古の火官の長、猶ほ后稷が堯の司馬と爲れるがごとし、其の尊、是の如し、王者、之を祭るに但竈陘（竈邊の供物の臺）に就くのみ、一に何ぞ陋なるや、祝融は乃ち是れ五祀の神、四郊に祀らる、而るに火神を竈に祭るは、禮に於て乖く」といい、火神と竈神とを判然と區別している。禮器の文が示すように、火神は燔柴を以て祭るのであるから、竈神とは別個でなくてはならぬ。周禮大宗伯に「血祭を以て社稷・五祀・五嶽を祭る」とある。炎帝祝融の火神は即ち五祀中の一被祭神である。五祀の祭所について周禮の先鄭注と後鄭注とはその見解を異にする。すなわち、鄭衆は王者の宮中に祭るとするが、鄭玄は前揭の駁五經異義が示す如く「五官の神、四郊に在り、四時、五行の氣を四郊に迎へて祭る、五德の帝、亦此の神に食す」と注して、郊に祭ることを明かにしている。これは社稷・五嶽ともに外祭であるから、後鄭說が正しい。これを要するに、火神は炎帝祝融で周禮五祀の一であり、郊に祭

られる。禮器の燔柴は即ちその方法を示すものである。ただ、如上の經・注の說明は何れも周・漢五行思想の影響を多分に受けており、原始性を失ったものであることを見逭してはならぬ。

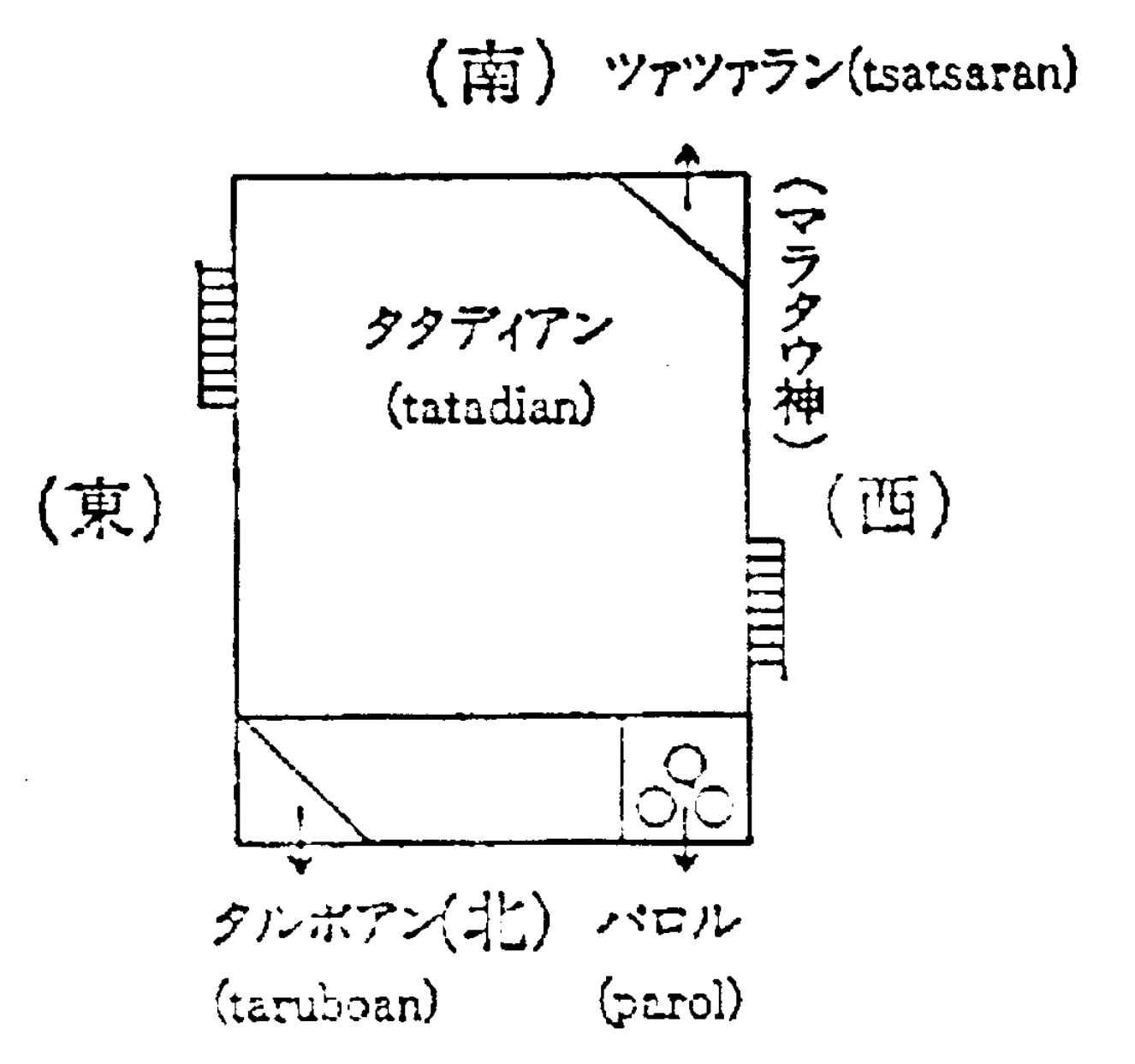
つぎに、竈神の祭祀は冒頭にも示した如く、禮記月令・白虎通などの宮中五祀の一であり、また禮記祭法の七祀の一でもあって、その時期は夏である。祭所に關しては經籍に明文を見ないが、論語の「王孫賈問ひて曰く、其の奥に媚びんよりは、寧ろ竈に媚びよとは、何の謂ひぞや」の文と、儀禮特牲・少牢禮に竈を廟門外の東に置くとを併せ考えれば、廟祭に際して廟門外の西室の奥において行われたものと推定される。[10] そして、奥・竈の通音よりいえば、竈神は即ち全氏のいう奥神でもある。

第三に、老婦先炊は即ち爨祭で、儀禮特牲禮の饎爨・饔爨の祭祀であり、また禮器の缶瓶の祭であって、宗廟の祭禮のうち尸卒食後の一節、その場所は前述の如き爨室において行うのである。火祭・竈祭にも固より多少その傾向が認められるが、殊にこの老婦の祭においては倫理的意義が强い。

以上、火神・竈神・老婦の區別を明かにした。禮器の文は正にこの三神を混同するものであり、また本來火神である祝融が竈神となるとする淮南子などの記述も同樣、火神と竈神とを混亂したものである。しかし、このことは同時に周末から漢にかけて三神が區別されていなかった事實を物語るものである。事實、竈が火を用いるものである以上、火神と竈神との混同も當然であり、また飲食が竈において調製される以上、竈神と老婦とが區別されざるに到るのも故なしとしない。この意味から、狩野氏も指摘する如く、竈神は火神に起源するといえる。しかし、竈神は果して火神のみに起源するものであろうか。私はこのことに多分の疑問を抱く。そこで、更に別個の見地から竈神の源流を考えたい。まず、古代住居における竈の場所について推考して見よう。

竈の場所といえば、前に示した儀禮特牲・少牢禮で廟門外の東に置くことが考えられるが、これは宗廟の祭祀とい

う特別のばあいであり、かつ宗廟が家屋の外に設けられるに到った屋・廟分離後のことに屬するから、これを以て日常の竈の場所、更に原始家屋におけるその位置と考えることはできない。劉寶楠も論語の竈に關して、日用飲食の竈の場所は經に明文が無いことを述べている。[11] 如何にも、經にはかかる記述を見ないが、他にこれを求むれば、全然見當がつかないことはない。すなわち、呂氏春秋の分職篇に「陬隅に竈あり」の語が見える。この陬隅は淮南子と新序とには隩隅に作るが、隩は奥の假借である。[12] 奥は後述の如く、室の西南隅である。そこで、竈は本來室内の西南隅に置かれたものと推定される。よって、前來述べ來った竈祭も屋・廟不分離の原初家屋形態[13]にあっては、室の奥において行われたものと見て誤りないであろう。一たい、室の西南隅は日光の屆かぬ暗いところである。神の棲む所は常にこのような隱闇の場所である。古野淸人氏に據れば、臺灣アミ族の住居はつぎの如く構成されている。[14] 西北隅のパロルは即ち竈であり、西南隅のツアツアランと相對する。ツアツアランはマラタウ神の住む場所で男のみ禮拜を行い、女は禁忌である。デワス・シナタラアン等の祭具はここに置かれ、この方向は聖なる方位とされる。このパロルとツアツアランとの位置關係は正に奥即ち竈所と後述の屋漏とのそれを逆にしたものであるが、神の住所として西南・西北の隱闇所が擇ばれている點において一致することは興味深い。



ここで「竈」字について、その原始概念を考察しておかねばならぬ。說文には「竈は炊竈なり、周禮、竈を以て祝融を祠る、穴に从ふ、鼀の省聲、竈或ひは省せず」といっている。その通音は則到切（tsâu>tsôg）であるが、これが竈の通音となっていて、釋名釋宮室にも「竈は造なり、食物を創造するなり」とあり、周禮も春官大祝に古書では竈を以て造に當てている。「造」音は

鼀竈に本づくものであろうが、鼀は詹諸でその七宿切（ts'ɡuk〈ts'ɡok）の音は詹諸の身の「屈縮せる」意の「縮」あるいは「蹙」から出たものと思われる。[15] しかし、溯って金文に「竈」字を求めると、〓秦公殷があって、これは正しく説文の「竈」字である。そこで、さらに「黽」字を検すると、説文に「鼃黽（あおがえる）なり」といっている。その音は莫杏切（mang〈mǎng）である。この音は蒙・夢・霿などと通じて暗黒の義を示す。[16] 恐らく、蛙の暗黒色に本づく字音と考えられる。一方、金文秦公殷の「竈有四方」の語は詩經の皇矣篇には「奄有四方」に作る。「奄」字は聞一多も指摘する如く竈の譌字で、その音は依檢切（·ɡǎm〉·ɡam）であるが、元來黽の屬する明母と奄の屬する影母とは互通關係にあるから、黽と奄とは音通假の字である。聲音通ずれば意義も通じなければならぬ。現に、黽・奄に從う字にはともに「暗黒」あるいは類義の「掩覆」の意味が認められる。たとえば、

奄、覆也。黭、黑也。黤、青黑也。鼆、冥也。晻、冥也。媕、懷也。掩、匿也。鞥、車具也、掩覆の具。鄣、淮夷之北。腌、漬肉＝醃。罨、罕也、上から覆う網、

等、皆それである。[17] して見れば、竈の原音は莫杏切で、穴はその形狀を示す義符であり、黽は暗黒の意を示す音符である。則到切（造）の音は、竈が竈に譌誤されるに及んで、竈と字形類する鼀の「縮」の音に轉じたが、これが更に雙聲の「造」の音と變ったものであろう。竈の右の字音と字義とは正にその場所の隱闇なのに相應ずるものである。

竈の場所が室の西南隅であることは、右によってほぼ明かとなったが、しかし一般に神の棲處として隱闇のところが擇ばれることは想像に難くない。「鬼神は幽闇に處る」（檀弓鄭注）といわれる所以である。いうまでもなく、上代中國の崇拜對象は何も竈神—火神に限ったことはないのであって、他にも多くの神々が信仰の對象となったはずである。殊に、後の宗教事實に徵するも、祖神の如きは最も原始信仰的關心が深かったはずで、したがってその棲處も定所を指定されていたに相違ない。さすれば、それは如何なる場所であったか、また竈神—火神の場所と如何なる關係にあるか、更に明かにされねばならぬ。これは前から問題にした「奥」の意義を検討することによって自明となる。

奥については、説文に「宛なり、[18] 室の西南隅、宀に从う、𢍜の聲」という。通音は烏到切（·âu〉·ôg）である。爾雅釋宮にも「西南隅、之を奥と謂ふ、尊長の處なり」とあるから、西南隅の解は通説と考えられるが、宛也の解に到っては、説文學者も深也（繫傳）とか、委曲也、室之西南隅、宛然深藏、室之尊處也（段玉裁注）という如き抽象的説明に終始するか、あるいは宛・𥁕（熅）の雙聲を説くか（段可均の校議）、更に燠（溫暖の意）隩（澳同じ、隈崖（はて）の意）の同音字によって説くのみ（王筠の釋例など）で、字形上の本質的解明を加えていない。というのも、𢍜を以て音符とする説文の解字に盲從するからである。既に、古く徐鉉が𢍜は聲符でないことを注意しているが、孔廣居の説文疑々に、奥者神所居也、从宀、室也、从釆古辨字、从𠬞拱本字、辨其神而拱奉之、奥之義也といっている。また、林義光の文源にも奥は「深」の義で、宷は審であり、𠬞は探索の意としているが、何を探索するか、これだけでは明瞭でない。孔廣居が奥を神の居所とするのは、頗る興味深い見解であるが、釆の字を辨として其の神を辨ずるというが如きは、窮餘の一解としか考えられない。かく見れば、𢍜が聲符でないことを指摘するのは是としても、結局、孔・林二氏の見解は妥當でない。私はこれとは別個に奥を𡨄祭との聯關において説明したい。

卜辭に見える「𡨄」祭は、Ж・米などを原始象形とするが、[19] 後には火を加えて〓となり、更に宀を加えて〓（𡨄）となっている。この祭は元來野外に火を焚くのであるから外祭であるが、右の字形の變化は外祭の內祭への轉化を示すものである。奥もまた同樣の變化を經たものである。すなわち、Ж—米—〓—𢍜—〓奥となる。卜辭の𡨄は米に作るものがある。[20] そこで、私は奥の原始象形は兩手に火を拱奉する火祭の形象と考える。奥が𥁕—溫と通じ、あるいは燠と假借して溫暖の義が認められるのは、單に室の深奥であるのによるだけでなく、その火祭なる事實に本づく。臧文仲が奥に燔柴したというのも、奥の右の原義と相應ずるものである。かくて、奥が卜辭𡨄祭の傳統を引く火祭であることが明瞭となったが、このことはまた一般に燔柴の火祭が𡨄祭の傳統を承けることと相應ずるものである。[21]

さて、卜辭の𡨄祭は火を用いる火祭ではあるが、その對象は岳・河・土・東母・西母などの自然神的祖神（あるいは半祖神）及び夒・王亥・示壬・大丁・大甲などの純祖神である。そこで、奥が𡨄祭の傳統を繼ぐものとすれば、その對象もまた元來は祖神であったはずである。この見地から、文獻における奥の祭所的意義を更に檢討すると、儀禮士喪禮に「燭、阼階より升（のぼ）る、祝、巾・席を執り從ひて奥に設け、東面とす」とある。これは喪禮の大斂の一節で、この儀禮は日出を待って行われるが、室中はまだ暗いので、まず燭を執る者が先行して室を照し、ついで儀式を司る祝が巾（ぬの）と席（しきもの）とを持って奥に置き、神位を東面（ひがしむき）とするのである。「奥に設く」とは鄭注にもいう如く、神位を安置するのである。それから、同じく儀禮の少牢饋食禮に「司宮、奥に筵（むしろ）しく、祝、几を筵の上に設け、之を右にす」の文が見える。これも鄭注に「神坐を布陳するなり」といっている。士喪禮は固より死者の葬禮であり、少牢禮もまた祖靈の祭祀即ち廟祭である。かかる死者あるいは祖神の祭祀に當って、その神位を室の奥に設けることは果して何を意味するであろうか。ここで思い合されるのは、前に引いたように、竈祭においても神位を奥に設けることである。しからば、奥は火神の棲處であると同時に、祖神の場所でもなければならぬ。しかして、このことは奥が祖神を對象とする卜辭𡨄祭の傳統を承けることと、正に照應するものである。かく、奥が神の場所であるところから、室中における神聖な場所とされ、禮記曲禮に「居るに奥に主たらず」とか、禮運に「故に人、以て奥と爲す」—鄭注に奥猶主也—とかある如く、主の意味に轉ずるのである。

奥が竈神—火神とともに祖神の棲處でもあることは、竈神の起源としての祖神的性格を看過してはならぬことを意味するが、更に右の事實を傍證するものに莊子達生篇の文がある。すなわち、鬼の存在についての齊の桓公の問に對する皇子告敖の返答として「曰く、有り、沈に履有り竈に髻有り」の語が見える。この竈神と思われる髻が何の意であるかについては、注釋家の間に異論が存するが、ここでは比較的確實と見るべき高亨と馬敍倫との説を擧げて補説しよう。高亨は髻を禼の假借と見る。禼は蟲の名であるが、時に竈の下にいるところから、竈鬼とされるに到ったであろうという。[22] 思うに、髻を禼の假借とするのは正しいが、蟲の名とするのは從い難い。禼は如何にも説文には蟲也としているが、その古文禼は𢊁であり、また狒にも作る。[23] 狒は物（神の義）であり、また彪に通ずる。しかして、彪は説文に老精の物（神）としているが、鬼の彡、即ち長毛を具えたものの稱である。[24] とすれば、彪＝狒（𢊁）＝禼＝髻は、長毛を有する鬼神—祖神でなくてはならぬ。超越者が往々長毛を有するものとして表現せられることはロバートソン・スミスの擧げるアラブ人の「ジン」等がその例である。[25] つぎに、馬敍倫は髻が玉燭寶典に引用して髺となっているのにより、髺を髻の誤字と見る。[26] 髺は説文には髮の貌としている。司馬彪の莊子注によれば、髻は竈神であるが、馬氏はこの髺が何故竈神となるかは明瞭でないといっている。[27] しかし、更に考えれば、髺は髮と互通する。文選の西京賦に猛毅髬髵の語が見えるが、その薛綜注に髬髵作毛髮也といっている。毛髮は罔兩（蝄蜽・魍魎[28]）で、やはり長毛の鬼神の稱である。かく見れば、高・馬氏の説くところを異にしても、結局は、髻が長毛を有する鬼神—祖神である點において、歸結を一にするものである。竈有髻とは即ち竈有鬼ということである。これは、上來說き來った竈神の祖神的性格を如實に示すものである。

かくて、竈神の前形態である火神は、更にこれを溯源することによって祖神的性格を賦與せられるに到ったが、奥とともに室內祖神の祭所となっているものに屋漏がある。そこで、奥と屋漏との關係がつぎに問題となる。

屋漏の語は古く詩經に見えている。すなわち、大雅抑篇に、視爾友君子、輯柔爾顏、不遐有愆、相在爾室、尚不愧于屋漏、無曰不顯、莫予云覯、神之格思、不可度思、矧可射思とある。この屋漏は室の西北隅とされている。既に、

西北隅であれば、西南隅の奥と相對する。爾雅釋宮に、西南隅謂之奥、西北隅謂之屋漏とするのはそれである。詩の鄭箋も説く如く、儀禮の士虞禮・特牲禮・少牢禮に、一旦奥に祭った後、改めて西北隅隱闇の所に饌を供える所謂陽厭の禮が見える。すなわち、神位は最初西南隅の奥に置かれ、その祭が終った後で西北隅の屋漏に移して祭られるのである。それなら、西北隅を何故屋漏と稱するのか、屋漏の原義如何ということになると、異論が存する。これ等の説は大別して屋漏＝扉陋＝側陋＝陫側と見て、室の隅に幄を以て蔽い暗くする義と見る説（扉隱説）と、漏を「漏れる」義とする説（漏入説）とに分れる。そして、後説は更に、何が漏入するかについて、雨水とする説（雨漏説）と、日光とする説（日漏説）とに分れる。しかし、これ等の説は何れも承認し難いから、別に見解を述べることとする。[29]

屋漏の語に關して思い合されることは、前に引用した莊子達生篇の「沈有履」の語である。何となれば、この三字は釋文に引用せる司馬彪本には沈有漏に作るからで、漏は履の音轉である。また、前に述べた髟も、その古文[illegible]、あるいは籀文[illegible]が示すが如く、古音は彔＝扇＝漏である。すなわち、漏と髟とは一見別字の如く見えて實は互通の字である。[30] 玉篇には髟の別體として鬽が見えるが、これは正に右の事實を傍証するものである。鬽は魑魅の魅とも通じ、やはり長毛鬼である。さすれば、屋漏は屋鬽であり、屋髟であり、結局は屋鬼となる。そこで、屋漏とは室の西北隅に住む祖神の意味で、莊子、沈有履、竈有髻は結局屋漏と竈（奥）神との對言となる。しかしながら、更に一歩を進めれば、釋名釋宮室に「屋は奥なり、其の中、盈奥なるなり」という如く、屋・奥雙聲で互通の字であるから[31]、屋鬼は奥鬼である。すなわち、屋漏もまた奥（竈）神と同性格の祖神ということになる。ただし、奥神が祖神・火神の兩性格を具有するのに對し、屋漏には火神の要素が認められない。この意味からすれば、奥がその二要素のうち、後に祖神的性格を脱落して專ら竈の場所となり、竈神―火神的性格のものとなったのは、祖神が奥とともに屋漏に祭られるに到ったことに因るものではないであろうか。儀禮の陽厭が奥の祭祀の後に屋漏において行われることは、右の變

化過程を示しているように考えられる。これは勿論推定の範圍を脱しないが、前述のアミ族の住居と比較したばあい、全然無稽の論ともいえないであろう。

かくて、竈神―火神の前形態として、更に祖神の性格が定立されねばならぬが、一たい聖火と祖靈とが同一視されたことは、西洋古代においても正にその通りで、クーランジュの指摘するところである。すなわち、ローマにおいて、聖火の祭壇の擬人化された「ヘスチア」あるいは「ヴェスタ」は祖神と相互に密接な關係を有し、古代人はこれを合して一つの宗教とした。竈神・守靈（ダイモン）・神人（ヘロス）・守護神（ラレス）などは何れも混同される。また、キケロによれば、古代人は竈神と氏神、氏神と守護神とを區別せず、セルヴィウスは古代人が竈神なる語によって守護神を意味したことを指摘している。[32] かくて、竈が消えるのと家が絶えるのとは同じ意味であった。[33] さらに、聖火の信仰と死者崇拜とは密接な關係を有するのみならず、[34] 竈はその源において死者の崇拜にほかならず、聖火は祖神の象徴であった。[35] 蓋し、火が生活上不可缺のものであること、[36] 祖神が一家の守護神として最高の信仰對象であったことが、この兩者の宗教的一致を齎すに到ったものと考えられる。上代中國の竈神もその始源形態において、正に火神・祖神の二重性格を具有するものである。

以上、中國における竈神が火神とともに、更に古くは祖神的性格を有することを指摘したが、これは上代中國宗教における祖神崇拜―死者崇拜の優位という事實に徴しても、蓋し當然の現象といわなければならぬ。この祖神崇拜の溯源的形態に關しては、別に論ずることとする。

註

1 狩野氏「支那の竈神について」（『支那學文藪』）。

2 狩野氏、仝上書、九〇―九一頁。

3 兪樾の『禮記異文箋』によれば、『風俗通義』「祀典」篇に竈に作る。

4 『儀禮』鄭注に舊說として上記のことを引いている。

5 全氏『鮚埼亭集』「外編」卷四八「釋奥」。

6 中夏の祭竈は卽ち後述の『禮記』「月令」等にいうところである。

7 陳氏『五經異義疏証』卷一、七九葉（『皇清經解』本）。

8 全・陳二氏のほか、兪樾の『禮記鄭讀考』も、また鄭玄の改字を非としていることを注意しておく。

9 『史記』「孝武本記」索隱引『說文』同じ。

10 「月令」鄭注に、竈在廟門外之東、祀竈之禮、先席於門之奥、東面、設主於竈陘といっている。孔疏に更にこれを敷衍して、謂知竈在廟門外之東者、按少牢及特牲禮、皆竈在廟門外之東、西面北上、云祀竈之禮以下、皆逸中霤禮文、云先席於門之奥、謂廟門外西室之奥、以神位在西故知在西室之奥、……祀竈在門外、故設主在門室之奥という。ここに、「少牢」「特牲禮」に竈を廟門外に置くとするのは、卽ち前述の爨祭を指すものであるが、これ等によって祀竈禮の大略が窺える。

11 劉氏『論語正義』卷三、一八―九葉。

12 馬叙倫『莊子義證』卷一九、一〇葉。

13 宗廟の原初形態については、本書「釋廟」「屋漏・中霤同源考」に詳說している。

14 古野氏『原始文化の探究』一二〇―一頁。

15 人間の瘠病（せむし）の「戚施」も同音同義で、身體の縮蹙の意である。

16 また轉音して黽勉（びんべん）の字ともなる。

17 聞一多の以上の説は「釋[illegible]」『清華學報』第一二卷第三期に見えている。右のほか、齊の公孫竈は字を子雅というが、雅は

卽ち黑である（朱駿聲『說文通訓定聲』「需部」「竈」字下）。

18 『爾雅』「釋宮」の釋文引には宧也に作り、沈濤の『說文古本考』等がこれに從っているが、奥・宛雙聲の字を以て解したものと考えられる。鈕樹玉の『說文校錄』にもいう如く、「釋宮」釋文引は恐らく『說文』の語ではないであろう。

19 賓祭については、本書「卜辭賓祭考」、參照。

20 藏一七五・三、前二・九・三、後上二三・三、全二三・四、全二四・九、戩一・二、全二一・九、全二一・九などがそれである。

21 『周禮』「大宗伯」の禋祀・實柴・槱燎などの火祭がそれで、何れも卜辭賓祭に起源する。このことも本書「燔柴考」に詳說している。

22 高氏『莊子今箋』五五葉。

23 䰠は『說文』に、周成王時、州靡國獻䰠、䰠人身反踵自笑、笑則上脣弇其目、食人、北方謂之土螻、爾雅曰、䰠䰠如人、被髮、讀若費、一名梟陽、从厹、象形とあり、『周書』「王會」篇に出て來る長髮の怪物であるが、また狒に作る（徐灝『段注箋』等）。費・狒轉音である。

24 この間の詳細なる考證は本書「中國における祖神崇拜の原初形態」に讓る。

25 R. Smith: The Religion of the Semites, 3 ed., London, 1927, p. 120.

26 『玉燭寶典』には『莊子』のこの文を引用した後に、『雜五行書』を引いて竈神名は禪としているが、この禪は『後漢書』「陰識傳」には引いて禪に作る。禪は譚（『玉篇』『廣韻』）の誤りで、『說文』では趣に作り、止行也、一日、竈上祭といっている。この禪も物・狒（䰠）と互通することを注意しておく。

27 馬氏『莊子義證』卷一九、一〇葉。

28 罔兩についても、本書「古代中國における靈鬼觀念の展開」に詳說している。

29　詳細は本書「屋漏・中霤同源考」、參照。

30　高亨、前揭書、五四葉。高氏によれば、沈は寢に讀むべきであるから、結局、沈有履は卽ち寢有鬼である。寢は下の竈（奧）に對して正寢を指すのであろうが、原初的には奧と對する西北隅の屋漏を意味すると見てさし支えない。さらにいえば、寢・屋同義であるから、沈有履は卽ち屋有漏＝屋有鬼である。

31　王先謙の『釋名疏證補』に、屋・奧本雙聲、於字母同屬影字紐といっている。

32　F. de Coulange : La Cité antique, 8ᵉéd., 1880, Paris, p. 29.

33　F. de Coulange : ibid., p. 21

34　F. de Coulange : ibid., p. 29.

35　F. de Coulange : ibid., pp. 30, 35.

36　前に引用した『禮記』「祭法」の七祀における祭祀の封建階級的區別として、士・庶人は一祀を立てるが、それは戶神あるいは竈神である。凡そ、封建制度下において、宗教現象の最も古い形態を殘存するのは、常に時代の後端を行く庶民階級である。この點からも竈神の原始信仰における重要性を窺うことができる。

追記

1　シベリアのチュクチ人に見られる火の家族性—家族の火は傳染性を有し、かつその中にその靈を藏匿するものと見なされる—については、S. Hartland : Ritual and Belief, Studies in the History of Religion, London, 1914. の前半、中井龍瑞氏邦譯『原始民族の宗教と呪術』一二五頁、參照。

2　ケルト族のハロウィーン（火祭）と死者との關係については、J.G. Frazer : The Golden Bongh, abridged ed., reprinted, 1963, p. 830. 參照。

3　アイヌの小屋で家神が棲む北東隅が神聖視されたことについては、F. Ratzel : Völkerkunde, 2 aufl., 1890—5. 向坂逸郎氏邦譯『アジア民族誌』三五五頁、參照。

4　ルク島における骸骨の竈上安置については、松岡靜雄氏『ミクロネシア民族誌』三〇九頁、參照。

5　アグニ（Agni 火神）に、幽靈を息わせ、死靈を暖めて樂園に運ぶよう祈願することについては、A. Lang : Myth Ritual and Religion. vol. I, p. 227 參照。

6　竈の聖所性—神殿が祭壇とともに家と竈とに起源があるように思われる—については、E. Lehmann『宗教の現象界と觀念界』（邦譯）一四四頁（Chantepie de la Saussaye : Lehrbuch der Religionsgeschichte. 篠田一夫氏邦譯『宗教史大系』）參照。

告祭考

——古代中國における祈禱儀禮——

序說

一般に宗教的儀禮は種々に分類されるが、本質的には積極的儀禮（positive rites）と消極的儀禮（negative rites）とに二分され得るであろう[1]。そして、前者は更に有血物質の屠殺・破潰を主とする供犧（sacrifice）や無血物質の奉納を主とする供進（offering）と、單に口頭による儀禮（oral rites）とに分けられる。この口頭儀禮は通常祈禱（prayer）と稱せられるが、中國では告祭というのがこれに屬する。以下、まず祈禱の原義を明かにし、ついで告祭と正祭との起源關係に及ぶこととする。その個別的檢討は本論に讓る。

一

周禮春官大祝に、掌六祈、以同鬼・神・示とあって、その內容は類・造・禬・禜・攻・說となっている。祈禱儀禮はほぼこの六によって代表されると見得るであろう。しからば、祈とは何であるか、まず解明すべき問題である。

今、これを文字學的に考察するに、說文には、祈、求福也、从示斤聲としている[2]。この解字の是非は後に讓り、傳注に見える訓詁を檢すると、凡そ五義が存する。すなわち、(1)求、あるいは求福とするものに、蔡邕の月令問答、廣

雅釋詁三、詩賓之初筵毛傳、仝禮記郊特牲、祭有祈焉、鄭注、仝儒行・禮器注同、(2)叫とするものに、爾雅釋言があり、郭注に、祈、祭者叫呼而請事也とするが、つぎに引く孫炎注とともに雙聲を以て解するものである。(3)嘷とするものに、周禮大祝鄭注、(4)告とするものに、爾雅釋詁があり、孫炎は、祈爲民求福叫告之辭也と註し、また詩行葦鄭箋・玉篇・廣韻がある。(5)祈を報とするものに、詩行葦毛傳がある。

以上の五義において、(5)は郝懿行もいう如く[3]、(4)と同義である。また、(3)は大祝釋文に音叫としているから、(2)と同音假借であり、これ等と(4)とはまた雙聲同義で、孫炎が叫告と解するのは、爾雅の釋詁・釋言を通解するものである[4]。しからば、(2)(3)(4)(5)は殆ど同義となるが、(1)もまた告と音近く、祈・求雙聲であれば、以上は皆、音轉に本づく訓詁に過ぎない。祈の告祭の意味からはこれでも一應說明はつくが、それは單なる形式的解釋に過ぎない。そこで、更に祈の內容的原義を右の字音の面から考えると、周禮の故書には祈また幾に作る。そして、幾は禨にも通用するが[5]、祈求の意味からいえば、この幾は庶幾の幾と見るべきであろう。もと、庶幾の幾は𢊁に作るべきである。この𢊁は說文に、汔也、訖事之樂也（依段校）と解しているが、段注にいう如く、庶幾の字は𢊁に作るべきで、幾が行われて𢊁が用いられなくなったのである。

以上は「祈」字の字音の面からの考察であるが、字形について見るに、篆文では祈に作る。しかし、かかる字形は卜辭・金文には一見せず、別に旂の本字の[illegible]が祈に用いられている。すなわち、卜辭に[illegible]（戩七・九四）があって、王國維は金文と同字と見、祈求の祈に假借するとする[6]。金文では「旂」字として、（毛公鼎）（邾公[illegible]鐘）、及び「單」あるいは「言」に從う（[illegible]鼎・頌鼎・齊侯[illegible]・大師虘豆・伯[illegible]簋）等が見える[7]。孫海波・容庚ともにこの二字を同じく祈禱の字とするが、その形象について、羅振玉は戰時軍旗の下に禱ると見ている[8]。その「單」に從う理由について、林義光はこれを衆鈴の形象の譌變とする[9]。これは說文が旂を、旗有衆鈴、以令衆也と解するによるものであろうが、さほど根據ある說とも考えられない。

寧ろ、丁山が旌旗の竿とするのに従って竹竿の增繁形とすべきであろう。[10] よって、説文の衆飾説について、段注が周頌・左傳などを引用するが、その篆體より見ても無理である。ただ、旂・旛が旌旗の形象であることは紛れない事實としても、この字形から直接祈禱の義を見出すことは困難である。あるいは、羅氏のいう如く、旌旗の下に祈ると解すれば一應は通ずる。前掲金文中「言」に從う終末の二字は、その祈告の意味を示したものとも考えられるが、これは旍として誥と同字と見るべきであろう。誥は今本説文には、告祭也、从示告聲としているが、宋本や五音韻譜には告の上に从があり、[11] 朱駿聲も示・告の會意、告亦聲としている。[12] さすれば、告は單なる聲符と見るべきではない。廣雅釋詁四に誥を禱とともに謝也とするが、誥は卽ち祈の告と全く同義である。誥について、段注は、王制、天子・諸侯將出、造于禰、曾子問、諸侯適天子、必告於祖、奠於禰、諸侯相見、必告於禰、反必親告於祖禰、伏生尙書、歸假於祖禰、皆是也といって、更に周禮六祈の造とし、許愼の時の禮家に「造」字を誥に作る書があったことを推定するが、祈・誥・造、皆同義と考えるべきである。旍が誥となるのは旂が祈となるのと同軌である。さらに、旍・旂が一字であることも、前掲金文の用例に徵して明白であるから、祈・誥もまた同字と見てさし支えない。したがって、旂の旌旗の義からは直接祈禱の意味は考えられないが、告の形象において祈告の意義が窺われる。旛は旂の增繁形であるが、後に靳に譌變している。説文には靳を艸としているが、説文注釋家の説く如く芹の古字であり、また祈の假借字である。朱駿聲の示す如く、[13] 呂氏春秋振亂篇の所以蘄有道は卽ちそれである。[14] これを要するに、祈の原始象形は旌旗の下において神に告祭する義であるが、字音の面から告・叫に、更に求に引申して求福・求報の義となったものと考えられる。[15]

二

祈の原義を説いて誥に及んだが、更にこれ等と同義の字に禱がある。そこで、禱の本義を究明しなければならぬが、印刷と紙數上の制約のため已むなく別考に讓る。ただ、結論として禱もまた祈と同義で説文の告事求福の解は正しいことを指摘しておく。

さて、告祭の本質を知るためには、その正祭との關係を明かにせねばならぬ。前述の如く、一般に告祭は犧牲の供獻がないのをその特徵とされるが、果して告祭には牲を用いないか、檢討を要する問題であるので、このことについて若干考察を試みることとする。まず、經文に告祭の用牲をいうもののあることを注意すべきである。すなわち、禮記曾子問に孔子の語として、諸侯適天子、必告于祖、奠于禰、……凡告用牲・幣、反亦如之とある。鄭注には牲は制の誤りで、制幣の長さは一丈八尺としている。もし、鄭説に從えば、諸侯の告祭には幣のみで牲は用いないこととなる。しからば、天子の告祭は如何というに、曾子問にまた孔子の語として、天子・諸侯將出、必以幣帛・皮圭告于禰、遂奉以出とある。これによれば、諸侯と同樣、天子のばあいも幣帛・皮圭のみでやはり牲を用いないこととなる。鄭説に從う限り、曾子問では告祭の用牲を認めないのである。ところが、周禮大祝六祈の鄭注には、類・造・禬・禜（原注作造類、孫詒讓云、今本誤倒）皆有牲、攻・説用幣而已といっている。賈疏に鄭説の根據を説いて、祭法の、埋少牢於泰昭、祭時也、幽禜祭星也、雩禜祭水旱也の注に、此以下皆祭用少牢というから、禜に牲を用いれば、類・造も同樣のはずとする。また、攻・説については、元來日食の伐鼓などは天災であるから幣のみで牲はないが、災禍の初めには牲がなくても、それが止んだばあいには用いることがあって、詩の靡愛斯牲は卽ちそれであるとする。[16] この賈氏説に對する批判は後に讓る。一方、大祝大會同の、過山川、則用事の鄭注にも曾子問の前掲文、凡告（必）用牲・幣云々を引用しているが、

ここでは「牲」字を破っていない。しからば、曾子問と大祝との間の鄭注の矛盾はこれを如何に解すべきであるか。

この點に關する先人の見解を窺うと、(1)大祝賈疏は、彼（曾子問）文不取牲義、直取出告、反亦告而已、故破牲爲制、於此經皆用牲、知者、王制云、歸假于祖・禰用特、堯典亦云、歸格于藝祖用特、校人有飾黃駒之文、則知此經出入、皆有牲體、故不破牲爲制と述べている。王制・堯典・校人は一應、用牲の文獻的證據となし得るであろうが、曾子問もまた天子・諸侯の出・反をいったもので、其間に輕重は考えられない。賈疏の眞意は、曾子問は單に告禮のみであるが、大祝の類・造・禬・禜は、更に鄭重なる儀禮と解するのであろう。(2)曾子問孔疏に皇侃・熊安生の説を引いて、皇氏・熊氏、以此爲諸侯禮、不應用牲、故牲當爲制、其天子則當用牲、故熊氏云、鄭注周禮大祝職引此文云、告用牲・幣、不破牲字、是天子用牲・幣也といっている。孔疏は天子用牲の證としては賈疏同樣、校人の文を、また諸侯不用牲の證としては曾子問の前掲下文、天子・諸侯將出、必以幣帛・皮圭云々を擧げる。結局、曾子問を諸侯の禮、大祝を天子の禮とするのである。[17] (3)曾子問孔疏の同所に別説として、天子・諸侯出入、有告有祭、故告用制幣一丈八尺、其卿・大夫、唯入祭而已、故聘禮既使而反祭、用牲也というのを擧げる。つまり、天子・諸侯の出入の告と祭とを別事とするのである。さらに、(4)孫詒讓は曾子問鄭注が牲を制とするのは、その天子告廟に用牲の文がないから、諸侯の告廟社などにおいても牲を用いないのが當然であること、しかしこれは大祝注と矛盾することを指摘し、後者を以て正禮と見る。かくて、孫氏は告祭用牲の立場から、(2)が用牲の有無を天子・諸侯の別とするのは、大祝注に類・造・禬・禜の牲をいう以上、非であるとしてこれを斥け、(3)は通典吉禮引王肅説などと相類するものであるが、告と祭とは二分すべきでないとし、結局、天子・諸侯とも告祭には牲・幣を兼有すると見る。[18] したがって、(1)が天災に牲なしとするのも斥けて、攻・説にも牲ありと考えるのである。[19]

曾子問の牲を制に讀むべき理由は、孫氏の説明によって一應了解できるが、しからば曾子問には何故に幣帛・皮圭

のみをいって用牲をいわないか、疑問は依然として解消されない。そして、孫氏も認めているように、これと大祝注との矛盾についてもまた同樣である。そこで、曾子問鄭注の牲制字説を是認する限り、二者の對立は對立のままに殘る。この對立の解決のためには、曾子問注を斥けるか、または大祝注を誤りとする以外に方法はない。禮注における鄭説の矛盾は珍しくないが、大祝注に判然と牲・幣を引き、また類・造・禬・禜の牲をいうのに徵すれば、曾子問注の改字は何等かの誤謬ではないか。もし誤謬でないとすれば、これは告祭用牲を拒むものと見るべきではあるまい。凡そ、牲と制とは邦音相類するも、前者は山母・耕韻（上齒音）、後者は照母・祭韻（口蓋音）で、字音の範疇を異にするのみならず、字形は全く相違するから、誤字説は無理であろう。また、皇・熊氏が天子・諸侯の別を以て大祝・曾子問を區別せんとするのは、曾子問に二者の幣帛・皮圭を明言する以上、從い難いが、同時に大祝鄭注によって諸侯の類・造・禬・禜に牲を認める孫氏説も、また甚だ無理である。いうまでもなく、周禮は一般に天子の禮を規定せるもので、間〻諸侯に適用されても、凡てのばあいの流用は考えられないからである。さすれば、諸侯禮である曾子問の凡告用牲・幣を以て大祝に注する鄭玄の態度が、そもそも精密を缺くものである。何れにしろ、鄭注の不統一は免れぬところであり、そしてこの不統一を彌縫せんとする經學者の努力は結局、一種の合理主義的立場を固守するに歸する。かくて、鄭玄の矛盾はこのままにして、強いてこれを辯護することによって、經文の用牲を否定すべきではない。そして、曾子問は別としても、告祭の用牲は賈疏に引く如く、堯典・王制・校人[20]などに見えるから、その可能性を認むべきである。更にいえば、これ等諸文獻そのものが、それぞれ時間的・空間的に成立過程を異にする以上、その間の記述に齟齬の存するのは當然であろう。

天災における牲の有無については、春秋三傳、説を同じくしない。すなわち、(1)春秋莊公二十五年經に日有食之、鼓用牲于社とある。左氏は非常とし、穀梁は鼓は禮、用牲は非禮とする。公羊は朱絲縈社[21]を以て説く。また、(2)同年

の經、秋大水、鼓用牲于社于門についても、左氏は、亦非常也、凡天災有幣無牲とし、穀梁も、亦旣戒、鼓而駭衆、用牲可以已矣と非難しており、公羊は、于社禮也、于門非禮也というのみである。すなわち、日食・大水において左・穀はこれを非難し、公羊はこれを譏るところがない。換言すれば、前二者は牲を用うべきでないとし、公羊は然らずとするのである。左傳昭公元年に、山川之神、則水旱・癘疫之災、於是乎禜之の語が見える。この禜は卽ち大祝六祈の禜であるが、杜預がこれについて、爲營攢用幣、以祈福祥と解するのは、孔疏引の賈逵注に本づくものである。かくて、賈・服ともに禜祭には幣のみを用いるとするのであるが、左氏家としては當然であろう。この問題に對する鄭玄の見解を見るに、大祝注においては前引の如く、類・造・禬・禜皆牲あり[22]とするとともに、公羊の朱絲縈社を以て禜を說く。[23]さらに、前引の如く、祭法の、幽禜祭星、雩禜祭水旱には、凡此以下、皆祭用少牢と注している。結局、鄭玄は公羊とともに禜祭における用牲を認めるのである。

ところが、祭法孔疏引の箴膏肓によれば、鄭玄は左氏の用牲非常說を斥ける何休說を駁して、用牲者、不宜用春秋之通例、此讖說、正陽朱絲鳴鼓、豈說用牲之義、譏用牲于社者、取經完句耳といっている。さすれば、鄭玄は左氏に從って、用牲を常禮としないこととなり、前述の用牲說とは全く矛盾する。大祝賈疏は左傳の天災有幣無牲を引用しながら、これと鄭玄の前說との矛盾を救うためか、前引の如く、天災の始見の時と終了の時とを區別する妥協案を示している。しかしながら、災後の用牲も結局は災のためにするに過ぎないから、鄭說相互間の齟齬は依然として救われず、賈氏說は一種の糊塗策に過ぎない。賈疏の立場からいえば、賈疏自ら攻・說用幣を以て日食伐鼓の屬としているから、これと禜祭用牲とを區別して左氏說を取れば足りるのである。鄭玄が用牲を春秋の通例としないのは、伐鼓を以て幣のみの攻と見なし、水旱の禜と區別したものとすれば、鄭氏の前後矛盾は一應救われる。黄以周が雲漢の詩によって、是水旱之禜有牲者矣、春秋莊二十五年書、大水、鼓用牲于社于門、用鼓爲攻禮、攻有幣無牲、故傳云爾、

非禜禮然也[24]というのがそれである。黄氏の見解は大祝鄭注の、禜如日食以朱絲縈社、攻如其鳴鼓然に本づくものであろう。これによれば、水旱の禜祭のみならず、日食の告祭においても、鄭玄は禜（縈社）には牲を用い、[25]攻（伐鼓）には牲を用いず、幣のみと解したことが判る。前者は公羊、後者は左氏と部分的に一致する。鄭玄のこの態度は春秋兩傳の撞着を彌縫するものと見得るであろう。

しかし、更に考えると、均しく日食の告祭でありながら、一は牲を用い、一は用いずというのは納得し難い。蓋し、鄭玄の見解は禮制一般を階級的に差等づけんとする漢代的意圖に出るものではないか。前論の如く、告祭も元來は牲を具えたと考えられること、日食儀禮の起源的意義が太陽神に對する積極的、並びに消極的な助力にあったこと等を併せ考えれば、それが縈社であると伐鼓であるとを問わず、牲を供獻するのがその原初形態ではなかったか。さらにいえば、公羊儀禮と左氏儀禮とは鄭說の如き同時的（宗敎）現象でなく、時代的・地域的な差違と考うべきであろう。金鶚は左傳昭公元年の杜注が只幣を用いるのみとするのを非難して、蓋據左氏言、天災有幣無牲也、不知天災惟日月食不用牲、若水旱、則無不用牲者、春秋書、大水、鼓用牲于社于門、蓋當鼓于朝、不當鼓于社、當用牲于社、不當用牲于門、故書以譏之、非謂不可用牲也、左氏之言、殆未可據矣[26]といって、併せて左氏を攻撃している。金氏はかく日食と大水とを區別するのであるが、もし單に用牲の場所についてのみ非難したものならば、社と門とを重言するはずはないであろう。して見れば、金氏の非難にも附會の嫌いなしとしない。さらに、本質的には天災に對する原始的態度において、二者の間にかかる相違が存したとは考えられない。

思うに、日食儀禮において當初牲を用いたのが、[27]後に儀禮の階級的整理に伴い、これを用いないこととなったのではあるまいか。左氏・穀梁が用牲を非とするのは、卽ちこの整理された封建的禮制を根據とする判斷であろう。また、鄭玄が縈社に牲を認めて伐鼓にこれを認めないのも、攻・說と類・造・禬・禜とを儀禮の上で區別して前者を小とす

るもので、等級的禮觀念に本づくものと見得る。そして、このことは水旱の禜についても同様で、賈疏が引く雲漢の靡愛斯牲の語の如きは、たといそれが雩祭を詠じたものであっても、禜が雩に類似する[28]ことからいって、用牲の傍證と見得るであろう。賈氏が災後の用牲とするのは、前述の如く單なる彌縫論に過ぎない。以て、左氏が後期形態であることを知るべきである。錢大昕は墨子兼愛下篇所見の湯の語、惟予小子履、敢用玄牡、告於上天后曰云々によって、鄭玄の攻・說無牲論を斥けている。[29]湯の語の眞僞は疑問であり、たとい眞としても、これが大祝の攻・說に該當するか問題であろうが、六祈を類・造・禬・禜と攻・說とに強いて區別する鄭說は甚だ無理といわねばならぬ。これを要するに、天災の告祭においても牲を用いたのが早期形態であって、後に禮制の整理によって幣のみとされるに到ったものと考えられる。

結語

以上、告祭の本質的考察として、まず「祈」の原義を明かにし、ついでその用牲の問題を解明した。冒頭に述べた如く、告祭とは元來正祭（供犧・供進）に對する祈禱（口頭）儀禮であって、牲を用いることは一般的原則でなく、寧ろこれを用いないのがその特徴である。しかるに、上述の如く、早期形態は勿論、後次現象としても用牲の告祭が存することは、これを裏面からいえば、原初的にはこの二者が峻別されていなかったことを示すものである。勿論、告祭の牲は正祭のそれに比すれば簡略であったであろうが、[30]これは封建的等級禮觀念の影響に本づくもので、本來二者間にかかる差別はなかったものと考えられる。すなわち、この意味からは儀禮としての質的相違はなかったであろう。このことは、文獻の告祭に該當する卜辭の告祭[31]において牲が用いられて、正祭との間に何等の等級的區別も存しなか

ったことに徵して明瞭であるが、これはまた別論に讓る。

各論――周禮大宗伯を中心として

經傳所見の告祭は、周禮大祝に概括的に記載されている。すなわち、類[32]・造・禬・禜・攻・說の六がそれである。鄭玄は「災變あるが爲めに、號呼して神に告げて、以て神に求む、天神・人鬼・地祇和せざれば、則ち六癘見はる、故に祈禮を以て之を同ず」と注している。六祈のうち、禬・禜・攻・說は固より鄭氏のいう如く、鎭災の祈禱であるが、類・造の如きは、孫詒讓もいう[33]ように、事に因って祭る、所謂因祭であるから、嚴密には區別すべきものである。

凡そ、常祭には祈請を伴わないのが原則で、禮記禮器に「祭祀には祈めず」というのは、卽ちそれである。鄭注に「祈とは求なり、祭祀には福を求むることを爲さざるなり」といっているが、これと大祝六祈との矛盾については、趙商の質問に答えて「祭祀の常禮は孝敬の心を序して、其の志を專一にすべきであって、求福を主とする言を爲すは禮の常ではない[34]」と述べている。鄭玄のこの說明は一見明瞭な如く、漢代的儒敎倫理說であって、現象の實證的解明ではない。現に郊特牲には「祭には祈あり、報あり、由辟あり」の語が見えて、鄭玄自身「福祥を祈って永貞を求むるを謂ふ」と注しているが、これは明かに矛盾といわねばならぬ。凡そ、宗教現象としての祭祀に祈求の意義の存するのは、それが消極的祓禳であろうと、積極的祈求であろうとを問わず、古今東西の極めて一般的な事象である。また詩楚茨に祈祭に際しての「以て景福を介にす」の語が見え、金文に降福の語が頻見する[35]ことは周知の通りである。ま

た、卜辭の「王、又（祐）を受けんか」の如きも、やはり天の降福と同樣と見得よう。勿論、これ等は直接祭祀の祈福ではないが、神の降福と祭祀とが無關係とは考えられないから、祭祀の祈福・降福の思想は古くから存したものと考えてさし支えない。しからば、禮器の祭祀不祈の語は何に本づくかというに、蓋し、祭祀の意義を孝敬に置く倫理的解釋から、功利主義を斥ける儒家思想に發するものであろう。祭祀の宗教心理からいえば、郊特牲の祭祀に祈ありとするのを原初義と見るべきである。

大祝六祈の中、類と造とが積極的祈福の儀禮であるのに對して、禬・禜・攻・說は消極的禳災の儀禮である。鄭注が後の四祭を六癘を以て說明するのはそれであって、自然現象に對する超越者の作爲に對し、その齊和を祈求するものである。孫詒讓は類・造を前引の如く、因祭としながらも、なお祈災の意味を認めているが[36]、ここでは一應別範疇に屬すべきものとしておく。

一　類

大祝鄭衆注は「上帝を祭る」として、詩や爾雅の「是れ類し、是れ禡す」を引用している。鄭玄は「類・造は誠肅を加へて、志の如くならんことを求む」としている。さらに、肆師に「上帝に類・造す」の語が見えるが、ここでは鄭玄は「兆を爲り、類禮を以て卽きて上帝を祭るなり、類禮は郊祀に依りて之を爲す」といっている。これ等によれば、類は專ら上帝を對象とする告祭である。しかるに、小宗伯にはまた別に「凡そ天地の大裁に、社稷・宗廟に類すれば、則ち位を爲る」とあり、鄭玄もその正禮に依ることを明かにしている。これによれば、類は必ずしも上帝のみに依らず、社稷や宗廟についても行われたものと見なければならぬ。

さて、類の意義を考えると、說文には類を禷に作り、「事類を以て天神を祭る、示・類に从ひ、類亦聲」（段校による）といっている。尚書堯典の鄭注も類を禷に作るとする。これによると、類は禷の省體と見るべきで、說文の意味は禷は正祭に類する、卽ち準ずるというのであろう。前引鄭注がその正禮によるというのがそれである[37]。さすれば、類祭は天神のみならず、地示や人鬼についても、正祭に倣って行われるべきものであって[38]、上帝のみに限定するのは適當でない。淮南子本經訓に見える社の類祭の如きは、固より漢代の記述であるが、その一例であろうし、高誘も「社を祭るを類といふ、事類を以て之を祭るなり」と注している[39]。

今、文獻に見える類祭の對象を檢討すると[40]、まず周知の如く、堯典に上帝に對する類がある。これについて、許愼の五經異義に、類は天を祭ることで事類を以て祭るのであるが、その方法については、天位は南方であるから、南郊について祭るとする今尚書の夏侯歐陽說と、類は臨時の祭天で事類を以て告げるのであるが、このばあいは舜が攝を告げる非常の祭であるとする古尚書說とを引用し、許氏自身は周禮の郊天に類をいわないから非常の祭であるとして、古尚書說に從っているが、陳壽祺は二說の相悟らないことを指摘している[41]。しかし、今文說は單に事類の祭をいうに止まり、舜の告攝非常祭とは考えていないようであるから、兩說を全然同一視するわけにはゆかない。このばあい、類祭の內容について參考となるものは、禮記王制の「天子將に出でんとするや、上帝に類し、社に宜し、禰に造す」及び「天子將に出でて征せんとするや、上帝に類す」の二文である。前條が巡狩を指していることはいうまでもない。鄭玄は「帝は五德の帝、南郊に祭る所の者を謂ふ、類・宜・造は祭名なれど、其の禮亡ぶ」といっている。しからば、今文說の南郊は夏正、感生帝を南郊に祀るものと見得るであろう。尤も、馬融の尚書注は上帝を太乙神と解して鄭說と異る。鄭玄の六天說が緯書に本づく主觀的見解であることは、淸儒間に既に定評の存するところ[42]、馬說もまた漢代思想でも、鄭說よりは稍是とすべきであろうが、それはとも角として、肆師の上帝の類については、前引の如く、鄭玄は郊祀に依るとするが、この「郊祀に依る」というのと、今・古尚書說が事類を以て祭る、あるいは告げるとするのと、意義の上から同一視することはできない。このことは孫詒讓が悊眼にも指摘している[43]。孫氏は、鄭玄は許氏の異義を駁してはいないが、實は古尚書說に從わないものであることを指摘し、類は告祭なれば、その禮は正禮に依類して簡略なものとし、賈疏が祈禱の祭に非ずして四時の迎氣とするのを斥けている。孫氏の見解は固より正しいが、古尚書說は類の動機について、その非常なのをいったものであるから、一概にこれを斥けるのは妥當でない。本質的に考えれば、類はやはり非常の祭であるが、鄭玄が郊祀に依るというのは、祭の方法についていったものと考えられるので、孫氏のいう如く、今・古尚書說と鄭說との間の相違はあっても、前者はその動機について、後者はその方法に關していったものと見るべきであろう。かく見れば、鄭玄が許愼を駁しないのも當然といえよう。

類祭の對象は前述の如く、上帝のほか[44]に社稷・宗廟にも及ぶが、つぎに祭祀の目的により、少し時代を下るものも含めて分類すると[45]、

1　祈禱の類　（イ）小宗伯—類社稷・宗廟　（ロ）漢書郊祀志—先類祠、
2　巡狩の類　王制—天子將出、類乎上帝、
3　行師の類　（イ）肆師—類造于上帝、（ロ）大祝—一曰類……大師……類上帝[46]、（ハ）王制—天子將出征、類乎上帝、（ニ）詩皇矣—是類、是禡（爾雅釋天ほぼ同じ）、（ホ）司馬法—將用師、乃告于皇天上帝・日月・星辰、以禱于后土・四海・神祇・山川・冢社、乃造于先王云々[47]、（ヘ）詩桓序—講武類・禡也、（ト）漢書敍傳—類・禡厥宗、
4　戰勝の類　漢書陳湯傳—薦功祖廟、告類上帝[48]、
5　攝位の類　堯典—肆類于上帝、

となろう。これ等において、その動機・目的は異なっても、均しく正禮に依類せる祭祀の意義であることに變りはない[49]。

以上、文獻所見の類祭についてその意義を考察したが、更に溯ってその原義を考えて見る必要がある。事類に依って祭るというのは、類を類別あるいは類似の意味に解するのであるが、類祭の原始的意義は別に存するのではないか。このことに示唆を與えるのは、禮記曲禮下の「諸侯既に葬りて、天子に見ゆるを類見と曰ひ、諡を言ふを類と曰ふ」の語である。この二つの類について、鄭玄は前者に「類は猶ほ象のごとし、皮帛を執り、諸侯の禮見に象るなり」、後者に「大夫をして行かしむ、聘問の禮に象るなり、諡を言ふとは、其の行を序して諡の宜しき所に及ぶなり」と注し、何れも其の禮亡ぶことを附加している。すなわち、ともに類を象と解するのであるが、これは小宗伯・肆師などの注に、其の正禮によるというのと同義である。しかし、經文に言諡というのは、類が何等か諡と關係あることの推定を可能ならせる。この見地から推考すると、類は即ち大祝六辭の一の誄と同義ではないか。類と誄との通假は、つぎによって知ることができる。爾雅釋魚に「（龜）の左倪は不類」の語が見える。左倪とは左に偏向している意である。しかるに、周禮龜人の「西龜を靁の屬と曰ふ」の鄭注には「左倪は靁」に作る[50]。そこで、類と靁との互通が判る。邵晉涵が二字の聲近くして轉ずることを指摘しているのはそれである[51]。一方、誄は說文に「諡を爲る所以なり（段校による）、言に从ふ、耒の聲」としているが、讄に假借することは朱駿聲の指摘する通りである[52]。讄はまた說文に「禱なり、功德を纍ねて、以て福を求むるなり、……言に从ふ、畾の聲」といっている。段注には讄は生者に、誄は死者にそれぞれ施すものとして、二者を區別するが、もと同音・同義の二字と考えられる[53]。そして、讄と靁とがともに畾に從うことから見ると、類と讄・誄との互通も考えられないことはなく、これが曲禮に諡を類とする所以であろう[54]。讄の本義は、說文に累を以て解し[55]、釋名釋典藝にも「讄は累なり、其の事を累列して、之を稱するなり」という如く、言を累ねて祈禱する意味である[56]。そこで、類の本義も讄・誄と通じて、言葉を累ねて祈禱するのがその本義ではない

か。そして、これはまた次項に述べる同禮の造についてもいえることである。[75]

さて、類祭の場所については、前引の今尚書説に南郊とするほか、詩皇矣の毛傳に、その本づく所は明かでないが、野祭の禡と相對して、内においてするものとしている。これは征地における禡に對して、類・宜・造の國中に行うことを示唆する王制の記事と一致するものである。一方、詩桓の序の孔疏は、前引肆師鄭注の「兆を爲り、類禮を以て即きて上帝を祭る」というのを證として、必ずしも南郊に祭らず、兵の嚮うところに隨って、就いて祭る、即ち征地に祭るものと見ている。ところが、この鄭注のみによってかく結論するのは早計であろう。というのは、鄭玄は肆師の類・造の造を就と解するのであるが、後論の如く、一應ただ「祭所に就く」の意味から類に附加せる文字であって、これに重要な意義を認むべきではないからである。[58]したがって、肆師を證として征地とする孔疏・孫詒讓[59]や王制・肆師賈疏により、別に壇兆を設くるとする王鳴盛説[60]は根據を失うこととなる。そこで、類祭の場所としては、本來、類が非常の祭であることから考えると、古くは外地においても行ったものと考えられるが、文獻を中心とする限り、(1)王制や詩皇矣毛傳より推して、征地においては行わないこと、(2)今尚書によれば、南郊において行うこと、以上の二事だけが比較的に確實となる。鄭玄は肆師では「郊祀に依る」としながら、王制には其の禮の亡失をいう。思うに、「郊祀に依る」とは今尚書の南郊説を認めたものと解していいであろうし、類が事類の祭であることを考えても——これが類の原義ではないとしても——一應、かく見てさし支えないであろう。

類祭の時期については、既に非常の祭であれば、一定していないことは明瞭といわねばならぬ。しかるに、別に定期説をとるものがある。たとえば、江聲が堯典の類を以て建丑の月、即ち夏正十二月とするが如き[61]、それである。しかし、類祭の時期を明示したものは經・傳に見當らぬ。これはその告祭の本質からいって極めて當然のことである。鄭玄が其の禮亡ぶというのは、場所以外のことについての愼重な發言といえよう。

二　造

大祝六祈の二に造がある。すなわち、「大師には、社に宜し、祖に造す、……大會同には、廟に造し、社に宜す云々」とあるが、肆師に上帝の類・造が見えることは前引の通りである。しかし、肆師の造は鄭注に單に「即（つ）く」とし、祭所に到り就くの意と解する。孫詒讓も指摘する如く[62]、上帝に造する例が經・傳に見えないし、肆師下文の「大神に封し、兵を山川に祭る」との關係から推しても、このばあい、類・造の二祭と見るべきではなく、鄭注の類一祭説を以て適解と見るべきであろう。しかし、更に考えると、このばあいの造も、單に即・就または至の意味でなく「告」の義とすべきことは後論の通りである。このほか、王制に天子・諸侯の巡狩、または出征のばあいの禰廟に對する造が見える。王制鄭注には類祭と同じく其の禮の亡佚せることを述べているが、孔疏は造を至と見て、父祖の廟に至ると解している。[63]しかるに、曾子問には「諸侯の天子に適（ゆ）くや、必ず禰に告げ、禰に奠す」「諸侯相見ゆるや、必ず禰に告ぐ」「天子・諸侯の將に出でんとするや、必ず幣帛・皮圭を以て祖・禰に告ぐ云々」の諸文が見える。これ等によれば、告・造は同義・同禮であることを注意しておく。

さて、大祝鄭注は造について「故書、造を竈に作る、杜子春、竈を讀んで造次の造と爲す、書亦或ひは造に爲（つく）る、祖に造（いた）り祭るなり」といっている。竈は元來五祀の一であるから、單に造の字音を示すに止まる。段玉裁が「竈は竈聲に从ひ、造は告聲に从ふ、古韻同じく第三尤・幽部に在り、竈は古文假借の字なり」[64]というのは、それである。それ故、賈疏が大會同の條下に、杜子春説を敷衍して、造を造次の意とするのは、杜氏を誤解せるものといわねばならぬが[65]、造・竈の音通假は、ひいて訓詁の上でも兩字の無關係でないことを示している。すなわち、廣雅釋詁五に竈を造と解し、釋名釋宮室に「竈は造なり、食物を創造するなり」というが如きはそれであり、惠士奇も呉越春秋と史記龜策傳とを引用して兩字の互通を説明している。[66]しかし、これ等は二字同音に本づく後世の訓詁ではあっても、起源的同義を示すものではない。[67]

そこで、更に「造」字の本義を檢討すると、説文には「就なり、辵に从ふ、告の聲」といっている。方言には即を就と解しているから、造・即・就同義であることが判る。肆師の鄭注に造を「猶ほ即の如し」とするのは、説文に據るものである。賈疏には敷衍して、造祭の對象が祖・禰であることから即と解したものと見ている。[68]このばあいは前述の如く、それで一應是としても、造を就と解するのは、段注も指摘する如く、疊韻の字を以て解するもので、その意味の上からは、廣雅釋言には造を詣とも解している。かく見ると、就の義は造の本義とも考えられないし、また類・造の類とも何等關係ない。思うに、造祭の本字は祰と考えられる。段玉裁がこのことを指摘しており[69]、王筠・朱駿聲・朱珔など[70]の説文學者もまた、兩字の互通を説いている。説文に造の古文として艁を出しているが、金文には、[illegible] 頌鼎　[illegible] 申鼎　[illegible] 羊子戈　[illegible] 不易戈　[illegible] 高密戈　[illegible] 斤戈　[illegible] 邾造鼎[71]などの如く、宀・辵・舟・彳・戈などに從っている。宀は家で詣の意、他は皆進行の意をそれぞれ示したものと考えられる。[72]金文には示に從う例を見ないが、類を禷に作る如く、造祭の字を祰とするのは當然許されていいであろう。しかし、更に考えると、造は直接「告」の假借と見るべきである。列子楊朱篇の「密かに鄧析に造（つ）げて之を謀る」の造は告に讀むべきで、殷敬順の釋文にも造の告に作ることを指摘している。[73]のみならず、王制の造と曾子問の告と同禮であることは前に指摘した通りである。王制孔疏が造を至と解するのは、鄭玄が即とするのと同樣、告祭の造の本義に觸れたものではない。況んや、大祝鄭注に「類・造は、誠肅を加へて志の如くならんことを求むるのみ」というが如きは、全く空疎の見に過ぎず、許珩が「造の言たる告なり、大事有らば、則ち上帝及び先祖に告ぐ、故に同じく名づけて造と爲す」[74]というのは、造の本義を明示せるものである。かく見て來ると、夥しい卜辭の告祭は文獻の造祭の先驅をなすもので、造祭の對象が祖廟であることも、卜辭告祭の傳統を承くるものと見て、敢て附會ではないであろう。[75]

以上、造祭の本字が祰であり、更に本義的には告であることを明かにしたが、祈祭の原始的意義が告あるいは叫である以上[76]、六祈の一の造のこの本義は、蓋し當然であろう。

三　禬

六祈第三の禬については、鄭衆は單に祭名とするに止まるが、鄭玄は「禬と禜とは、之に告ぐるに時に災變有るを以てす」といっている。これによれば、禬・禜ともに禳災の祭であることが判る。孫詒讓はその禮の類・造より簡殺であることを指摘するに止まるが[77]、禬と禜との區別については、大祝と女祝の「時の招梗（こ）・禬・禜の事を以て、以て疾殃を除くことを掌る」とに本づき、金鶚が禬祭は癘疫を、禜は水旱を、それぞれ禳うのを主とするというのが[78]、一應妥當であろう。

さて、禬の字義について、今本説文には「福を會（あつ）むるの祭なり、示・會に从ひ、會亦聲」として、諧聲兼會意の文字と見ている。鄭玄は大祝においては禬の字義に觸れていないが、女祝では「災害を除くを禬と曰ふ、禬とは猶ほ刮の如し、去なり」と注し、神仕には、禬を除と解する杜子春説に對して、潰癰の潰に讀み、庶氏でも同樣である。これによれば、禬は説文の如く、會福祭と解すべきでなく、刮または潰の假借と見るべきこととなる。事實、古本説文には「惡を除く祭を禬と曰ふ」に作る。[79]桂馥も「會福の祭は未だ聞かず」[80]といっている。ただ、神仕の賈疏は鄭注の潰について、禬の義はやはり會合の意であって、潰ではないとするが、これは今本説文の解に累わされたものである。

かくて、禬の本義は會ではなく、假音の刮であるが、金鶚は兩義を折衷して、疾殃を除去するのは、福を會むる所以であると見ている。[81] これも一應の説明ではあり、後論の如く、文字の訓詁の上からは納得できるが、會福と除惡とは祭祀における積極と消極との本質的差異があるから、祭祀の現象的説明としては、かく簡單に妥協できない。思うに、禬の禳災儀禮であることから考えると、會福を以て解すべきでなく、やはり刮と見るべきであろう。繫傳が示・會の形聲として、會を義符としないのは卓見である。[82] しかし、更に考えると、會合と刮・潰とは一見全然異訓の如く見えて、實は共通義の存することを見遁してならぬ。何となれば、刮・潰せるものの故に會合の必要が生ずるからである。會を字素とする劊を、説文は刀・會の會意としながら斷と解し、また膾を肉・會の形聲として、細かく切った肉とする。廣雅釋詁二にも膾を割としているが、釋名釋飲食には「會なり、肉を細かく切りて散分せしめ、其の赤・白を異にして之を切るも、已にして會合して之を和すなり」といっているが如き、それである。金氏の妥協説も、この意味からは誤謬ではない。

説文には別に「祮」字があって、「祀なり、示に从ふ、昏の聲」としている。段注はこれを禬の別體かとし、王國維も、檜を栝に、譮を話に作るように、恐らく同字であろうとする。劉盼遂は王氏を敷衍して、儀禮の括髮をまた鬠髮に作るのを證としている。[83] さらにまた、楊樹達も會に從う字が多く會合の意を含むこと、昏と會と近音であることを指摘している。[84] して見れば、今本説文の會福の解も全然根據がないということにはならぬ。現に、大宗伯や大行人・小行人に見える禬が會の義であることは、孫詒讓も指摘する通りで、孫氏は周禮の禬を、(1)刮去—大祝の六祈、女祝の禬禳、(2)潰—神仕の「國の凶荒を禬す」、庶氏の「攻・説を以て之を禬す」、(3)會合—大宗伯の禬禮、大行人の「禬を致して、以て諸侯の灾を補ふ」、小行人の「若し、國に師役あれば、之を槁禬せしむ」——これは會財救災の意である—に三別し、(3)は祭祀の禬と無關係としている。[85] この三義のうち、(1)(2)は固より同義であり、(3)もまた前述の見地からいって無關係ではない。[86] 孫氏は(3)と禬祭の禬との關係を認めないが、大宗伯・大行人・小行人の禬は單なる會財ではなくて、必ず救荒の意を伴っていることから見て、合・刮の兩義を否定できないであろう。許珩が「禬」字の二義として、會聚・會計の二義を擧げ、神仕のそれを前者に、大宗伯・大行人・神仕のそれに後者の意ありとする[87]のは、一面の見解に過ぎず、禬禳の禬はこの二義のみでは解し得ないであろう。[88]

四　禜

大祝六祈第四の禜について、鄭衆は日月・星辰・山川の祭として、その根據を左傳昭公元年に求め、鄭玄もまた、前引の如く、禬・禜が時の災變の告祭であることを述べ、更に「禜は日食に朱絲もて社に縈らすが如し」といって、縈を以て解しているが、今本公羊傳は經・注ともに營社に作り、釋文にまた縈に作ることを指摘している。春秋繁露止雨篇や續漢書禮儀志注なども縈とする。また、祭法の「幽宗は星を祭るなり、雩宗は水旱を祭るなり」の宗は鄭注に從って禜の誤りと見るべきである。[89] 廣雅釋天にも雩を「水旱を禜するなり」としている。かくて、孫詒讓も指摘する如く、[90] 禜・縈・營の三字は同音・同義であることが判る。金鶚は禜を水旱の祭としながらも、大祝鄭注に從って禬・禜を一類とし、癘疫の禳祭もまた通じて禜というとするが、[91] これは鄭注を曲解するものというべきである。

禜祭の對象については、前引の如く、左傳においては日月・星辰・山川としている。[92] しかし、大祝に「國に大故・天烖有らば、彌く社稷を祀りて、禱祠す」[93]とあり、前引の如く、小宗伯にも「凡そ天地の大烖に、社稷・宗廟に類すれば、則ち位を爲る」とあって、一般に災變に際して社稷を對象とすることが窺えるとともに、鄭注も朱絲縈社を以て説明しているから、その對象の社稷に及んだことが判る。そこで、左傳が山川のみをいうのは、金鶚[94]に從って、臺駘を以て汾神とする故と解すべきであろう。

さて、禜の本義については、説文に「緜蕝を設けて營と爲し、以て風・雪・霜・水旱・癘疫を日月・星辰・山川に祈禱するなり、示に从ひ、營の省聲に从ふ、一に曰く、禜は衞なり、災をして生ぜざらしむるなり」（段校及び古本考による）といっている。すなわち、説文は禜を營と解するのである。この説文の解字の例證として、(1)左傳昭公元年の賈逵注に「營攢して幣を用ふ」といい、あるいは服虔注に「禜は營攢を爲りて、幣を用ふるなり、若し水旱有らば、則ち山川の神を禜祭して、以て福を祈るなり」、(2)黨正鄭注に「禜は水旱の神を雩祭するを謂ふ、蓋し亦壇位を爲ること、社稷を祭るが如く云り」、(3)鬯人鄭注に「禜は祭る所に營酇するを謂ふ」というもの、及び傍證として、(4)史記叔孫通傳に「緜蕞を野外に爲りて、之を習ふこと月餘」の語などを擧げることができる。これ等の資料に本づいて、加藤常賢氏は、説文の營示の解は緜蕝を設ける義であり、緜蕝は卽ち國語晉語に見える茅蕝で、茅を束聚して神位としたことを考證している。[95] その考證は精密であるが、なお論ずべき點なしとしない。すなわち、説文は禜の示を緜蕝の神位、營を設營と解しており、加藤氏もまたこの點には異論はないようである。禜と營との互通は明瞭であるが、營の設營の義は段注にも指摘する如く、引申の義であって本義ではない。しからば、營の原義は何かというに、説文には「帀居なり、宮に从ふ、熒の省聲」（段校による）としている。帀居とは段注もいう如く、「圍繞して居る」の義である。これによれば、營の原義は圍繞ではないかと考えられる。説文禜の別解は衞とするが、蒼頡篇も衞としている。説文では、災變より衞護するとの抽象的解説を施しているが、原義的にはもっと具體的な意味であろう。詩齊譜「營邱に都す」の孔疏に「水の營經する所なるが故に營邱と曰ふ」といっている。また、禮運の「冬は則ち營窟に居る」の鄭注には「寒ければ、則ち土を累ぬ」としているが、朱駿聲が四圍に土を擁すると解する[96]のが正解であろう。つぎに、漢書李尋傳「妻妾の役使にて營する所」の顏注には營を「繞る」と解する。さらに、左傳哀公十六年の「煢々として、余疚に在り」は詩閔予小子には「嬛々として……」に作る。煢と嬛とは互通し、[97] 嬛・環同音であれば、環・營にも通假が考えられる。屢々引用される韓非子「自營をムと曰ふ」を今本に自環に作るのは、その證である。[98] 説文は營の呂を宮とするが、朱駿聲は冖とすべきで、宀ではないとする。[99] 冖は宮室を圍繞する象意であろう。かくて、營の本義は(1)圍繞であるが、引申して、(2)「度る」あるいは「往來」の義となる。廣雅釋詁一に營を度、釋訓に營々を往來とそれぞれ解するのはそれである。楚辭九歎離世の「原野を經營す」の注に東西を營とし、文選魏都賦「閣を延し、宇を充して、以て經營す」の李善注に同行を營とするが如きも、それである。さらに、これが轉じて、(3)經營・作爲の義となる。小爾雅廣詁に營を治とし、廣雅釋地に耕と解するのはそれであり、前掲の設營の意もこれに屬する。かかる營の本義から禜の意味を考えるとき、[100] 大祝鄭注が禜を朱絲縈社を以て解するのは、極めて示唆に富むものといわねばならぬ。縈は説文に「收卷するなり」（段校による）としているが、段注に「長繩を收卷して重疊たること環の如し、是を縈と爲す」と説明している。詩樛木の「葛藟、之を縈る」の毛傳に縈を旋とするのはそれである。[101]

さて、朱絲縈社のことは公羊傳莊公二十五年に見えるが、日食に際して朱色の絲を以て社を圍繞するのである。何休は「陽を助けて、陰を抑ふるなり」と解し、日食で闇くなったため、人が尊い社を冒犯することのないように、朱絲を縈らすとの或説を非難しているが、これは固より陰陽説に本づく漢代的解釋である。しからば、朱絲縈社の目的は何であるかというに、文獻に確證はないが、恐らく次項「攻・説」で述べる日食の伐鼓と聯關する原理の上に立つ、太陽の精氣の鼓舞という一種の類感呪術であろう。この意味から、伐鼓儀禮とともに相當の原始性を有するものとして注意すべきである。[102] かくて、禜の原義は公羊傳の縈社の縈ではないか。さすれば、禜は本來日食の禳災であったのではないか。これが水旱の禳祭となったのは、日食と同樣に救災を目的とするもので、對象の轉換または擴張と考えられる。鄭玄が禜を縈社とするのは、卽ち禜の本義の縈に存することを示している。

の禜祭のほかに社稷の禜の存すること、及び禜に縈旋の意の存することを示したに過ぎぬとし、鬯人の「門に禜するに瓢齎を用ふ」とともに、それぞれ禜の一端を擧げたものと見る孫詒讓の解釋[103]は、禜の本義を悟らないものというべきである。また、金鶚は左傳昭公元年孔疏の「其の地を營し、攢表を立て、幣を用ひて之に告ぐ云々」と、說文の緜蕝の解とに本づき、禜の本義を營域と解しているが[104]、祭祀に際して營域を設けるのは、何も禜祭に限ったことはないから、これを禜の原義とするのは當らない。孔疏には草木を聚めて祭處とすることを述べているが、加藤氏の置茅蕝說と同樣、禜祭の特徵とは考え難く、他の祭祀においても茅蕝を置いたことは、氏自身の考證によって明かである。鬯人の禜門については、鄭注に前引の如く禜は營酇で、門は國門と解し、春秋莊公二十五年の「秋大水あり、鼓して牲を社に門に用ふ」を引用している。この門は、これを國門とする杜注の說が一般に認められている。公羊傳は社においてするは禮、門においてするは非禮と解するから、鬯人と合わぬこととなるが、このことは、既に孫詒讓の指摘するところである[105]。日食の救災が社において行われたことから見れば、鬯人の門は社門と解すべきであろう。さすれば、鬯人と公羊傳との矛盾は救われる。したがって、營酇が施されたとすれば、社門においてでなければならぬ。そして、黨正の春秋祭禜においても、鄭注は「蓋し壇位を爲ること、社稷を祭るが如し」というのみで、營酇のことに及んでいないところから見ると、茅蕝を用いたとしても、それは神位ではなくて環營の意味でなければならず、孔疏の草木を聚めて祭處とするというのも同樣であろう。そこで、營酇を以て禜を解するのは、あくまで禜卽營の義を示したものと見なければならぬ。これを要するに、禜の本義は大祝鄭注にいう禜社であって、茅蕝が用いられたとしても、それと禜の義とは直接には關係ない。

禜祭の時期については、告祭である以上、本來不定期のはずである。祭法に見える水旱の雩・禜がそれである[106]。しかるに、後代禮制の整理に伴い、正祭化して定期化するに到ったものと考えられる。黨正の禜祭は春秋の定期化

を示すものである。金鶚は禜に災變の臨時と春秋の定時とがあることを指摘し、臨時のばあいは山川と社稷とを祭るが、定時のばあいは仲春・仲秋が山川を主とし、社稷は別に春秋の祭があるから祭らぬとする[107]。しかし、黨正の禜祭は州長の春秋祭社と相應ずるものであるから、社稷に及ばぬとは考え難い。この點は惠士奇の禜・社同時說[108]の方が妥當である。以上を要するに、禜祭は最初日食救災の祭であったが、後に水旱あるいは癘疫の救災に轉じ、次第に定期化したものであって、次項に考察する如く、翦氏に攻・禜が連言されているのは、卽ち攻と同じく日食の救災であったことを示唆するものである。

なお、定期化した禜祭と同類の祭祀に酺がある。黨正の春秋祭禜と族師の春秋祭酺とは、金鶚もいう如く[109]、下大夫と上士との差、禜と酺とは大小の差に過ぎない。そして注意すべきは、黨正において禜は嚴密には祭名ではなく、祭神の名となっており、族師においても酺は鄭注に人物烖害の神と解している。これが後に、祭法に「幽宗（禜）は星を祭るなり」という如く、星の祭名となり、更には水旱の祭に轉化したものではないか。禜と酺とが同類であることは、これ等が元來同一祭祀であったのが、後に分化したものと推定されるが、それが本來祭神であったことを考慮に入れると、更にもともと一個の人物ではなかったかとの推測を可能ならしめる。しかし、それが誰であるかは斷定困難である。今、大膽な憶測を下すなら、それは禜酺卽ち羿父ではないか。爾雅釋天に星祭の布が見えるが、史記封禪書索隱引爾雅には布を諸布に作っている。一方、淮南子氾論訓に、「羿、天下の害を除いて死して宗布となる」の語が見える。これによれば、諸布は宗布ではないかと思われる。そして、宗と禜とが近音のため譌し易いことは前引祭法の幽宗・雩宗が幽禜・雩禜であることに徵して明かである。かく見れば、宗布は卽ち禜布となるが、禜と羿との互通さえ考えられれば、布は孫詒讓もいう如く[110]、酺と相近く通假の字、酺・甫同音であれば羿甫は羿父となる。恰かも羿の射日の傳說が、禜の日食救濟との關係を聯想させる。ただ、いうまでもなく、文字の恣意的な互通論は十分に愼

むべきであるから、上述は只臆測に本づく假說として提出するに止める。

（附）酺

禜と同類の祭に酺があることは上に指摘した通りである。そこで、これについて考察を加えておく。族師に「春秋に酺を祭る」とあるが、その鄭注に酺を人物烖害の神として「族長には飲酒の禮無し、酺を祭るに因りて、其の民と長幼を以て相獻酬す」といっている。この酺と關聯するものに醵がある。禮器に曾子の語として「周禮、其れ猶ほ醵するか」の語が見えるが、鄭玄は錢を合して飲酒することとする。そこで、族師賈疏も酺と醵とを同禮と見ている。すなわち、州長・黨正には皆官酒による飲酒の禮があるが、族師は身分が低くてかかる禮がないので、合錢・飲酒の醵禮を行うというのである。詩良耜の鄭箋に「酺を祭り、醵を合するの歡有り」というのも同樣である。ただ、周禮には酺あって醵なく、逆に禮記には醵あって酺は見えない。

酺の意義については、說文にも「王者、德を布き、大いに飲酒するなり」（古本考による）という。ここに酺を布と解するのは、前述の酺・布の互通から見て示唆に富むが、王者の布德というが如きは、全く漢代的解字である。段注も說文に從って、族師鄭注の人物烖害の神を別の一義としている。族師注には「故書、酺或ひは步と爲す、杜子春云ふ、當に酺と爲すべしと、玄謂ふ、校人職に又、冬馬步を祭る有れば、則ち未だ此れ世に云ふ所の蝝螟の酺なるか、人鬼の步なるかを知らず、蓋し、亦壇位を爲ること雩・禜の如く云り」とあり、校人注には馬步を馬の災害の神としている。蝝螟の酺とは物に災害を與える神であり、人鬼の步とは人間に災禍を致す神である。校人賈疏や徐養源は酺と步との通用を明かにし[111]、更に惠士奇は詩大田の「其の螟螣と其の蟊賊とを去る云々」を以て、春秋祭酺の辭とし、

四蟲百螣の災のないことを祈報して族人と飲酒するもので、王居明堂禮の國醵に當ると見る[112]。これ等によれば、酺神を祭ることに因る飲酒であって、段玉裁が人物烖害の神を別義とするのは、短見といわねばならぬ。ところで、族師の祭酺は本來、醵や飲酒の禮とは異ると見るものに徐養源・林頤山とこれに從う孫詒讓[113]とがある。しかし、州長・黨正の飲酒禮に本づいて、族師もまた官酒に非ざる合錢飲酒禮の醵と聯關的に說く鄭玄の見解は極めて妥當である[114]。そこで、史記趙世家に見える、惠文王三年の置酒五日や秦始皇本紀「大いに酺す」下の集解引蘇林の語に見える陳留の遺俗などが族師の酺と全然無關係とは考えられず、これ等を周禮祭酺の殘俗と見る林頤山の推定は當然といわねばならぬ。

酺の原義については、文獻の徵すべきもの尠く、結論を出すことは困難である。。許玧は「酺」字が、酉に從い、甫に從うのは鄉人の祭に酒脯があるからであり、また甫には「家」及び「始」の義が存するが、鄉里の多くの祭も酺から始まるかと推考している[115]。しかし、これは飲酒禮への附會に過ぎない。孫詒讓が前引の如く、封禪書の諸布、あるいは淮南子氾論訓の宗布などを以てこれに當てて醵を布と解するのは卓見であるが、それが人物烖害の神とされるところから見れば、更に溯って、一應前述の如く、禜と同起源の祭祀と想定してさし支えないであろう。

五　雩

禜と聯關的に考察すべき祭祀に雩がある。祭法に「雩・禜は水・旱なり」というのがそれである。雩も元來は告祭であったが、後に正祭化して、その時期も不定期であったのが、後には定期的にも行われるに到ったもので、この點は禜と同樣である。皇侃（郊特牲孔疏引）は雩を郊禖とともに祈祭として正祭に入れていないが、崔靈恩（仝上疏引）は常祭に數えてい

るから、六朝學者の間にも異論があったことが判る。金鶚は二祭を比較して「雩は天帝を祭り、禜は日月・星辰を祭る、雩は赤地を祭り、禜は社稷・山川を祭る、禜は春秋に分擧し、雩は特仲夏に行ふ、是れ雩は大にして禜は小なり」といい、更に「雩は專ら雨を求めて旱を禳ふを主とし、禜は雨暘と水旱とを兼ね、併せて疾病に及ぶ」といっている。[116] 金氏の區別は尤もであるが、これ等は文獻所見の後期形態であって、その原初形態とも考えられない。そこで、つぎに、雩の原始意義を検討し、更にその對象と時期とに及ぶこととする。

まず、雩の文字的意義を考えると、說文に「雩は夏祭、赤帝に樂して以て甘雨を祈るなり。雨に从ひ、于の聲」といい、別字として䨁を出し、その羽に从うのを雩舞の羽と見ている。[117]「赤帝に樂す」というのは、いうまでもなく樂舞のことであり、[118] 赤帝というのは段注もいう如く、定期化して夏時の祭祀となったものであって、漢代的解說であることが知られる。別字の䨁は後述の如く、雩が舞と必然的關係を有し、殊に周禮樂師に見える皇舞が旱暵の舞であることから羽を字素とするもので、皇を翌に作るのと同軌である。說文は「雩」字の上半の雨に祈雨の意義を認め、于は聲符と考えるに過ぎないが、于に雩の本義を認める說も尠くない。すなわち、爾雅釋訓に「舞ひて號ぶは雩なり」とあるが、その郭注に「雩の祭、舞ふ者、吁（于）嗟して雨を請ふ」といい、孫炎（釋文引）が「雩」の祭に舞と號とがあることを指摘するが如き、皆雩の本義にこの二要素を認めるものである。論語「舞雩に風す」の皇侃義疏が「雩は吁なり、民、雨を得ざるが故に吁嗟するなり」[119]というのは、雩の本質を吁嗟とのみ見るもので、月令鄭注・春秋考異郵・淮南子時則訓高誘注など、皆同樣である。[120] 尤も、雩を于（吁）と解するのは、于の聲義に本づくものであるから、說文が于を聲とするのを全然誤謬とするわけにもゆかない。

今卜辭・金文について見るに、[illegible]・[illegible]・[illegible]・[illegible]・[illegible]などが、これまで「雩」字に比定されている。その用例は、

1　戊戌、雩示九屯、後下一三・九

2　己卯、雩示三屯、岳　佚一六一

3　丁亥、气自雩十屯、旬示、率、續五・二二・五　簠徵典三八

4　癸亥、旬气自雩十屯、冎、粹一五〇三

5　貞、其ィ　舞戻巳雩、乙卯二牛、前五・三九・六

6　甲申卜亐貞、雩□亡貝、貞、雩□其㞢貝、乙九七一

等である。5が第三期に屬するほかは悉く第一期卜辭であり、しかも1—4は所謂骨臼刻辭である。[121] かつて雩示を雩祀とする說もあったが、[122] 今日からは既に古典的議論で、この雩が人名あるいは族名であることはいうまでもない。5の雩も舞侯のィ祭に雩族を率いることをいったものと考えられる。ただ、6の雩□については、饒宗頤が雩方と讀んで四方に雩祭すること、貝は敗で禍災の意と見る。[123] □を方とするのは囗・匸などが報甲・報乙であり、報は祊（方）祭であることによるものであろうが、轉展通假の嫌いあるのみならず、卜辭において、某方のばあいの方は通例ㄎに作っていることから見て、かなりの無理がある。ただ、この一辭の同版上二辭が何れも、癸未卜亐貞、丝霽、丝降咼となっていることから見ると、求雨の貞卜と考えられないこともないが、このばあい、雩・祊の複合祭と解すべきであろう。それにしても、卜辭の雩に雩祭の意義を認めることは、現段階にあっては躊躇しなければならぬ。郭氏はまた、岳于三門、岳于南堂　粹七三、岳于三戶　後下三六・三、などの岳を羔と釋し、雩の假借とする（粹編考釋、一五葉）が、その非は白川靜氏の指摘する（甲骨金文學論叢九、七六頁）通りである。金文では、盂鼎・散盤・毛公鼎・靜簋・善鼎などに「雩」字が見えるが、王國維がいうように、助辭の粵と同字となっている。[124] かくて、卜辭・金文にはまだ雩祭は見られないものとしなければならぬ。しかし、このことは求雨祭祀が行われなかったことを意味するものでは無論ないのであって、𠦪（求）雨卜辭の夥しいことは周知の通りである。卜辭の𠦪雨は上帝以外の自然神的祖神に向っ

て行われる求雨である（後述）が、𠦪年とともに單に雨を祈請するというに止まり、その祭儀については何ら知り得るところがない。しかるに、𠦪雨以外の請雨儀禮に、舞によるものと人身供犧によるものとが見え、その祭儀を偲ばせるものとして興味深い。

まず、舞踊祈雨について検討すると、ほぼ[illegible]（無＝舞）と[illegible]（霖＝舞）との二類に分れる。[125]

庚午卜貞、乎疋舞、凶从雨、前六・二六・二

丙申卜、今日拱舞、㞢从雨、不舞、簠徵典三二

庚寅卜、辛卯拱舞、雨、甲三〇六九

貞、烄、㞢雨、勿舞缶、乙五六四四

庚戌卜、拱舞、□今回雨、勿拱舞、今回不雨、京大一二一二

等、舞に屬するものは、皆第一期であり、

弜乎霖、亡大雨、粹八四六

其霖、至翌日、于翌日迺霖、粹八四七

王其乎戍霖盂、又雨、叀亥叀盂田、又雨、掇一・三八五

等、霖とするものは、第三期以後に屬する。二字全く同義で、その相違は雨に從わぬと從うとの相違に過ぎぬ。これを求雨の祭祀とすることには卜辭學者の間に異論ないが、[126] 文獻の雩祭と見ることには問題がある。郭沫若はこれを雩と見て、雩祭と舞との關係を文獻に徵し、更に[illegible]に作るものについては、干は竿の初文で管樂器の形象としている。[127] その說字には郭氏一流の巧妙さが感ぜられるが、卜辭の雩に求雨の意義を認めるのは困難であるし、また雩と霖とが**ともに祈雨祭であるとすれば**、その關係が究明されねばならぬ。二字を卜辭の時代差に本づく同字異義と見れば、說

明はつくかも知れないが、霖の祖字「舞」は既に雩とともに第一期に見えているから、時代差に歸するわけにはゆかぬ。この點、饒氏が舞を雩と區別しているのは賢明である。[128] 今のところ、卜辭の雩は舞・霖とは別字で、人名あるいは族名と見るべきである。そして、舞・霖が文獻の雩祭に該當することは郭氏などのいう通りである。思うに、もと別字であったのが、音通假によって後に同用されるに到ったのではないか。すなわち、雩は霖の音を移して無を于に更えたものと思われる。雩は陳夢家もいう如く、[129] 既に形聲文字であって、舞の意義は認められないが、文獻の雩祭に舞が必然的要素となっていることは、霖の字統を繼ぐものと見て誤りないであろう。そして、このことは祈雨儀節における舞踊の重要性ないし本質性を示すものである。この點から、經傳の雩について、も一度検討する必要がある。

經傳の雩は正雩（常雩）と旱雩とに區別される。正雩については、月令仲夏の月に「大いに帝に雩するに盛樂を用ふ」とあり、その鄭注に「雩は吁嗟して雨を求むるの祭なり、帝に雩するとは壇を南郊の旁に爲り、[130] 五精の帝に雩して、配するに先帝を以てするを謂ふ、鞀鞞より柷敔に至るまで皆作るを盛樂と曰ふ、凡そ他の雩は歌舞を用ふるのみ、……天子は上帝に雩し、諸侯以下は上公に雩す、周の冬及び春夏は旱すと雖も、禮に禱有りて雩無し」といっている。鄭玄が雩を吁嗟と解しながらも、その歌舞を說くのは、前引爾雅釋訓などと同說であり、郭・孫・皇氏など、皆吁嗟の義を强調するが、前述のように、雩を卜辭霖の別字とすれば、舞こそその本義でなくてはならぬ。しかし、同時に吁嗟にも宗教的意義の存することを忘れてならぬ。というのは、未開社會の雨乞いにおいては、舞踊とともに超越者に對する慟哭が見られるが、**舞踊と號呼とは宗教心理的に密接に聯關するからである**。[131] 周禮女巫に「凡そ、邦の大烖には**歌哭**して請ふ」とあるのはそれで、このばあいの大烖とは、賈疏にいう如く、旱暵を指すのである。凡そ、天に嘆願するに當って吁號せぬことはないが、特に農耕生活に重大な脅威を與える旱天に際しての祈雨は、最も切實なものであったであろう。しかし、請雨儀禮一般において最も特徵的なのは、フレーザーもいう如く舞踊であって、

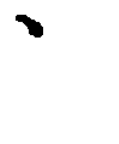
恐らく降雨の模倣儀禮と考えられる。月令鄭注は正雩と旱雩との區別を樂の有無に歸しているが、樂と舞とは本來一體のものであるから[132]、かかる差別觀は禮の整理を基礎とする後起現象に過ぎない。のみならず、もと雩祭は旱魃に際して行われたのが本來の姿であるから、正雩と旱雩との差別そのものが後次形態であって、農耕儀禮の整備につれて、かかる差別が生じたのである。後引の如く、周禮の舞雩は旱暵に當っての求雨となっており、所謂る正雩に関する記述を見ない。勿論、周禮の内容はかなり階級的に整理された封建的禮制であるが、このばあい等は、月令鄭注などよりは古い禮形態と見てさし支えないであろう。かく見て來ると、鄭玄が二雩を差等し、周の冬・春・夏の求雨は、これを禱と見なして雩に入れないのは、少くとも雩祭の初期の姿を傳えるものではないが、それはとも角として、その正雩に屬するものに、なお左傳桓公五年の「龍見はれて雩す」がある。正雩の時期については後に論及するが、春秋には、このほかに併せて二十一條の雩が見え、皆大雩となっている。左傳は不時の雩祭なることを書いたものとし、公羊傳は災を記したものと見、穀梁傳は僖公十一年の大雩について「雩して雨を得れば雩、得ざれば旱と曰ふ」と區別しているだけである。何れにしろ、旱に遭うての雩祭に相違ないが、これを大雩ということについて、賈逵は山川の雩と區別するものと見ている（後引）が、秦蕙田[133]に從って、僭を記したものと解するのが妥當であろう。春秋以外で雩をいうものに、周禮司巫—「若し國に大旱あれば、則ち巫を帥ゐて舞ひて雩す、女巫—「旱嘆には則ち舞ひて雩す」、舞師—「皇舞を敎ふ、帥ゐて旱暵の事を舞ふ」、稻人—「旱暵には其の雩の斂を共（恭）す」、冒頭に引いた祭法の「雩は水・旱を祭るなり」及び雩の字面こそ見えないが、詩雲漢に雩祭のことを詠じたもの等がある。これ等の記事悉くが古代の儀禮とは考え難いが、これによって雩祭における舞の重要性と、その巫者との關係とを知り得るとともに、卜辭以來の傳統を繼ぐものであることも了解できよう。[134]

雩と巫との關係を示す說話として、左傳僖公二十一年及び禮記檀弓下の暴巫尫の記事がある。すなわち、左傳には

「夏、大いに旱す、公、巫尫を焚かんと欲す」とあり、禮記には「歲旱す、穆公、縣子を召して問ふ、曰く、天久しく雨ふらず、吾、尫を暴さんと欲す、而奚若と、曰く、……然らば則ち、吾、巫を暴さんと欲す、而奚若と、曰く、……」とある。左傳では僖公と臧文仲との、禮記では穆公と縣子との問答となっているが、左氏會箋がいうように、何れも當時の俗習に從わんとしたのであろう。[135]ところで、この巫・尫が何であるかについての注釋家の見解は、必ずしも一致していない。杜預は巫・尫を請雨の祈禱を行う女巫とする說と、尫を瘠病とする說とを出している。檀弓鄭注にも「尫は面、天に鄕ふ、天の哀みて之に雨ふらさんことを庶覬（幾）ふなり」としている。杜注の後說はこの鄭注に本づくのであろう。檀弓の記事から巫が女巫であることは明かであるが、[136]尫の性別は判らない。したがって、杜注の前說が二者ともに女巫とするのは、別に根據を示さぬ以上、獨斷といわねばならぬ。鄭衆は、司巫では僖公が巫・尫を焚かんとしたことをいいながら、女巫では求雨に女巫を以てするとして、檀弓の後半のみを引用している。司巫の賈疏はこれによって、尫は必ずしも舞雩に與らず、鄭衆が巫・尫を兼引するのは挾句連言するに過ぎぬと見て、女巫のみとしている。しかし、これは明かに尫を巫と對言する檀弓の記事と矛盾するものである。そこで、更に尫の本義を解明する必要がある。

尫は檀弓によれば、上述の如く女巫に對言しているから、如何にも男巫のようである。孫詒讓もこのことを指摘し、また鶡冠子環流篇により、男巫の才智ある者が男・女巫の長たる巫師となるが故に尫を用いるとして、杜注の二說ともにこれを斥けている。[137]これだけでは尫の原義は明瞭でない。說文に「尣」字が見えて「𡯁なり、曲脛の人なり、大に从ひ、偏曲の形に象る」（依段校）といって、尪を古文とするが、尫（尪）はその省體である。すなわち、尫の祖字は尣（尢）で一方の足が曲っている形象である。荀子正論篇に傴巫・跛匡の語が見える。楊倞は匡を尫に讀んで廢疾の人としている。王制篇の傴巫・跂擊（覡）の語から、匡は覡の誤りとする說もあるが、[138]王霸篇の「百姓、之を賤しむこ

と匡の如し」の匡とともに尫の音通假と見れば、左傳・檀弓の巫・尫連言から推して改字の必要もあるまい。とすれば、跛匡は跛者である。これと說文の解字とを併せ考えれば、尫を一應足の惡い者と見て誤りないであろう。ただ、跛者が生得的な疾病であることからいえば、楊注の廢疾の解も誤りとはいえないのであって、呂氏春秋明理篇の盲禿傴尫の高誘注に尫を短仰者とし、通俗文（一切經音義引）に短小者としているなどは、即ちそれである。左氏會箋は暴巫・尫を俗說として、杜注が「雨、鼻に入る」というのを斥けるが、尫の原義は上述の如く足に疾患ある人としても、杜注の說は無稽とするわけにはゆかない。というのは、巫の原義を痀瘻人とする說も存するからである。[139]痀瘻であれば、自然面の天に嚮うこと、鄭・杜二注のいう通りである。果して巫が痀瘻であったかは疑問であるが、この二注が尫を瘠病の人とするのは、これを巫との關聯において見れば、甚だ興味ある見解である。そこで、尫は巫のうちの跛者を指したのではないか。さすれば、巫は跛者でない痀瘻人をいうのであろうし、要するに面の天に嚮うのは同じである。したがって、巫は固より女巫であるが、尫はこれと男女の性別によるべきでなく、男巫と見る孫詒讓の說には贊成し難い。そして、跛者の尫が舞うはずはないから、舞雩に與るものを原則的に女巫に限る司巫賈疏の說は首肯できる。周禮男巫に舞雩のことをいわないのは、その裏づけと見ていいであろうし、たとい巫が痀瘻であるとしても、說文が巫を、女で舞踊によって神を降す者とする如く、舞踊はその主要機能に相違ない。巫の字音が舞・雩に近いことも、このばあい參考となろう。巫の職事が舞踊にあることは陳夢家も指摘する通りであるが、巫女のかかる所作は、また旱鬼の魃が女鬼であることとも關係があろう。[140]巫の演ずる舞は雩祭に限ったことではないが、これが特に雩祭の特徵とされるに到ったのは、元來が告祭であるこの儀禮において、樂・舞が重要な儀節であり、また巫の有する役割も、旱魃という農耕社會の危機に際して、最も強くその存在價値を認識されたからであろう。巫の原義が痀瘻人であっても、**說文が巫を人が兩褎を以て舞う形象とする解字は、巫の特殊權能を示すものと見なければならぬ。**

巫女の舞雩に關聯して說かるべきものに、卜辭のなどがある。これ等は「火」と「交」または「文」との會意で通例「烄」字に比定されている。その用例は、

1　貞、烄奴、㞢从雨、前五・三三・二
2　貞、□㚤烄、㞢从雨、前五・三三・三
3　貞、今丙戌烄㚤、㞢从雨、乙三四四九
4　甲申卜穷貞、烄婞、前六・二七・一
5　□申卜穷貞、烄㚤、叀婞烄　簠徵雜六七
6　于炈烄、後下一五・八
7　烄吆、叉雨、拾八・二
8　貞、烄㚸、㞢从雨、簠徵天四四
9　其烄高、叉雨、粹六五七
10　其烄玟、粹六五三

等であるが[141]、求雨儀禮であることは明瞭である。これが、說文の烄「木を交へて然（燃）やすなり」——字と同形であることは、卜辭學者の指摘する通りであるが、その會意の解釋については問題がある。すなわち、羅振玉が玉篇の烄——「木を交へて之を然し、以て天に燎柴するなり」——の意義に解してより、王襄は更に郊天の本字と見る。郭沫若も同じであるが、卜辭ではなお求雨の際とする。赤塚忠・島邦男・饒宗頤の諸氏もほぼ同様で、島氏は郊の祖字と見る。[142]一方、葉玉森は脛を交錯した人を火の上に投じた形象（點畫は火燄）とし、湯の救旱犧牲說話を引用する。金祖同・胡厚宣も同樣で交木說を非難し、焚尫求雨に該當するものと見る。陳夢家も形象についての見解は同じである

が、説文・玉篇の烄と同一字であるか、疑問としている。[143] かくて、交木説と交脛説とが對立するわけであるが、前掲諸字形中、「」形は第一期卜辭に多く（1 2 3 4 5 8 10等）、「」形は後期特に第四期に多い（粹一〇、後上二一・五、後下二三・一四、甲六三七・七九八など）ところから見ると、後形は前形の進譌と見なければならぬ。[144] そして、形に交木の意を認めることは困難である。島氏はが人の立つと遠いとするが、脛を交えた形象と見るべきであろう。また、もし烄を交木焚燒とすれば、羅氏のいうように、當然㚇と同意義となるが、卜辭においてこの二祭は區別されている以上、その關係が明かにされねばならぬ。楊樹達が、㚇と烄とは同字の差異に過ぎぬという（卜辭求義、三二葉）のは極めて安易な考えである。島氏はその對象によって區別せんとしているが、これこそ二祭が全く別義であることを示すものではないか。蓋し、交木説は前掲二形中、單純化された後形によるものと考えられるが、交脛の意は、前六・二一・五において最も明瞭に看取すべく、葉氏などの解字は不易である。烄を郊の本字とする王・郭・島氏などの見解は、偏旁の交による音通假以外に確證はないのであるが、かかる安易な互通論は甚だ危險といわねばならぬ。もし、烄が後世の郊祭に該當するものならば、必ずや重要祀典の一つであるはずであるから、盛大な供犧を伴うべきである。ところが、卜辭烄祭に牛・羊などの用牲を見ないのは何故か。前掲諸例において、焚燒される姣・婞・𡚱・などが如何なる人物であるか、明かでないが、恐らく女巫あるいは女奴と推定される。そこで、もし烄が郊天の前身であるなら、殷末期において、人身供犧を以て天を祀ったこととなる。かかる事象も考えられなくはないが、かなり無理な想定といわねばならぬ。赤塚氏は烄が暴巫であることの疑問の理由として、前掲3の對貞、卽ち、貞、勿亡其从雨は帚妝受黍年（前四・三九・六）と同一用例で、姣その者を烄焚することであるか、疑わしいとする。しかし、正貞の烄姣の姣は烄の目的格に讀まざるを得ない。とすれば、姣の烄焚と解する以外に別解はないであろう。したがって、對貞は、烄姣、亡其雨（佚一〇〇〇）の省略態と見るべきである。さらに、赤塚氏は屯甲八九五を、戊（子）……甾卯、丁亥御妊、癸巳卜今日烄、丙申卜又禾の四卜に讀むが、上部の二卜から推して下群は一卜に見るべきで、屈萬里が、丁亥卜、☒御妊甾☒と讀むのが、[145] ほぼ正しい（ただ、丁亥卜の下は二字と見るべきである）。一歩を讓って、四卜としても、このばあい、赤塚氏がいうように、妊に烄祭を行わせたとするのは甚だ無理で、御妊の語から推して妊は烄祭の對象たる可能性が強い。屈氏は妊甾（甾）を一人と見て、妊氏の女の甾に嫁する者であろうとしているが、明瞭でない。赤塚氏は妊が地名となっている（佚九四三）ことから、妊地の女巫が烄祭を行ったとするが、既に誤讀に本づく以上、贊成できない。ともあれ、女奴や女巫の焚燒が卜辭に見えることは、左傳・檀弓の暴巫・尫が古い傳統を有する習俗であることを示すものといえよう。

さて、暴巫・尫の理由を考えると、鄭注は巫に對する天の哀憐を請うという倫理的解釋を施しているが、勿論原始心理ではあるまい。陳夢家は・巫尫を旱鬼の魃の轉身と見るが、[146] かかる巫を雩祭に舞わせるのは、かえってその跳梁を許すこととなろう。さすれば、陳氏の引く續漢書禮儀志の赫女軀・赫女幹の趣旨とは正に逆となる。また、秋田成明氏は暴巫・尫の意義を、春秋繁露求雨篇などによって人骨の神秘力に本づく人間供犧を以てする降雨の強請と見る。[147] 人骨の神秘性が未開社會に一般的であることからいって、[148] この見解は一應尤もとも思われるが、このばあい、人骨の處置と巫者との關係が問題であろう。というのは、もし單に人骨が必要ならば、別に特殊な巫・尫の骨骼たるを要しないからである。春秋繁露求雨篇にもただ死人の骨[149]というのみであり、また後引の未開社會の例に徵するも、必ずしも巫者の骨骼に限定されない。しかし、ともに人身供犧の意味を有する點に共通性が見られる。思うに、暴巫・尫の行事は、卜辭の女奴あるいは女巫焚燒の傳統を繼ぐ一種の人身供犧と推定される。呂氏春秋順民篇を始め、諸書に見える湯の桑林說話[150]や說苑辨物篇などの齊の景公の救旱傳說は皆君王自身の犧牲であるが、これ等の支配者は、卽ち宗教的には巫者と同等の性格を有するものである。かかる人骨あるいは巫・王などの人身供犧による請雨は、舞踊・號呼を基本とする祈雨の系統とともに求雨儀禮の二系統を構成するものであるが、類似の現象は未開社會にその事例を徵することができる。すなわち、オーストラリア中部のジェリ人においては、ムラムラ（超越者）から特別の靈威を受けたと考えられる二人の妖術者が、鋭い石を以て一人の老いた有力者によって傷けられる。このばあい、妖術者の身體から流れる血は雨を象徵する。[151] また、アフリカのパンジャース人は雨が降るまで酋長を叩く。[152] さらに、オリノコ地方のインディアンのある部族は、死者の親族が埋葬後一年に及んで骨を發いて燒き、灰を風に向って散布する。これは葬式のお禮に死者がそれを雨に變えるとの信仰に本づくものである。人身供犧は未開農耕社會において一般的であり、[153] 一般供犧の起源とも考えられるが、[154] 請雨儀禮の重要性から見て當然の現象といえよう。[155]

つぎに、雩祭の對象については、月令の「大いに帝に雩す」の鄭注は「五精の帝に雩し、配するに先帝を以てす」といい、更に天子は上帝に、諸侯以下は上公に雩するものとしている。さすれば、この上帝は五精の帝を指すものと見なければならぬ。孫希旦は昊天上帝に南郊の圜丘に雩するとしているが、そもそも天神[156]を上帝と五帝とに區別するのは、いうまでもなく、五行説による緯書説に本づくものであって、本來雩は天神を對象としたものとすれば十分であろう。ただ、卜辭においては周知の如く、上帝は賜雨の權能者であるにも拘らず、雨は𠦪年とともに岳・夒・土・兕・芀などの自然神的祖神や先公に向って要請される。これは天神に對する儀禮の缺如を示すもので、卜辭宗教の一特徵であるが、[157] 周代天神崇拜の確立とともに、雩祭が天神を對象としたことは勿論であろう。月令鄭注や呂氏春秋高誘注（仲夏紀）等が五帝をその對象とするのは、郊祭の上帝と差等せんがためである。穀梁傳定公元年には雩の對象を單に上公としている。月令や周禮司巫の鄭注が天子の雩の上帝と區別して諸侯のそれを上公とするのは、この穀梁說に本づくものであろうが、上公とは、鄭注によれば月令下文の句龍・后稷をも含む百辟卿士、卽ち人神である。しかし、**民に利益を齊した百辟卿士を對象として雩祀を行う**というのは、降雨が自然現象であることから見て甚だ不當で、恐らく農業の發展に伴う農耕儀禮の複雜化を示すものと見るべきであろうし、同時に天子の特權たる天の祭祀と差等せんとする禮觀念によるものと考えられる。また、月令本文に雩祭の前提行事として山川・百源に對する祈祀をいうが、卜辭には上述のほかに求雨の祭と考えられる「取」祭があって、その對象が岳・河―山川であることを思い合せると、かなり古い傳統を有する行事と見るべきであろう。[158]

つぎに、雩の時期については、それが本來旱魃に際しての行事である以上、不定期であるのが當然である。春秋に見える二十一條の大雩（月令孔疏引）はそれである。すなわち、旱雩を以て雩の本質的なものと考うべきである。しかるに、農耕社會における降雨の不可缺性から、また禮制の整備につれて定期化し、所謂る正雩が設けられるに到ったものと考えられるが、正雩の時期については、禮學者間に衆訟の的となっている。今これを概觀すると、まず雩期の明文としては月令の仲夏（夏正五月）と、左傳桓公五年の「龍見はれて雩す」[159]の文とがある。月令鄭注は正式の雩は夏正四月であるが、周の秋三月に旱すればまた雩禮を行う（旱雩）のであって、仲夏は誤りとする。杜預も鄭玄同樣、建巳の月（夏正四月）をとっている。服虔・王肅・春秋考異郵を始め、淸の桑蕙田・劉寶楠・宋翔鳳・黃以周など皆同じである。[160] これが第一說である。つぎに、月令仲夏五月説をとるものに潁容・金鶚がある。[161] これが第二說である。また、論衡明雩篇に「春二月雩し、秋八月亦雩す。春は穀雨を祈り、秋は穀實を祈る、當今の靈星は秋の雩なり云々」といって、二月とする第三說[162]があり、更に三月とする沈濤の第四說がある。[163]

これ等四說のうち、論衡說については既に宋翔鳳の駁論があり、孫詒讓も王充が漢の靈星の祭と關係させるのを非難しているが、[164] これ等によってその非を知ることができる。第四・一・二說がそれぞれ季春・孟夏・仲夏とするのは、結局「龍見はれて」の解釋の相違に過ぎない。孟夏說をとる劉寶楠は季春說の沈濤を駁して、龍見を三月としても固より宜しいが、三月には始めて見われるだけであるから、四月になって祭っても構わない、經文には龍見というのみ

で、始見とはいっていないと論ずる。[165] 金鶚が蒼龍七星中の角・亢は季春に既に東に見われるというのは即ちそれで、金氏は仲夏の南見によって五月説をとるのである。[166] とすれば、この三説は龍見を始見（東見）とするか（三月・四月）、中見（南見）と解するか（五月）の相違に違ぎない。左傳のばあい、龍見であって龍中（南見）ではないから、やはり東方始見説に従うべきであろう。三・四月何れかということに決め手はないが、龍見而雩が啓蟄而郊を承けていることから見れば、孟春に對する孟夏四月説を以て適切とすべきであろうし、金鶚が「郊禮重きが故に歳首孟月に、雩禮輕きが故に夏の仲月（五月）に在り」[167] というのは、いささか穿鑿に過ぎるものである。これを要するに、正雩の時期は左傳孟獻子の言に本づく限り、孟夏建巳の月、即ち夏正四月とするのが妥當で、西漢諸儒の説は信ずべきである。[168] 旱雩に到っては、鄭説の如く、周において秋三月中旱魃に應じて行われたことは、春秋の記事によって知られる。そして、鄭玄が多及び春・夏（正雩は別として）には旱に遭っても禱禮のみで、雩祭は行わなかったとするのは、春秋によるものであろうが、かくの如きはやはり封建禮制の等級觀念に本づくもので、古代社會の宗教事實にほど遠いものといわねばならぬ。正雩の時期が月令に仲夏となっているのは、一年を通して最も旱魃の酷しいことによるものであろう。この意味から、仲夏説にも取るべき理由があるが、龍始見の三・四月の頃に旱魃に對する豫防的措置として、早目に行うことも十分考え得ることである。かくて、左傳と月令との間に一月の差異は否定できないが、もともと不定期祭祀の定時化であれば、そしてまた文獻の成立過程を考慮に入れれば、これは寧ろ當然であろう。

以上を要するに、雩祭はその儀禮的特徴である巫の舞踊を原始義とするが、後に哀號の意味が附加されたものと考えられる。そして、これと別系統の人身・人骨の犧牲による祈雨儀禮が古代から行われていた。また、雩祭の對象はもと天神を對象としたものであろうが、後には山川百神に對しても行われるに到り、その時期も元來は旱魃に際して**随時に行われたのが、農耕儀禮の整備に伴い、**定時化して孟夏に行われるようになったものと考えられる。しかし、

不時の旱魃に應ずる雩祭は勿論廢止されることはなかった。文獻を中心とする古代中國における請雨儀禮の雩は、ほぼ以上のようなものがあったであろう。

六　攻・説

攻・説については、鄭注に「辭を以て之を責むるなり、……攻は其の鼓を鳴らすが如く然するなり」とし、説の例として董仲舒の日・月食を救うの辭を擧げ、攻とともに幣を用いるのみであることを指摘している。鄭玄が攻を鳴鼓と解するのは、前段に引いた春秋莊公二十五年夏の日食と同年秋の「大水あり、鼓して牲を社に門に用ふ」とあるのを指すのであるが、元來は日食の救祭であった禜が後に水・旱の救祭に轉じたのを以て見れば、水害にも變則的に鳴鼓の禮を行ったものと推定される。前引の如く、鄭玄は禜を公羊傳の日食禜社と解するし、攻・説も同じく日食行事と見ているから、日食儀禮には禜・攻・説の三禮を含むこととなる。周禮庶氏に「毒蠱を除くに、攻・説を以て之を襘す」とあり、翦氏にもほぼ同様のことが見えるが、これ等は禜・攻・説が實質的に同じであったことを示すものである。[169]

攻の本義については、鄭注に責と解している。論衡順鼓篇にも「攻とは責なり、之を責讓するなり」といっている。とすれば、伐鼓にも責讓の意味がなくてはならぬ。そこで、日食・大水の際の伐鼓の意義を改めて檢討する必要がある。まず、このことに關する記事を求めると、(1)春秋莊公二十五年の記事について、左傳はこれを「非常なり」として、「唯、正月の朔には、慝未だ作らず、日、之を食する有らば、是に於てか、幣を社に用ひ、鼓を朝に伐つ」といい、大水についても「亦非常なり」として、「凡そ天災には幣有りて牲なし、日・月の眚に非ざれば鼓せす」と述

べている。しかし、この天災有幣無牲説の従い難いのは既に指摘した。また、日・月の眚でなければ鼓せぬというのは、まことにその通りで、大水の伐鼓は他に例を見ないところであるが、日食と大水とは儀禮の形式は本來別であっても、災害を救うという目的は同じであるから、結局、同一化したものと考えられる。左傳が日・月の眚でない大水の伐鼓を非常とするのは、正にこの儀禮の同一化的傾向を反駁する儒家的理論である。公羊傳は伐鼓の意義を「陰を求むるの道なり」とし、朱絲縈社のことを述べている。すなわち、陰を抑えて陽を救う意にとるのである。[170] また、穀梁傳は「鼓するは禮なり、牲を用ふるは非禮なり。天子は日を救ふに五麾を置き、五兵・五鼓を陳ぶ、諸侯は三麾を置き、三鼓・三兵を陳ぶ。大夫は門を撃ち、士は柝を撃つ、其の陽を充すを言ふなり」としている。左氏が社の鼓を非禮とするのに對し、公羊・穀梁は非禮と認めていない。そして、伐鼓の解釋についても、公羊と穀梁とはほぼ見解を同じくするようである。禮記曾子問に「如し諸侯皆在りて日食せば、則ち天子に從ひて日を救ふに、各〻其の方色と其の兵とを以てす」とあるのは、穀梁説を裏づけるものといえよう。[171] (2)同じく莊公三十年經に九月、庚午朔の日食に鼓して牲を社に用いたとあり、(3)文公十五年經にも同様の文が見えて、左傳は天子の社の伐鼓を認め、諸侯は社には幣を用いるのみで、伐鼓は朝においてするものと見る。(1)では社幣と朝鼓とを正月の朔の日食のみに限定したが、ここでは限定しない。(4)昭公十七年經は日食の記事のみであるが、左傳に祝史が幣を請うたことに關する昭子と季平子との問答が見える。昭子の言は(3)に同じく、平子の説は(1)と同様である。春秋所見の日食記事はほぼ以上である。結局、伐鼓の意義・目的については、公羊・穀梁が求陰・充陽を説くのみ、左氏は何等の説明をも加えていない。ここにおいて、杜預は(1)に注して「救ひを上公に請ふなり、鼓を朝に伐つは、退いて自ら責め、以て陰の宜しく陽を侵すべからず、臣の宜しく君を掩ふべからざるを明かにする」ものと見、(4)において天子の社の伐鼓は群陰を責むるのであるが、社は諸侯より尊いが故に、諸侯は幣を用いて救いを請うのみで、敢てこれを責めないものとし、朝の伐鼓も(1)と同様、

退いて自ら責むるものと解している。そこで、杜預は伐鼓の意義は公・穀同様、責求としながらも、天子と諸侯との間に意義の相違を考え、後者における自己反責の意義を認めるものであって、全く儒教倫理觀に本づく不徹底な説明といわねばならぬ。

一方、日食伐鼓の一般的規定として、周禮鼓人に「日・月を救へば、則ち王の鼓するのを詔く」の語が、また伐鼓とは別に、庭氏に救日の弓、救月の矢が、それぞれ見える。鄭玄は鼓人に王が親ら鼓を撃つのは大異を聲らすものと注し、庭氏には日・月の食は陰陽相勝の變で、日食には大陰を射、月食には大陽を射ると注している。この庭氏注は、大祝注に辭を以て責むるというのと相通じ、前引の公・穀及び杜預説とも同意である。前掲諸書に救日・月をいい、荀子天論篇に「日・月食して之を救ふ」といい、白虎通災變篇にも「日食必ず之を救ふは何ぞ、陰、陽を侵すなり云々」と必ず「救」責の字面が用いられていることから見れば、公羊・穀梁など今文派の責陰・充陽説は單なる陰陽説の所産とのみ斷じ得ないのであって、戰國末から漢にかけての通見と見做し得るであろう。ただ、鼓人注の大異聲告の解は何に本づくか明かでないが、孫詒讓もいうように、[172] 責陰と全然別義とも考えられない。

今、日食儀禮を更に溯るに、卜辭の日食については、周知の如く董作賓や陳夢家などに考察があるが、[173] その讀解にはなお問題があり、今日のところ、確實な日食記事を見出し得ないのが實狀である。一歩を讓って日食を認めるとしても、伐鼓のことは見えない。[174] といっても、伐鼓の儀禮が春秋時代に起ったものとも考えられず、かなり古い傳統を有するものと見るべきであろうが、資料の求むべきものがない。ただ、その儀禮心理は類似の法則に本づく、所謂類感呪術と考えられる。[175] すなわち、地上における惡鬼の伐鼓による驅攘と類似的に日を食する惡魔を退散させんとするもので、同様の事例は未開社會に見出し得るが、[176] 日食の惡鬼を掃除するという限り、消極的目的しか有しないから、更に積極的効果を齎す必要がある。その具體的な手段が朱絲縈社である。朱絲は日光を象徴するもので、[177] これを社に

禜（めぐ）らすのは、卽ち闇黑の社を照明するのであるが、これが同時に日の闇黑を救って、再び照明に導く原動力となる。所謂る類似は類似を生む原理である。かく考えると、伐鼓と禜社とは本質的に異るものではなく、同一原理に本づき互いに表裏をなす二儀禮であって、その目的觀に消極と積極との差異あるに過ぎない。公羊傳に伐鼓と禜社とを同時に敍する理由が、これによって肯かれよう。[178]そして、かかる原始心理が陰陽思想の影響を受けて、責陰・充陽なる形態をとるに到ったに過ぎない。すなわち、原始儀禮の心理根據についての後起哲學思想による說明で、そこに宗教思想の發展が窺われる。[179]

日食における伐鼓・禜社の原理をかく見ると、攻と禜とが同義に用いられる理由も明白となろう。禜が日食から水旱の祭に轉ずるのは、攻（伐鼓）が大水に行われるのと全く同軌で、前にも述べた一種の儀禮轉化である。なお、禜・攻が社において行われる理由について一言すると、天子の鼓を社、諸侯のそれを朝と區別する左傳說は、勿論封建禮制に屬するが、社を衆陰の主とする白虎通の解の如きも、固より陰陽說による後起の說明である。さらに、重澤俊郞・藤枝了英二氏は集團員がその保護神たる社の力能によってその危機を脫せんがため、鼓によってその力能の增大を圖らんとするものと見る。社の集團性を以てその本質と見る兩氏の立場からは當然の見解かも知れないが、この本質論には遽かに贊成できない。[180]しかし、一般的な祭祀が社において行われたことは—そしてこの意味から、社は集合場所でもあったであろうが—容易に想像できる。したがって、日食行事の如きも、その樞要性から見て社において行われたのは當然であろう。かく見ると、日食行事のみを特に社の特殊性に歸する必然性は考えられない。しからば、何故にまた儀禮の執行所たる廟に告げないかというのに、蓋し自然現象なるによるものと思われるが、たとえば小宗伯にも天地の大烖に際して、社稷・宗廟に類祭することが見えているから、必ずしも社稷のみに限らなかったと見得るであろう。[181]また、周禮では前引の鼓人・庭氏・大僕、禮記では曾子問の如く、日・月食が並言され、左傳でも(1)の

如く「日・月の眚」とある。左氏會箋はこのばあいの月は帶言であって、月が日を侵すをいうのではないとするが、周禮などでも日・月食とあるから、會箋說には從い難い。[182]春秋に何故月食を記さぬかについては、大僕賈疏は日食が陰（臣）の陽（君）を侵す非常のことであるのに對して、月食は陽の陰を侵すに過ぎぬと見るが、これは全く陰陽說に本づく說明で、事實の眞相を傳えるものとも考えられない。[183]思うに、月食記事のない理由としては、(1)日食に比して日常生活への影響が少いこと、(2)日食に比して頻度が高いこと、(3)夜間であるため觀測の機會に乏しいこと、等が考えられる。かくて、實質的には月食に際して鼓を用いることは甚だ少かったであろう。[184]

以上、攻の伐鼓について考察したが、つぎに說に關しては、既引の如く、鄭注には辭を以て責むる董氏の日食祝辭のようなものとする。卜辭の「兌」をこの說に充てる陳夢家は僅かに二例—嚴密には一例のみ—を援くだけで、[185]確實とはいえない。孫詒讓はこれを最も殺禮であるとして、淮南子泰族訓の「雩兌（說）して雨を請ふ」によって、請雨にも說あるものとする。[186]董氏の祝辭や淮南子は何れも漢初のものであるから、果して周禮の說に該當するか、疑問である。寧ろ、許珩が擧げる尙書金縢所見の周公旦の祝辭[187]が、それに近いであろう。

周禮大祝の六祈や雩について、その告祭的意義を考察したが、文獻に見える祈禱儀禮としては、なお宜・禳・招梗などがある。よって、つぎに纏めて考證しておく。

七　宜

大祝に「大師には社に宜し、祖に造す云々」とあり、更に「大會同には廟に造し、社に宜す」とある。禮記王制にもほぼ同樣の文が見えるから、宜もまた造と同じく祈祭であることが判る、爾雅釋天には「大事を起し、大衆を動か

すに、必ず先づ社に事ありて後に出づ、之を宜と謂ふ」とあるから、宜は出軍の社祭である。孫詒讓は師祭もまた六祈中にあることを指摘している。[188]そして、社の宜祭と廟の造祭とが對言されているから、祭の內容は異っても、その目的は同じである。

さて、宜の本義については、爾雅孫炎注に「宜とは祐あらしめらるるを求むるなり」[189]といい、詩緜の孔疏も「兵凶に、戰危くして負敗あらんことを慮り、之を祭りて以て其の福宜を求むる」と說いている。これ等によれば、宜とは戰に際して福祐便宜を求める意である。說文は宜を安んずる所として宀・多・一の合成文字と見るが、卜辭・金文に徵すれば、（藏一六・三）（前七・一七・四）（戩四六・四）（般甗）（俎子鼎）等に作り、肉を且上に置いた形象で、宜・俎もと一字であることは、容庚の指摘する通りである。[190]肉を且几の上に安置するところから、說文の「安んずる所なり」の解が生じたのである。左傳閔公二年に梁餘子養の言として「師を帥ゐる者は命を廟に受け、脤を社に受く」の語が見える。脤は祳の俗字で、祳は、說文に社肉で蜃に盛るから祳というとして、春秋定公十四年の「石尙來りて祳を歸（おく）る」を引いている。左傳は單に祳を社に受くというのみであるが、これは恐らく宜祭の肉と考えられる。詩緜の鄭箋に、春秋傳の「蜃は宜社の肉なり」[191]を引くのはその意である。

卜辭の宜は陳夢家も指摘する如く、[192]祭名と用牲とに分れるが、祭名のばあいは「宜于某地」の形式をとり、また用牲としては、牛のほかに羌族を用いるのを特色とする。この某地が單なる宜祭執行の場所であるか、宜祭の對象卽ち某地の地神を對象とするかは問題であろうが、

丙辰卜冎貞、其宜于妣辛、一牛　後上一九・一五

宜于中子、[193]叀羊　粹四〇九

等の辭例が人物を對象とすることはいうまでもない。明瞭に社を對象とする宜祭の例は—用牲の例は別として[194]—未だ

檢出し得ないが、一二の祖神の例のほかは、悉くが特定の地域を對象とすることから、文獻社祭の宜との聯關を偲ぶに十分である。

八　禳　附招梗

周禮女祝に「時を以て招梗・禬・禳するの事を掌り、以て疾殃を除く」とあるから、禳もまた禬と同じく除惡の祭であることが判る。鄭注には「變異を卻（しりぞ）くるを禳と曰ふ、禳とは攘なり、四禮のうち唯禳のみ、其の遺象、今存す」といっている。鄭注は禳を祭名とは明言していないが、儀禮聘禮記注では道路の不祥を禳う祭名としている。禬と並言されるところを以て見れば當然であろう。[195]

さて、禳の原義については、鄭玄が同音の攘を以て解するのが通訓となっているが、またそれとほぼ同義の卻・除あるいは謝とも讀まれる。[196]これ等一連の意義の根本義を檢討すると、まず說文には褱を磔禳として厲殃を祀り除くとして（段校に依る）、示・褱の形聲文字と見る。磔禳の語は月令季春及び大宗伯、䟽辛の鄭注などに見え、かつて觸れたこともあるが、[197]月令鄭注には「牲を磔（はりつけ）して以て四方の神を攘（はら）ふ、……其の災を除き止むる所以なり」といっている。すなわち、磔牲の磔は披磔の意で、犧牲の胸を披磔してこれを四方の門に懸け、惡神を攘除するのである。しかし、大宗伯鄭衆注や爾雅釋天では當時の磔狗の例を擧げて止風の祭とするから、漢・晉間には風除（よ）けの祭祀となっていたことが判る。[198]ところで、說文は褱を單に聲符としているが、詩牆有茨の毛傳には襄を除と訓ずるから、[199]また義符とも見るべきである。王筠は禳の除の義を襄の借義としているが、[200]以上の意味から卓見といえよう。しからば、襄の本義は何か。順序として說文を見ると、漢令として衣を解いて耕す意で、衣と㲋との形聲とし、古文のを擧げている。[201]しかし、

この解字が果して原義であるか問題で、徐灝や孔廣居などはこれを斥けている。[202] 思うに、襄は衣と㐮との會意文字であるが、また朱駿聲も指摘する如く、㐮と通假する。[203] そこで、㐮を檢討すると、説文には亂と解し、爻・工・交・吅の會意、窒㐮の意で襄と讀む一説を擧げ、籒文の[illegible]を擧げる。しかし、この會意から何故亂の意が生ずるか、明かでない。林義光は除の義が[illegible]の本義で、金文では[illegible]・[illegible]に作るが、[illegible]は[illegible]の變形で人が二口を戴く叫囂の象、そして土の上にあって、攴は手に物を持って驅除する形であるが、これを省いて[illegible]にも作り、煩擾の者は攘除すべきであるから、引用して煩擾の意ともなり、また退却させるべきことから、退却の義となると説いている。[204] その解字は詳細を極むるに拘らず、如何にも附會の感が深い。王國維・丁佛言・强運開などの示す如く、[205] この字は林氏の擧げるほか、[illegible]（毛公鼎）[illegible]（克鼎）[illegible]（不嬰段）[illegible]（大人盤）等と一連の字で、吳大澂・王國維は克と釋するが、[206] 吳式芬・劉心源・孫詒讓などは襄とする。[207] 郭沫若は劉説を是とし、説文の㐮・[illegible]との關係に及び、銘文におけるその意義の同じからざることを明かにしている。[208] しかし、何故に襄とすべきについては何等説明を加えていない。

ここで臆説を提出するなら、この字形の上の二口は口ではなくて兩目を示し、頭から身體にかけて被る頭蒙の象形で、起源的には䀠・冒[209]などと同意義ではないか。この頭蒙を彼って惡鬼を攘うのであるから、「攘」字は正にその意味を示している。したがって、爾雅釋言にいうように、除こそこの字の本義である。惡鬼を攘う周禮方相氏は相・襄の互通[210]よりいえば方襄氏であろう。郭氏のいうような贊讓の意はその轉義である。かかる頭蒙の起源は假面であるが、[211] 惡鬼攘除から除の解が生じたのであり、説文解衣の義も桂馥に從って除衣と見れば[212]了承できるであろう。そして、除から盜の義[213]が生じ、さらに因（皐陶謨馬融注）・成（左傳定公十五年杜注）・篤（爾雅釋言）・上（堯典僞孔傳）・反（詩大東毛傳、襄字段注）等の諸義が引申する。襄の原義を以上の如くに解すれば、禳が厲殃除去の祭となるのは、蓋し當然であろう。[214]

(附) 招・梗

禬禳に聯關して、招・梗に言及しなければならぬ。周禮女祝に「時を以て招・梗・禬・禳する事を掌り、以て疾殃を除く」とあるから、招・梗も禬・禳と同じ儀禮でなければならぬ。ただ、經・傳にその祭名なることをいわぬから、正式の告祭ではなかったかも知れないが、これに準ずるものと見てさし支えないであろう。[215] 鄭興は招・梗を併せ解して梗を亢と讀み「善を招き、惡を亢いで之を去る」ことと解している。すなわち、招は福善について、梗は禍惡について、いったものと見る。

さらに、招は周禮男巫に招弭の語が見えるが、鄭注に招福と解している。これは固より誤りではないが、惠士奇が「招とは旁招なり、招くに茅を以てす、福祥、之を引いて來らしむるを謂ふ[216]」という如く、男巫の行う旁招と見るべきである。ただ、男巫においては望祀となっているが、女祝にあっては必ずしもそうではあるまい。一般に茅を用いる招福儀禮と見れば足りるであろう。茅、特に白茅が祓禳と、この觀念に本づく縮酒とに用いられたことは、加藤常賢氏の指摘の如く、文獻に徵して明かであるが、このことについては既に考察したので、ここでは省略する。[217]

つぎに、梗については三説がある。(1)鄭興の亢の解には丁晏もこれに從い、更・亢の聲近きを指摘して、莊子の庚桑楚を史記莊周傳に亢桑子に、列子に亢倉子に作ること、後漢書樊宏傳の封族忠庚父は亢父であること、抗をまた梗に作ることを證としている。[218] 朱駿聲が抗を梗の假借とするのも、[219] また同説である。(2)前説と根本的に異るわけではないが、亢を左傳宣公十三年杜注が禦と解する如く、女祝鄭注は惡の未だ至らざるを禦ぐ意とする。段玉裁・孫詒讓なども同樣である。[220] (3)梗を更と讀む杜子春説がある。更とは卽ち更始の意で、風俗通祀典篇に歲終更始の義とし、續漢書禮儀志に氣相更ると解するのがそれである。[221]

以上の三説は各據るところがあるが、何れも假借の字を以て說くものである。説文には梗を朿のある山枌楡という植物の名とし、木・更の形聲と見る。段注に引申して、凡て柯莖骾刺の稱としているから、刺を有する植物の義から轉じて亢あるいは禦の義となり、更に更始の義に轉じたものと思われる。方言にも草木の人を刺すものとしている。更に從う骾を、説文に骨が咽にかかる意としているのも同義である。骾はまた鯁にも作る。骨骾の臣を骨鯁に作るのはそれである。[222] とすれば、梗が祓禳の義に用いられるのは、その刺を有して觸れられぬ樹木の名からの轉義であろうが、風俗通祀典篇の桃梗の如く、桃を以て梗とする習俗が存したことからいって、溯源的には梗なる樹木の荊棘が惡鬼を祓うに最も恰好のものであったと考えられる。それが漢代に到って、桃がこれに類するところから、代用するに到ったものであろう。梗の如上の義から、亢・禦あるいは塞（管子四時篇注）・直（爾雅釋詁）・病（詩桑柔毛傳）・猛（方言二）・强（廣雅釋詁四）等の義が引申したのである。かくて、前揭三義は何れも人を刺す樹木の本義からの引申、または轉義と見るべきである。

註

1　赤松智城氏『輓近宗教學說研究』二八六―三〇九頁。

2　丁福保『說文解字詁林』の「案語」に慧琳の『一切經音義』によって、求福也、祭也とすべしとするが、蔡邕の『月令問答』に祈者求之祭也というによれば、求福と祭とを別言と見るべきでないであろう。王筠の『說文句讀』には求福之祭に作るべきことを指摘しているが、これは廣義の告祭と見たもので、蓋し適言である。慧琳の『音義』は恐らく求福之祭也の譌誤であろう。「之」「也」は字形相似るからである。

3　郝氏『爾雅義疏』「釋詁」上、三六葉。

4　郝氏、仝上書、仝條に、……叫・告義近、孫注蓋兼釋詁・釋言而爲訓也といい、「釋言」では更に、叫者說文云、嘷也、詩

北山傳、叫號呼召也、叫與訆通、又與嘂通、說文嘂・叫並云、大呼也、……叫・告義同、……大祝注、祈嘷也、嘷卽叫と述べている。各本、嘷に作るが、篆文によって噭に作るべきである。

5　朱珔の『說文假借義證』「祈」字下に、周禮肆師及其祈珥注、故書祈爲幾、杜子春讀幾當爲祈、是以幾爲祈之假借、後鄭云、祈當爲進禨之禨、則又以祈爲禨之假借矣というのがそれである。『廣雅』「釋天」に禨が見えて祭也といっているが、また幾に作る。王念孫の『疏證』に、淮南傳曰、吳人鬼、越人幾、今淮南子人間訓作荊人鬼、越人禨、高誘注云、禨祥也、禨之言祈也といっている。以て祈・禨の通假を知るべきである。

6　王氏『戩壽堂殷虛文字』「考釋」七三葉。唐蘭もまた王氏を是とし、㫃に从う斵聲の字で、これまで旂・單の會意とするのを誤りとし、說文が蘄を靳聲としながら「靳」字の見ないのを遺落と考えている（『古文字學導論』「下編」二九葉）。しかし、契文や下引の金文の形象から見て、單は聲符とすべきではないであろう。

7　容庚『金文編』第七、三葉及び第一、五葉には數多の例を示している。ここでは印刷の制約を顧慮し、一二を示すに止めた。なお、容庚は旂を旂・單の會意とし、孫海波（『古文聲系』「諄部」一葉）は旂を㫃（旗）・斤の形象、旂はその孳乳字で旂・單の會意にして旂亦聲と見る。しかし、單はつぎに述べる如く旌竿の增繁とすべきであろう。

8　孫氏、仝上書全部、仝葉引。

9　林氏『文源』「旂」字條下（卷一、二五葉）。

10　丁氏『說文闕義箋』七葉。

11　鈕樹玉『說文解字校錄』卷一、四葉。

12　朱氏『說文通訓定聲』「孚部」「禱」字下。

13　朱氏、仝上書「屯部」「靳」字下。

14　孔廣居は說文の艸也の解を誤りとし、金文「旂」の譌體であることを述べて、愚意、蘄乃斳省聲、許注誤也、又案、莊子予

惡知夫死者不悔其始之蘄生乎、史記始皇本紀、蘄年宮、皆以蘄爲旂、此葢因旂・蘄形相似、傳寫者誤耳云々（『說文疑々』「祈」字下）といっているが、このほかに『莊子』「養生主」の不蘄畜于樊中や『荀子』「儒效」篇の跨天下而無蘄などは皆その例であって、郭象・楊倞の各注に求と解している。

15 祈と類義の字に禱がある。禱は『說文』に禮吉也としているが、禮告也とすべしとの說があり、說文學者間に紛々たる議論がある。『爾雅』「釋詁」には告と解し、また福とも訓じている。吉字說をとる承培元（『廣潛研堂說文答問疏證』）等は告也の禱を以て祰の誤りとし、福也の解と照應させんとする。邵晉涵（『爾雅正義』）は禮告也とする徐鍇本に從い、郝懿行（『爾雅義疏』）も同樣である。陸堯春（「辨爾雅禱告也之誤」『說文詁林』引）は禱に告の訓の生ずる根據なきことを說くが、王元穉（「禱禮告解」『說文詁林』「補遺」引）も指摘する如く、『說文』「示部」には「告」義の字が多いのであって、陸氏の見解は必ずしも正確とはいえない。思うに、禱・祈音相近いことから考えて、禱の告の義は祈の假借と見られないか。『爾雅』に禱告也の解の存するのも怪むに足りないであろうし、また『說文』の禮吉也は『爾雅』の福也の一解を示したものとすれば、必ずしも告也に改むるを要しないであろう。祥福を祈告するのであるから二義無關係でなく、禱に告・福の二解の存する所以でもあろう。

16 この「必」字は孫詒讓（『周禮正義』卷四九、五五葉）の注意する如く、鄭玄の增すところである。

17 朱彬（『禮記訓纂』卷七、三一四葉）もこの皇・能氏と同說である。

18 孫氏、前揭書仝卷、五五―六葉。なお、兪樾の『禮記漢讀考』には鄭氏改字の根據を孫氏と同樣に見ているが、制幣丈八尺の本づくところを、天子巡狩禮（『周禮』「內宰」注引）としている。

19 孫氏、前揭書仝卷、九葉。

20 ただし、校人の黃駒は嚴密には正式の犧牲とは見難い。また、『尙書』「金滕」に、周公立焉、植璧秉珪、乃告大王・王季・文王とあり、牲をいわないが、これは正式の告祭に非ざるものとも見得るであろう。

21 禜社は、また營社あるいは禜祀に作るが、三字通借する。なお、禜の本義については別に告祭の個別的檢討において考察している。

22 「大祝」賈疏には鄭注の類・造・禬・禜、皆牲有りとするのを敷衍して、禜の用牲により類・造の用牲を、更に四者の用牲をいうとするが、別に考察する如く、類・造は他の四告祭と若干性格を異にするから、これを同列に論ずるのは妥當でない。

23 孫氏は、鄭玄が朱絲禜社を示すのは、日月・星辰・山川のほかにまた社稷の禜あるをいうものとする（前揭書仝卷、七葉）。

24 黃氏、群祀禮通故（『禮書通故』）二、九葉。孫詒讓もこれに從う（前揭書仝卷、五葉）。

25 鄭玄はなお、「鬯人」の禜門用瓢齎の注に前引『春秋』莊公二五年の秋大水、鼓用牲于門を引用している。孫詒讓はこれを水旱には國門において禜することを引證したものとする（前揭書卷三七、四三葉）が、大祝では禜門用牲の證と見る（仝上書卷四九、九葉）。平心に見て、孫氏の後說は無理であろう。

26 金氏「禜祭考」『求古錄禮說』卷六、二七葉。

27 南海諸島において日月食の原因となる怒れる神を牲を具えて追拂う如き（E. B. Tylor : Primitire Culture, 3 rd ed., vol. I, p. 330）、このばあい、參考となるであろう。なお、日食伐鼓の理由が一般未開社會に通例な太陽を呑む惡鬼の追放にあることについては後に考察する。

28 儀禮現象としては、禜と雩とは目的を異にする。しかし、何れも天災の祓禳による常態への復歸を祈求するのは同じである。祭に雩・禜を連言するのがそれである。金鶚は二者を比較して、雩祭天帝、而禜祭日月・星辰、雩亦祭地、而禜祭社稷・山川、禜分擧于春秋、而雩特行于仲夏、是雩大而禜小也（前揭書仝卷、二六葉）といっている。雩が必ずしも仲夏の行事でないことはまた後に考察する通りであるが、對象からいって、禜より大と見得るであろう。

29 錢氏『潛研堂文集』卷八、一二葉。孫詒讓もこれに從う（前揭書卷四九、九集）。

30 「校人」の飾黃駒の如きその一例である。

31 卜辭の告祭としては頻見の𠦪を始め、告・㞢・禱・祝・先・兄・命などを擧げ得るが、凡て別稿「卜辭祭祀の研究」（未刊）において考察している。

32 鄭衆は類とともに軍社の宜に說き及んでいる。「大祝」下文の大師・大會同に宜・造が見えることから考えても、宜は祈祭中に加えられるべきである。

33 孫氏『周禮正義』卷四九、三葉。孫氏はなお、祈祭の性格について、祈禱必特爲祝辭、與常祭不同、故此官職之といっている。

34 「禮器」孔疏引『鄭志』。また、同疏引『發公羊墨守』には更に『儀禮』「少牢禮」を引き、尸嘏主人曰、皇尸命工祝、承致多福無疆于女孝孫、……若此、祭祀、內盡己心、外亦有祈福之義也といっている。これは『鄭志』の說を一步進めたものと見られるが、「禮器」注と更に矛盾するものである。このことについて、皮錫瑞が、其說又不但見儀禮、詩楚茨諸章、亦屢言、以介景福、勿替引之、正與儀禮相符、是知、祭祀不祈、未可泥、看孝子自當專一其志、祝史自有受福之文、固兩不相妨者也（『鄭志疏證』卷六、一五葉『師伏堂叢書』本）というのは妥當である。

35 たとえば、先王其嚴在上、𥸨々數々、降余多福（宗周鐘）や、先王、其嚴在帝左右、……降福無疆（猶鐘）の如き、それである。これ等は祖神が下民の祭祀に酬いて、福を降すことを意味するから、結局、祭祀の祈福を裏書きするものである。

36 孫氏、前揭書仝卷、四葉。

37 孫詒讓も、據大祝注、類亦用牲、蓋依放祭社稷・宗廟之正禮、而略殺、亦取象類正祭之義、故謂之類（『周禮正義』卷三六、五二葉）と敷衍している。

38 席世昌の『讀說文記』に他祭の正祭でないものも類と稱しているのは、卽ちそれである。

39 『國語』「楚語」に先主の日祭・月享・時類・歲祀の語が見える。その韋昭注に以事類曰類、……時類於二祧というのも同義である。董增齡も、宗廟亦可言類、不嫌與巡狩之類・攝位之類・行師之類・戰勝之類同名也（『國語正義』卷一八、九葉）

と敷衍している。ただ、この日祭・月享說の信じ難いことは既に先人の指摘する通りである（金鶚「日祭月祀辨」『求古錄禮說』「補遺」、參照）。これを認めるとしても、時類は定時の祭祀であるから、告祭に包含するわけにはゆかない。

40 郭沫若、庚寅貞、王𠦪于冏𠂤且乙の𠦪を類祭と見ている（『殷契粹編』「考釋」三七葉）が、これだけでは遽かに信じ難い。

41 陳氏『五經異義疏證』卷一、一二葉『經解』本。

42 本書「文獻所見の祀天儀禮序說」（上）に詳說。

43 孫氏、前揭書卷三七、二二葉。

44 同じく天神の類祭に「小宗伯」の四類がある。鄭衆はこれを三皇・五帝・九皇・六四民とし、鄭玄は日月・星辰と見る。これ等の說を繞って紛々たる議論があるが、要するに、四望とともに定時の祭であって、告祭ではない。したがって、これに關する考察は別稿に讓る。なお、漢代における天の類祭と見るべきものに、『春秋繁露』「郊祀」篇の、天子每將興師、必先郊祭以告天、乃敢征伐、行子道也がある。類の語は見えないが、內容において同禮であろう。

45 錢大昭（王筠『說文句讀』引）及び桂馥（『說文解字義證』）の分類を參照した。

46 錢大昭は「肆師」のこの文を戰勝に入れるが、根據がない。桂馥は祈禱に入れ、「大祝」の二類をそれぞれ祈禱・行師に入れるが、孫氏も指摘する（前揭書仝卷、二〇葉）如く、「肆師」は師祭に屬入すべきである。また、「大祝」の前文は鄭衆注に從って師祭と解し、「肆師」下文、大師の類と聯關すべきもので、孫氏もこのことを指摘している（前揭書卷四九、五三葉）。「大祝」の大會同に類が見えないのは、卽ちその證といえよう。

47 『司馬法』のこの文には直接「類」字は見えぬが、44引の『春秋繁露』と同樣、實質的には類祭と見るべきである。

48 張晏は「征する國を以て事類もて天に告ぐるなり」と注している。なお、「肆師」の類・造について、賈疏は、上經用牲于社宗、據在軍、下云、師不功、據敗退後、卽此經據剋勝後事、告天及社之事といっている。これは鄭注に『尙書大傳』の牧野のことを引くに本づくものであろうが、孫氏もいう（前揭書卷三七、二〇葉）如く、經文に克勝のことは見えないから、戰

前・戰後の禱祈・告祠を通稱せるものと解すべきである。

49 許珩は、古人制祭之名、或因其事而命之、或因其禮而命之、有兼用者、有專用者、如類者、同類也、巡狩・出師、一昭其同、一討其不同、故皆曰類（『周禮注疏獻疑』卷四、一三葉）といって、同類の意に見ているが、類の一面を述べたものではあっても、その本質を穿ったものとはいえぬ。

50 孫詒讓はこの靁を雷とすべしといっている（前揭書卷四八、二葉）。『說文』も靁・雷を二字としているが、繁簡の差に過ぎぬ。

51 邵氏『爾雅正義』卷一七、一〇葉『經解』本。郝懿行も靁・類の通假を述べている（『爾雅義疏』下之四、一四葉）。

52 朱氏『說文通訓定聲』「履部」「誄」字條下。

53 朱珔は『論語』の誄を讄に作るべしとする（『說文假借義證』）が、これは段注によるものであり、誄・讄の分義よりいえば、そうであるとしても、本來同字であることからいえば、必ずしも改字の必要はないであろう。

54 朱軾が、類見者、彷彿諸侯之禮而見也、……劉氏曰、類當爲誄、謂請誄而謚之也、此解較直截（抗世駿『續禮記集說』卷九、二四葉引）といっているのは極めて妥當である。

55 段注に讄・累の雙聲を指摘しているが、累聲の字には重累の義が存する。

56 「大祝」鄭衆注に讄を說明して、謂積累生時德行、以賜之命、主爲其辭也というのもそれであるが、これはまた同時に讄・誄の同義を示すものである。

57 許珩は49所引に續いて、類之言、類也、疵也、天地之戾、如國有疵、故于此時、宗廟・社稷、獨謂之類也、若爾疋、事以爲師祭、用之巡守、猶可通用之、宗廟・社稷、則不可通矣といっているが、類の疵の義は行師・戰勝などのばあいにおいては、あるいは通用するかも知れないが、巡狩・攝位などには適用し難いから、これを本義とするわけにはゆかない。

58 「肆師」賈疏は鄭注を敷衍して、若依國四郊、則自有尋常兆域、今戰訖而祭、故須新爲壇兆云々といい、郊を四郊迎氣と解して、別に壇兆を設けることを述べているが、これは注の造を就とする說、したがって爲兆の語に拘泥し過ぎている。

59 孫氏、前揭書卷三七、二二葉。

60 王氏『尙書後案』卷一、一三葉。

61 江氏『尙書集注音疏』卷一、三〇葉（『經解』本）に、『周禮』「大司樂」の多至圜丘の祭から推して、堯の時の圜丘正祭もまた多至であるから、翌建丑の月において攝位の告祭を行ったものと見ている。

62 孫氏『周禮正義』卷三七、二一葉。

63 孔疏にはこの至父祖之廟について、更に出歷至七廟とし、『白虎通』及び皇侃の說によって、造乎禰は造乎祖の意と見るが、孫詒讓もいう（前揭書卷四九、五葉）如く、祖・禰通稱と解すべきであろう。

64 段氏『周禮漢讀考』卷三、三四葉『經解』本。

65 孫氏、前揭書同卷、五五葉。ただし、孫氏が造を就と解する點は、以下に述べる如く本義と見るを得ない。

66 惠氏『禮說』卷一、二一葉『經解』本。

67 徐養源が、此訓竈爲造作之造、與子春之說、義雖異、而音則相近（『周官故書考』卷二、一二葉『續經解』本）といっているのは、卽ちそれである。

68 孫詒讓は62引に肆師の造を帶言と見るほか、大祝大會同の造于廟も「就いて祭る」義と解する（前揭書仝卷、仝葉）。

69 段氏、前揭書仝卷、仝葉。

70 王氏『說文句讀』卷一、六葉。朱駿聲『說文通訓定聲』「孚部」「造」字條下。朱珔『說文假借義證』卷四、一〇葉。

71 容庚『金文編』第二、二〇葉（增訂本）。

72 林義光は舟・告を同音の聲符と見ている（『文源』卷一二、三葉）。これは造の七到切との音關係を思わせるものであるが、舟には從わぬものがある以上、舟を聲符と見るのは無理であろう。

73 朱氏『說文通訓定聲』「造」字條下引。ただし、今本釋文には、密適、本作造、七到反とあり、任大椿の『攷異』にも「告」字に觸れていない。しかし、朱氏所見本は本文引の如くであったものと考えられる。

74 許氏『周禮注疏獻疑』卷四、一四葉。

75 陳夢家も卜辭・金文の告祭が說文の祰であり、周以後の典籍に告あるいは造と稱することを指摘している（「古文字中之商周祭祀」『燕京學報』第二〇期、一五三頁）。また、饒宗頤も同樣である（『殷代貞卜人物通考』一五七頁）。周知の如く、卜辭には告祭の用例が夥しいが、その用例は外敵の侵入や征伐・疾病・禍難などを祖神に告げて、その平安を祈求するばあいが多い。詳細は別稿「卜辭祭祀考」（未刊）に詳說。

76 本論文序說、參照。

77 孫氏『周禮正義』卷四九、七葉。

78 金氏「禜祭考」『求古錄禮說』卷六、二四葉。

79 『藝文類聚』三八「禮部」引『說文』。沈濤の『說文古本考』にこれを以て古本とし、前引『周禮』鄭注によって禬を除惡の義とし、『初學記』一三「禮部」引『說文』が、會福之祭曰禬とするのを後人の今本による改竄とするのは、上述の見地から定見といえよう。朱駿聲も今本說文の解について、聲は是なるも訓は非としている（『說文通訓定聲』「泰部」「禬」字條下）。

80 桂氏『說文解字義證』卷一、三四葉。

81 金氏、仝上、前揭書仝卷、仝葉。

82 『左傳』昭公元年に、趙孟適南陽、將會孟子餘の語が見える。杜注には往會祭之也といっているが、『左氏會箋』には、會猶云禬也、非祭名、合祭先祖于孟子餘之廟、故曰會と說明している。また、錢坫の『說文斠銓』にも、この會を禬と解し、『說文』の會福祭說に從っているが、ともに禬の本義を知らざるものというべきである。

83 王氏說とともに、劉氏「說文師說別錄」（『文字音韻學論叢』九八頁）。

84 楊氏「說禬」『積微居小學金石論叢』卷二、四葉。

85 孫氏、前揭書卷一四、三一葉。

86 呂飛鵬が、蓋除去災變、卽所以會福也、許與鄭義、實相成（『周禮補注』卷三、六四葉）といっているのがそれであるが、この前半は前引の金鶚說と全く同じである。

87 許氏『周禮注疏獻疑』卷四、一四葉。

88 卜辭に「𠙵」字が見え、庚辰卜𠙵貞、𠙵母庚　前一・二九・三　貞勿𠙵河　藏九四・四（粹五〇・京津六〇三）勿𠙵且辛　六錄東四〇　貞王𠙵父乙　乙二四一九＋二四一八　等の用例が見える。孫詒讓は舌の變體とし（『契文學例』下、一二葉）、丁山は䆋と見る（『說文闕義箋』五〇葉）。また余永梁は舌とし（「殷虛文字續考」『國學論叢』第一卷第四號、二頁）、葉玉森は者—諸と解する（『殷虛書契前編集釋』卷一、九九葉）。吳其昌は余氏に從うが、說文話の本字で歠、卽ち鬼神に酒醴を捧げてその來歆を祈る義と見る（「殷虛書契解詁」六續、七五〇—一頁）。于省吾も余氏の「舌」字說を是とするが、吳氏の「䛡」字說を斥け、その祭祀は明かでないが、あるいは經・傳の禪祭の義かとしている（『殷契駢枝』續編、一七葉）。さらに、饒宗頤は上記の辭例を檢討して祭祀のばあいは舌卽ち䛡祭で禬に通ずるとする（『巴黎所見甲骨錄』「考釋」三二葉、『殷代貞卜人物通考』一五八頁同じ）。思うに、舌とするのはほぼ確實であり、そして告が祰であることからいって、饒氏の䛡祭說は確實と思われる。ただ、卜辭の禳災の場合は、告疾于且乙、告𠙵方于且乙の如き形式を取るものが多いので、𠙵母庚の如く、祖神を直接目的格とするばあい、果して禬と同樣の禳災であるか、なお問題であろう。

89 鄭去の改字のついては異論がある。方慤は宗を㝷と解し、祭祀には其の㝷を用いないものはないとし、秦蕙田も方氏說を取って折衷說を出している（方氏說とともに『五禮通考』卷三五、二葉）。方氏の「宗」字の解は固より通訓であるが、祭星の場所のみを幽宗・雩宗とする必然性が明かでない。秦氏の折衷論も改經を非とする固陋の見に出るものである。なお、惠士奇は幽禜を『詩』「緜衣」に見える靈星とする（『禮說』卷三、一九葉『經解』本）が確證はない。

90 孫詒讓『周禮正義』巻四九、七葉。

91 金氏「禜祭考」『求古錄禮說』巻六、二四葉。

92 「大祝」鄭注引『左傳』の日月・星辰之神云々と山川之神云々とはその順序を逆にする。賈疏にその理由を辨じて、鄭玄の見た『春秋』は日月が先で、賈・服二氏の傳と異るとするが、賈逵の弟子の許愼も後引の如く、說文に日月を先におくから、賈疏說必ずしも從い難く、寧ろ王筠（『說文句讀』）に從って、今本『左傳』の誤倒とすべきであろう。

93 鄭注に、天烖、疫癘・水旱也といっているから、正に禜を包含するものと見るべきであろう。

94 金氏、仝上、前掲書仝卷、二五葉。金氏はまた漢儒の左傳に泥んで社稷に及ばぬのを闕略としている。なお、金氏は禜祭のうち、日月・星辰よりも山川が多いとし、「楚語」に、諸侯祀天地三辰及其土之山川とあり、韋注に「これは二王の後であって、それ以外の諸侯は分野星とその山川とを祭るのみ」とするのを根據として、日月・星辰に禜するのは天子のみで、天子に非ざれば山川に禜するのみであり、そして「黨正」によれば、禜祭は大夫に及ぶことが分る、それ故、山川の禜は日月・星辰のそれより多いと論じている。しかしながら、『左傳』には山川の禜とともに、日月・星辰のそれを規定しているから、韋注必ずしも信じ難い。金氏の見解は餘りに封建的身分觀念に拘泥せるもので、大夫の禜が山川を對象とするのは事實としても、これによって、山川の禜が多いとは考えられないし、また山川の禜の重要性を示すものでもないであろう。

95 加藤氏「釋宗」『漢學會雜誌』第五卷第三號。

96・97 朱氏『說文通訓定聲』「鼎部」「營」字條下。

98 『說文』「營」字下段注、參照。なお、王筠の『說文句讀』も禜を營繞とし、王國維も、營猶環也、齊有營邱、亦環邱也（劉盼遂「說文師說別錄」『文字音韻學論叢』九八頁）といっている。

99 朱氏、前掲書仝部、仝字條下。

100 許珩は禜を、其字從火、烖字古今字、皆從火、其爲告灾無疑（『周禮注疏獻疑』巻四、一五葉）といって、「烖」字を以て解しているが、形・音の兩面から見て甚だ無理である。

101 陳夢家は契文𤇾 後下二五・一五を、女が貝朋を頸飾として火上に立てる形象と見て禜と解し、山海經祀山、多嬰以玉璧、嬰疑卽卜辭𤇾、……說文、嬰繞也、……嬰與營聲近、而營・禜皆有圍繞義、……故嬰・禜亦通（「商代的神話與巫術」『燕京學報』第二〇期、五六五—六頁）と論じている。嬰・營の互通とその圍繞の義とを說くのは妥當であるが、卜辭唯一例を以て果して禜に比定し得るか、疑問であろう。

102 詳細は谷田孝之氏「古代支那の日食儀禮」『哲學』第五輯、參照。

103 孫氏、前掲書仝卷、七葉。

104 金氏、仝上、前掲書仝卷、二六葉。『左傳』昭公元年孔疏に攢を說明して、聚草木爲祭處というのが營域の意でなく、茅蕝であることは李貽德のいうところ、加藤氏の指摘する通りであるが、神位ではなく、茅蕝の營環と見るべきである。

105 孫氏、前掲書巻三七、四三葉。

106 金氏は「祭法」の、幽宗祭星を定時、雩禜祭水旱を不定時と區別する（仝上、前掲書仝卷、仝葉）。しかし、「祭法」の上下文から見れば、兩祭とも既に定時化せるものと解すべきである。また、金氏は雩・禜を一祭としている。その理由は、上文のいうところが皆一祭であるからによる。金氏の論は尤もであるが、起源的に別祭であることは、いうまでもない。雩の項に詳說。

107 金氏、仝上、前掲書仝卷、仝葉。

108 惠氏は、黨正祭禜、與州長祭社同時、水旱農祥、春祈秋報、其禮亦與祭社等（『禮說』巻三、一八葉『經解』本）といっているが、尤もである。

109 金氏、仝上、前掲書仝卷、仝葉。

110 孫氏『札迻』巻七、二一葉に淮南子高誘注を訂正して、竊疑、卽周禮黨正之祭禜、族師之祭酺、鄭注云、謂雩禜水旱之神、醻者爲人物烖害之神也（禜宗醻布、聲近……）禜・醻竝禳除烖害之祭、羿能除害、故託食於彼、義亦正相應也といっている。

111 徐氏『周官故書考』巻一、一四葉『續經解』本。

112 惠氏、前掲書仝卷、一九葉『經解』本。

113 徐氏、前掲書仝卷、仝葉『續經解』本。林氏「釋酺醵」『經述』巻三『續經解』本。孫氏『周禮正義』巻二二、二五葉。

114 徐養源もこの關係は認めているものの如く、酺爲祭名、醵乃爲飲酒、事雖相因實則異也（前掲書仝卷、仝葉）といっている。

115 許氏、前掲書二巻四、一六葉。

116 金氏「禜祭考」『求古錄禮說』巻六、二六葉、孫詒讓が祭法、雩・禜祭水・旱也により、水祭もまた雩と稱し得るという（『周禮正義』巻五〇、三九葉）のは、旱の雩を承け、水の禜を承くるを知らざるに本づく誤解である。そして、祭水旱とは秦蕙田（『五禮通考』巻二二、九葉）もいう如く、水・旱に因って祭る意である。

117 徐鉉本は羽舞に作り、徐鍇本は舞羽に作る。段注にいう如く、羽に从うの意を說明するのであるから、舞雨に作るべきである。

118 王筠の『說文句讀』に、樂謂舞也、舛部、舞樂也というのはそれである。

119 ただ、雩がまた樂舞を伴うことは、鄭玄は下文に明かな如く、勿論これを認めている。

120 『爾雅』釋文に蝃蝀謂之雩とあり、その釋文に雩の借字を芋としている。郝懿行は假借の理由を、芋驚吁也、蝃蝀謂映日、倐然成質、光氣驚人、乍見驚吁也（『爾雅義疏』中之四、十三葉）と說明しているが、迂遠といわねばならぬ。寧ろ、朱珔が異名で必ずしも借字でないとする（『說文假借義證』巻二二、二〇葉）のが妥當であろう。ただ、蝃蝀が雩と稱せられる所以は、雩の求雨の義と無關係でない。また、『左傳』桓公五年の服虔注が、雩遠也、遠爲百穀求膏雨也というのは、朱駿聲もいう（『說文通訓定聲』「豫部」「雩」字下）如く、雙聲假借の字を以て解するに過ぎない。さらに、李貽德は常雩と旱雩とによってその意義を異にするとし、旱雩—吁嗟、常雩—遠祈としている（『春秋左傳賈服注輯述』巻三、一一葉『續經解』本）が、何故かかる意義上の區別を設けねばならぬか、了解に苦しむ。

121 胡厚宣「武丁時五種記事刻辭考」『甲骨學商史論叢』初集、一八—九葉、參照。

122 王襄『簠室殷契徵文』「考釋」「典禮」五葉、葉玉森『殷虛書契前編集釋』巻五、四四葉など。雩示の示については諸說がある（伊藤道治氏「殷以前の血緣組織と宗教」『東方學報』第三二冊、二七六頁注92、參照）が、胡厚宣が龜甲や骨版に對する儀禮（多分、祓禳の目的の）とするのが妥當であろう。

123 饒氏『殷代貞卜人物通考』二四七頁。

124 王氏『觀堂古今文考釋』八葉。

125 陳夢家『殷虛卜辭綜述』五九九—六〇一頁。陳氏はなお、雩 明續四二五 豈 南北師友二・一九五などを靈に釋して雩を雩に、皇を翌に作るのと同軌で、羽舞による降雨の祭と見ている。屈萬里もこれを參考すべき意見としている（『殷虛文字甲篇考釋』一一三頁）が、しかし字形において下部が皇に遠いのみならず、用例の上からも、明續四二五・甲八八五は明かに𠦪年祭であり、甲七一三は靈・彡の祭における雨の有無を卜問したものと解すべきであろう。

126 胡厚宣が夾を人が兩手に个（動物の尾）を持って舞う形とする（「卜辭中所見之殷代農業」前掲書續集、一一〇葉）が如き、それである。なお、拱舞の拱（𢍏）については諸說がある。羅振玉（『增訂殷虛書契考釋』中、六三葉）王襄（前掲書仝篇、四葉）葉玉森（前掲書巻三、二一葉）などは拱と釋し、郭沫若（『殷契粹編』「考釋」一〇一葉）陳夢家（前掲書、六〇〇頁）等は奏舞とする。島氏も奏として、兩手に管樂器を持する形象と見（『殷虛卜辭研究』二六九頁）、貝塚氏もこれに從う（『京大甲骨文字』「本文篇」三九一頁）が、管樂器の形象は、𠁁（龠）前五・一九・二などに見る如く𠙵に作るので、贊同し難い。寧ろ、兩手に木を掣（ひっさ）ぐる形とする羅振玉の說が妥當である。また「㞢从雨」の㞢を屈萬里は「ここにおいて」の意の語と見る（「甲骨文从比二字解」『集刊』第一三本、二一六頁）が、通例に從って「有」の意と見て「从（從）ひて雨㞢らんか」と讀めば十分であろう。葉玉森が「之从」を雩の一儀禮とする（『鐵雲藏龜拾遺』「考釋」一七葉）の非はいうまでもない。

127 郭氏『殷契粹編』「考釋」一一二—三葉。

128 饒氏、前揭書、二四六頁。

129 陳氏、前揭書、六〇一頁。

130 雩壇については、宋翔鳳が蔡邕の『獨斷』や『公羊傳』莊公三年の何休注を引いて説明している（『論語發微』）が、勿論、漢制に本づくもので、古制とは認め難い。ただ、『論語』の、浴乎沂、風乎舞雩の語に徵すれば、舞雩が既に特定地域となっているから、雩祭の場所が一定していたことが窺われる。

131 cf. J.G. Frazer : The Golden Bough, abridged ed., London, 1932, vol. I, pp. 249, 255.

132 本書「俳優起源考」、參照。

133 秦氏『五禮通考』卷二二、一三葉。

134 未開社會における、かかる巫者の請雨舞踊はその例に乏しくないが、宇野圓空氏『マライラシアに於ける稻米儀禮』二三九頁にトババタク人の、二五〇頁に中央セレベスのトレボニ族の例が見える。

135 『春秋繁露』「求雨」篇にも、春旱求雨、……暴巫聚尪、秋暴巫尪、至九日とある。

136 尤も、『周禮』には女巫のほかに男巫が見えるが、これは孫詒讓もいう如く（『周禮正義』卷三二、四九葉）、原義から轉じた通言と見るべきであろう。

137 孫氏、仝上書仝卷、仝葉。

138 久保愛『荀子增注』仝條下。

139 加藤常賢氏「巫祝考」『東京支那學會報』第一號、參照。

140 魃については、本書「古代中國における靈鬼觀念の展開」、參照。

141 陳氏、前揭書、六〇二頁、參照。

142 羅氏 前揭書中、五〇―五一葉、王氏、前揭書「天象」六葉、郭氏、前揭書、九一葉、赤塚氏「殷王朝における㞢の祭祀」

（一）甲骨學第六號、九八頁（以下同じ）、島氏、前揭書、二一一頁、饒氏、前揭書、六〇頁。

143 葉氏『殷虛書契前編集釋』卷五、三五―六葉、金氏『殷契遺珠』「發凡」二九葉、胡氏「卜辭中所見之殷代農業」一一三葉、陳氏、前揭書、六〇二頁。

144 孫海波は後形を炆として、前形の炆と區別している（『甲骨文編』第一〇、八―九葉）が、用例の同一であることからいって、同字と見るべきである。

145 屈氏、前揭書、一三八頁。

146 陳氏「商代的神話與巫術」『燕京學報』第二〇期五六五頁。

147 秋田氏「雩祭について」『支那學』第一〇卷特別號。

148 本書「釋死」、參照。

149 『藝文類聚』引『神農求雨書』（『大平御覽』卷三五引）にも同趣旨のことが見える。なお、樂緯『稽耀嘉』に積薪を燔く求雨のことが見えるが、また同系統の習俗であろう。

150 『淮南子』修務訓・『帝王世紀』等、同じ。

151 J.G. Frazer : ibid., vol. I, pp. 256, 932.

152 J. Hastings : E.R.E., vol. X, p. 563.

153 J.G. Frazer : ibid., vol. I, p. 287.

154 本書「周禮大宗伯所見の祖神儀禮」、參照。

155 松本信廣氏は卜辭の奴隷焫却について、大旱の責任は自然の運行に責任をもつ祭祀的君侯に在り、當初、祭祀者自身を犧牲とし、後に奴隷の犧牲に變ったかも知れず、更に王自身の犧牲が想像されるとして、『魏志』「夫餘傳」のばあいを示している（「古代中國の火の祭儀について」『人類科學』八學會年報第二集、五〇―五一頁）が、湯や齊景公の犧牲も後例に屬しよう。

請雨儀禮における rain charm としては、文獻に龍・蝦蟆・蛇などが見えている。『春秋繁露』「求雨」篇に春の求雨に、以甲乙日爲大蒼龍一、長八丈、居中央、爲小龍七、各長四丈、於東方皆東鄕、其間相去八尺、小童八人、皆齋三日、服靑衣而舞之とあるが、夏は黃龍、秋は白龍、多は黑龍を作る。これが五行説の影響によることは明かであるが、淮南子説山訓・墬形訓にも土龍を作ることが見えているから、龍はかなり一般的な rain charm であったものと考えられる。蝦蟆については、同じく『春秋繁露』「求雨」篇に四季の求雨を通じて、五匹の蝦蟆を取って來て社に置くことが記されており、蛇は『山海經』「海外東經」に、雨師妾在其北、其爲人黑、兩手各操一蛇、左耳有靑蛇、右耳有赤蛇の語が見える。龍の原初形態を雨神とする白鳥淸氏の見解（「豢龍氏御龍氏に就ての臆説」『東洋學報』第二一卷第三號）や、龍と蝦蟆とを語源初に同一物とする陳夢家の所説（「商代的神話與巫術」『燕京學報』第二〇期、五一八頁以下）には必ずしも贊同し難いが、この三者ともに水との聯想による rain charm として、未開社會に一般的であったものと考えられる。cf. J.G. Frazer ; ibid., p. 73.

156 孫氏『禮記集解』卷一六、一二葉。陳祥道が雩祭の對象を上帝及び五帝とする（『禮書』卷七〇、七葉）のは、あまりに文字に拘泥し過ぎたものであり、また秦蕙田は五帝は四郊に兆するもので南郊水旱の壇においてするものでないといって、楊復がただ上帝だけとするのを支持している（前揭書仝卷、五―六葉）。これ等は何れも原則的には正論であるが、漢代において、五帝説の生起に伴い、それが上帝と區別されて雩の對象となったことは、當然考え得ることである。『說文』に赤帝をいうが如き、その一例である。

157 本書「古代中國における靈鬼觀念の成立」參照。cf. Ikeda S. : Ancestor Worship and Nature Worship in Ancient China, Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo, 1960.

158 この取は郭沫若・陳夢家など『周禮』「大宗伯」の禉燎の禉と見る（陳氏『殷虛卜辭綜述』三五五頁、參照）。取が果して禉であるかは問題であるが、取を求雨の祭とすることには異論ない。「王制」に見える諸侯が封內の山川を祀る規定の如きも、同樣の主旨であろう。また、賈逵（『左傳』桓公五年孔疏引）服虔（「月令」孔疏引）ともに、大雩を山川の雩と別言したものと見ていることを注意しておく。『說苑』「君道」篇所見の湯の救旱にも、使人持三足鼎、祝山川の語が見える。この山川は大雩と區別した山川の雩を指すものでは勿論ないが、賈・服説の本づくところは、あるいはここ等かも知れない。また、『周禮』「司巫」賈疏に天に雩祭する魯の特權を認めているが、經・傳に明文がない。「檀弓」鄭注、覬天哀而雨之の天は一般的な天の降雨をいうに過ぎない。さらに、禜が社を對象とすることから推して、禜もまた社あるいは地をも對象としたことが想定されるが、やはりその明證を缺く。金鶚は『詩』「雲漢」の上下奠瘞を證として、雩はまた地神をも對象とするものと見ている（前揭書卷六、二六葉）が、詩の下句の、靡神不宗に徵すれば、毛傳が、國有凶荒、則索鬼神而祭之とするのが妥當であって、地神の雩は陳奐も指摘する（『詩毛氏傳疏』卷二五、一三葉）如く、兼祭に過ぎないであろう。

159 この文の上句、啓蟄而郊の語はまた『左傳』襄公七年に孟獻子の言として見えているが、『禮記』「雜記」所見の孟獻子の語と矛盾するところから、經學者間に紛々たる議論があり、萬斯大の如きは獻子假託の詞としている（『學禮質疑』卷一、一二葉）。このほか、陳祥道、『禮書』卷九〇、七葉も同說である。

160 服虔―「續漢書禮儀志」劉昭注引、王肅―『南齊書』「禮志」上引、『春秋考異郵』―『穀梁傳』成公十七年楊疏引、秦蕙田、前揭書卷二二、五葉、劉寶楠『論語正義』卷一四、三一―二葉、宋翔鳳『論語發微』、黃以周「郊禮通故」二、一二葉。このほか、陳祥道、『禮書』卷九〇、七葉も同說である。

161 潁容―『左傳』桓公五年孔疏引、金鶚「龍見而雩解」前揭書卷四、十二―十三葉。

162 劉寶楠（前揭書）によれば、柳興恩もまた『論衡』と同說をとっている。

163 劉氏は沈氏の『論語孔注辨僞』を引用するが、『續經解』本『論語孔注辨僞』には見えない。

164 宋氏『論語發微』に、蒼龍昏見東方、在正歲四月、始擧雩祭、故左傳龍見而雩、杜注以爲建巳、若啓蟄則夏正郊天而非雩、論語暮春、春盡爲暮、已將四月、故云春服既成、言時已暖也云々といっている。孫氏、前揭書卷五〇、三八―九葉。ただ、王

充が靈星と龍星とを關係づけているのは興味深い。蔡邕『獨斷』にも、靈星火星也、一曰龍星といっている。

165 劉氏、前掲書巻一四、三一葉。

166・167 金氏、仝上、前掲書仝巻、仝葉。

168 なお、雩の時期が蒼龍と關聯して說かれるのは、前述の如く、龍が rain charm であることによるものと思われる。また、饒宗頤は卜辭の、龍其兄（祝）王受又、巴黎一五、其兄（祝）龍丝用、後下六・一四、耒龍、粹四八三・甲七五四などの龍を龍星として、雩祭と見ている（『巴黎所見甲骨錄』「考釋」、一七葉）が、これだけでは證例不十分である。

169 孫詒讓『周禮正義』巻四九、八葉。このばあい、攻・說も攻・祭も、ほぼ同義と解してさし支えないであろう。

170 谷田孝之氏は『公羊傳』求于陰之道也の陰を陰陽でなく闇冥の意とする「古代支那の日食儀禮」（『哲學』第五輯、五五頁）が、傳の下文に爲闇云々の語が見えるから、『公羊傳』には他に直接陰陽說は見られないとしても、この陰が陰陽說のそれであることは否定できないであろう。

171 ただ、『穀梁傳』の文が「曾子問」孔疏引の隱義の說と異ることは、孫詒讓（前掲書巻二三、一四葉）の指摘する通りである。

172 孫氏、前掲書全巻、一五葉。なお、大異の異は孫氏に從って（仝上、一三葉）威卽ち天の威と解すべきである。大異は天異の誤りかも知れぬ。

173 董氏『殷曆譜』下編巻三、三六葉「交食譜」「日食」一。陳氏『殷虛卜辭綜述』二四〇頁。島邦男氏『殷墟卜辭研究』五〇七頁など。

174 卜辭では壴（鼓）は彭と同じく祭祀用語となっている。恐らく、鼓を用いた祭祀であろう。ただ、日食などの天災に際しての伐鼓の例として、陳夢家の示す五例（「商代的神話與巫術」『燕京學報』第二〇期、五七〇頁以下）は何れも祭祀用語で、日食などと關係ない。陳氏も『殷虛卜辭綜述』では取上げていない。

175 J. G. Frazer : The Golden Bough, abridged ed, London, 1922, p. 12.

176 たとえば、W. W. Skeat の擧げるマレーの例などがそれである。cf. W. W. Skeat : Malay Magic, London, 1900, pp. 11–12. 宇野圓空氏も蝕などの現象が動物的怪異の作用に歸せられることの多いのを指摘している（『宗教民族學』二〇六頁）。董作賓は卜辭の「日𡆥（有）食」を日食記事と見るが、『詩』『春秋』等の日有食之を引用して、日・月食を天狗の所爲とする民間傳說を殷人は既でに知っていたといって、庚午毋累叀于天犬御（拾五・一四）を天犬に對する御祭の例とする（前掲書同巻、二一三葉）。『春秋』の日有食之については、陳立、日有食之、月食之也、不言月食、而曰有食之者、扶陽抑陰之義（『公羊義疏』巻五、五葉『續經解』本）の解も成立し得るから、董氏のいう如き民間傳說に本づくものか、疑問であり、また天犬御祭の辭例については檢討の餘地があり、天犬の御祭としても、卜辭の天は通常「大」と解すべきであろう。董氏の解字は牽強というのほかはない。況んや、日𡆥食が果して日食の記事であるか、問題の存することは、前述の通りである。

177 朱の有する呪力一般については、谷田氏、前掲論文に詳らかである。

178 「續漢書禮儀志」に、朱索社、伐朱鼓の語が見えるが、その劉昭注引干寶說に、朱絲縈社、社太陰也、朱火色也、絲維屬、天子伐鼓於社、責羣陰也、諸侯用幣於社、請上公也、伐鼓於朝、退自攻也、此聖人歴勝之法也というのは、勿論、陰陽說に據る解釋であるが、縈社・伐鼓の同一原理に本づくことを示したものと見得るであろう。

179 ただ『公羊傳』の或說が、闇黑のために人の犯歴せんがための朱絲縈社とするのは、多分に便宜的解釋である。

180 本書「古代中國の地母神に關する一考察」、參照。

181 「小宗伯」賈疏に、大烖謂日月食、星辰奔殞というのを注意すべきである。「大祝」には、國有大故天烖、彌祀社稷禱祠とあって、宗廟を缺く。その鄭注には天烖を疫癘・水旱に限定しているが、これは「小宗伯」と表裏をなすものとも見得る。ただ、鄭注のこの限定は、攻・說もまた大祝の掌るところであることを考慮に入れれば、贊成できない。「小宗伯」「大祝」は天災の禱祠についての一般論であり、春秋の鼓社は日食に關する特殊記事であるから、兩者を直接關聯づけることはできないが、天災の行事を社にのみに限定して宗廟と無關係とするのは、また妥當でない。

182 『左傳』孔疏は日月並言すれば、月食にもまた鼓禮あるものとして、「大僕」を引用している。

183 「鼓人」賈疏には『左傳』昭公一七年所見の季平子の用幣伐鼓を正月朔に限定することに立脚して、此救日食用鼓、惟據夏四月陰氣未作、純陽用事、日又太陽之精、於正陽之月、被食爲災、故有救日食之法也、月似無救理といって、『尚書』「胤征」の季秋九月の日食奏鼓を以て上代の禮としているが、盛百二が正月正陽之月也、於夏爲四月、於周爲六月、既爲六月、平子何必云爾……須知總屬飾說、明是不欲用幣、故矯誣以厭衆、所謂其餘則否、亦一時權辭、昭子所以其有意志也（『尚書釋天』巻五、九葉『續經解』本）という如く、季平子の言は必ずしも一般的規定ではないであろう。

184 毛奇齡も月食に伐鼓しないことを指摘して、其謂日月之眚、非謂日月之食也、謂日爲月蝕、而作之眚、杜氏云、月侵日爲眚、則但指日食、而月不與焉といって、大僕救月の鼓を誤りとし、三傳言禮、雖各有異同、而左氏爲正、公・穀輔之、若周禮・儀禮、則後此者矣（『春秋毛氏傳』巻一一、一二–一三葉『經解』本）と斷じているが、日月の眚に關する毛氏の解は附會というのほかなく、これに本づいて周禮を斥けるのも根據がない。また、孫詒讓は『周禮』の日・月食並鼓を以て周初の制、左傳を後王の更定として、『白虎通』「災變」篇及び荆州占を以て救日月食の例證としている（前掲書全巻、一六葉）が、要するに經文間の矛盾を彌縫せんとするものにほかならぬ。

185 陳氏「古文字中之商周祭祀」『燕京學報』第一九期、一〇九頁。陳氏の示す、貞王兌、不雨（佚四三七）の「王兌」の語は、戊申卜、馬其先、王兌从、大吉（粹一一五四）や貞王兌□、亡巛、不雨（甲二〇〇七）等に見える。郭沫若は兌を悅と解し（『粹編「考釋」一四八葉）、屈萬里は兌を地名と見る（『甲編考釋』二五三頁）。何れにしても兌が說であるか、疑問である。

186 孫氏、前掲書巻四九、七葉。

187 許氏『周禮注疏獻疑』巻四、一五葉。許氏が說を董氏のいう幾、後世の禁呪とするのは適解であろう。

188 孫氏『周禮正義』巻四九、六葉。賈疏は「大祝」の祈祭を鄭玄に從って災變の告祭とし、出軍の禮とするのを斥けているが、六祈中の造の如きは、出軍の祭であることが明かであるから、賈氏には贊成し難い。

189 『爾雅』邢疏引にかく作る（『左傳』孔疏巻二七引）が、別に求便宜也（『禮記』孔疏巻一引）求見福祐也（『尚書』孔疏巻十六引）に作る。

190 容氏『金文編』（增訂本）第七、二五–六葉。羅振玉は俎と釋して宜とするのを非としている（『增訂殷虛書契考釋』中、三八葉）が、容氏もいう如く、金文において兩字が一字となっているのは事實であり、卜辭にあっても宜あるいは俎と釋してさし支えない。

191 ただ、『春秋』三傳にかかる文を見ない。鄭箋は恐らく前掲『左傳』閔公二年あるいは成公十三年の成子受脤於社などの文により、その意をとったものであろう。『詩』「緜」孔疏、參照。

192 陳氏『殷虛卜辭綜述』二六五–七頁。なお、白川靜氏『甲骨金文學論叢』九集、二五頁、參照。

193 中子については、拙稿「殷虛書契後編釋文」㈡『甲骨學』第六號、五六頁、後に『殷虛書契後編釋文稿』所收、參照。

194 陳夢家も指摘する如く、用牲の宜は土・兇・河・岳・禹・父丁などの自然神的祖神、あるいは純祖神に對する、主として賁祭のばあいが多い（前掲書、二六七頁）。

195 『廣雅』「釋天」にも祭也といい、『山海經』「中山經」禳而勿殺の郭注にも、禳亦祭名、謂禳卻惡氣也といっている。

196 『左傳』昭公一七年釋文に、禳本又作攘という。卻は『周禮』「小祝」、候禳の鄭注に、禳、禳卻凶咎、寧風旱之屬といい、『禮記』「祭法」相近於坎壇の鄭注、後に引く『風俗通儀』等、同じ。除は『後漢書』「孝靈宋皇后紀」此何祥、其可禳乎の章賢注に、禳謂除也、『山海經』「中山經」用兵以禳の郭注に禳を祓除の祭名と見る。謝は『廣雅』「釋詁」四に見える。

197 本書「周禮大宗伯所見の地神儀禮」、參照。なお、「月令」の磔禳は注疏本は磔攘に作るが、盧文弨の釋文本により禳に作るが正しい。また『說文』の解字について、王筠の『句讀』は磔攘祀と連讀するが、磔禳に作るべきであるから、段注に從って祀は下讀に屬すべきである。

198 『風俗通義』巻八には更に詳細に述べて、蓋天子之城十有二門、東方三門、生氣之門也、不欲使死物見於生門、故獨於九門

殺犬磔禳、犬者金畜、禳者却也、抑金使不害春之時所生者、令萬物遂成其性、亦當受而長之、故曰、以畢春氣とある。五行說に本づいているが、『周禮』の㒹𥛱にはかかる五行の影響は考えられぬから、古代儀禮の漢代的解釋に過ぎぬ。

199 『詩』「出車」毛傳・『爾雅』「釋言」（後引）同じ。

200 王氏『說文釋例』卷二、三葉。

201 張祥齡「釋褱」（『說文解字詁林』收）に『說文』の義を申ねること詳かである。

202 徐氏『說文解字注箋』第八上、一〇八葉。孔氏『說文疑々』（『說文解字詁林』收）。孔氏は褱の本義を𧟌と見ているが、字形を異にするから從い難い。「堯典」、蕩々懷山、襄陵に本づく望文生義に過ぎない。

203 朱氏『說文通訓定聲』「壯部」「褱」字下。

204 林氏『文源』卷六、三二葉。

205 王氏『史籀篇疏證』。丁氏『說文古籀補々』第二、五葉。强氏『說文古籀三補』第二、五葉。

206 吳氏『窓齋集古錄』四册、五葉。王氏『觀堂古金文考釋』四葉。

207 吳氏『攈古錄金文』卷三之三、五六葉。劉氏『奇觚室吉金文述』卷二、三三葉、卷八、二七葉。孫氏『籀高述林』卷七、一葉。

208 郭氏『金文叢考』一三〇葉、『殷周靑銅器銘文硏究』上册、九〇葉、同じ。

209 本書「俳優起源考」參照。

210 朱氏、前掲書仝部「相」字下。

211 209引拙論、參照。

212 桂氏『說文解字義證』卷二五、三二葉。褱が既に頭から被る頭蒙であれば、帶を必要としないわけで、褱と同義の䘣—朱駿聲も二字同字としている（前掲書「襄部」「褱」字下）—について『廣雅』「釋訓」に䘣、被不帶也というのはそれである。

『玉篇』同じ。

213 『論語』其父攘羊の攘は盜と解されるが、郭慶藩『說文經字正誼』に、案攘當作褱といっているから、褱も盜の義と見得る。

214 許珩は、禳與攘通、又通讓、有攘除・責讓之義といっている。禳を責讓と解するのは、攻の責攻の義との關聯からいって尤もと考えられるが、攘・讓ともに假借義であって、その本義ではない。

215 孫詒讓は、此四者並宮中祈禳之小事、后所不親與者、則女祝專其事也、招・梗・禬・禳與小祝候禳事略同（『周禮正義』卷一四、三〇葉）といっているが、候禳が祝號を有する祈祭であれば、招・梗も亦これに準ずるものと考うべきで、賈疏にも、此四事並非常求福去殃之事という如く、祈禳の小事と見るのは必ずしも當らない。

216 惠氏『禮說』卷二、二六葉『經解』本。黃以周『禮書通故』「群祀禮通故」二、一四葉、同じ。

217 加藤常賢氏「釋宗」漢學會雜誌第五卷第三號。本書「四望・山川考」、參照。

218 丁氏『周禮釋注』卷一、一二—三葉『頤志齋叢書』本。

219 朱氏『說文通訓定聲』「壯部」「梗」字下。

220 段氏『周禮漢讀考』卷一、一六葉、孫氏、前掲書卷一四、三一葉。

221 惠士奇は、管子四時篇、修除神位、謹禱弊梗、弊當作幣、左傳襄九年、祈以幣更、更猶梗也、禱神之名、猶禬與禱也、……梗者更始、更用幣、謂凶咎遷之去、康成謂、造・類・禬皆有牲、攻・說以辭責之、用幣而已、然則梗者六祈之攻・說歟（仝上）といっている。黃以周もこれに從って、梗の皮幣を用いるのみ（仝上）とする。

222 朱氏、前掲書仝部「𩓿」字下。

追記

1 卜辭の「祈」字は前掲一例のほか𢆶（續六・二三・一）が見える。

2 津田左右吉氏は大祝の六祈や六辭は種々の名稱をまとめて六の數に合うようにしたものであるが、六祈の攻や說が實際に世に行われたかどうか疑わしいこと、禬と攻と說とが別になっているが、秋官庶氏、以攻・說禬之、嘉草攻之と齟齬し（「『周官』の研究」『全集』第十七卷、四四九頁）、女祝に、掌以時招・梗・禬・禳、以除疾殃とあるが、鄭注に、四禮唯禳、其遺象今在とし、大祝六祈にも禬未聞と註しているから、漢代においても禳のほかは行われていなかったようであること（「上代支那人の宗教思想」『全集』第二十八卷、一八七頁）を指摘している。

3 劉節は詩皇矣、是類是禡の鄭箋に、類也、禡也、師祭也というのを最も信ずべきものとし、類は䑋—蜡であり、䑋は卽ち𤋎とする（「詩經中古史資料考釋」『古史考存』二七七—九頁）が、師祭であることや、類と獵（䑋）との雙聲などが主たる理由のようで、展轉假借の嫌いがある。

4 郭沫若は、亞立其于、又利、其于、又利（粹一一六二）の于を雩に讀んでいる（『考釋』一四九葉）が、これだけでは何とも判斷しようがない。

5 前引甲三〇六九の拱舞の拱（𠬞）を屈萬里は奏と釋し、詩六月、以奏膚公の奏が爲の意であることから、舞雩の祭と解している（『甲編考釋』三九七頁）。適解である。

6 日を食する惡魔を退散させる例としてはスキートの擧げるマレーの例のほか、月食についてではあるが、北タイ國のラワ族やカレン族において、鐵砲を打ち放ったり、大鼓を鳴らしたりして退散させる例が見られる（大林太良氏「北タイ國、ラワ族とカレン族の神話と傳說」『民族學硏究』第二九卷第二號、一一八・一二一頁）。

四　宗教思想の展開

中國固有の宗教と陰陽說　——神觀念の變遷——

一

本論は中國本來の宗教が陰陽說との接觸によって如何に變容したかを、神觀念を中心として見ようとするものである。周知のように、陰陽說は五行說と密接に關聯するものであるから、同時に後者の影響をも併せて考察すべきであるが、別論に讓る。なお、秦・漢間の學術・思想については複雜な諸種の問題があるが、本論の主目的が神觀念の推移過程を概見するにあるので、細部の考證は他日を期することを豫め斷っておく。

さて、ここに中國固有の宗教とは、卜辭（1300—1028 B.C）あたりからの傳統宗教を意味する。人々はこの言葉によって道教を聯想するかも知れぬが、宗教としての成立道教は、自明のように佛教渡來以後に出現したもので、その影響を否定できないから、嚴密には中國固有というを得ない。それなら、佛教渡來以前の宗教が外來文化の影響を全く受けない純粹の民族宗教かというと、問題がないわけではないが、それは文化史一般からの類推[1]に過ぎないから、道教の非固有性とは趣きを異にする。そこで、卜辭や詩・書以來の傳統信仰を一應固有のものと見ても、大した不都合はなさそうである。ところで、かかる宗教とは何かというに、一口でいえば、至上神や祖神の崇拜、それに地母神や雜多な民族信仰などである。古典中國ではこれを天神・人鬼・地示と稱している。出土十數萬とされる卜辭に表れた殷代末期の宗教は多岐に亙ってはいるが、要するに祖神の崇拜がその中核である。この意味から、中國本來の宗教

は、どこまでも人間的な宗教ということができる。と同時に、既に上帝・帝といった至上神の信仰が見えるが、その人格性や諸祖神との關係、及びそれが享祭の對象とならぬ理由などについては、今日なおはっきりしない點が多い。[2]

周代に入っても、卜辭の至上神・祖神の崇拜は繼承されたが、同時に不分明であった至上神の性格もよほど明瞭となって來た。それに、卜辭では潛在概念でしかなかった天の崇拜が登場して來る。帝・天は絕對者として王や王國に命令してこれを監視するとともに、その行爲に應じて禍福を降す人格的存在である。そして、「天地は萬物の父母」（尚書僞泰誓）とか、「文王陟降して帝の左右に在り」（詩文王）とかいうように、至上神と祖神との間に、卜辭に見られなかった明確な血緣關係が生じて、「天子」は文字通り「天の子」である。天の機能も帝と根本的には同じであるが、人格神であると同時に、物理的天空を意味する文字構造が示すように、帝よりは自然神的要素を多分に包有している。そして、周代における帝・天の絕對的權威は、殷代のそれより遙かに强化されており、當初は一般的儀禮であったその祭祀も王權の擴大に伴い、王者の特權としての國家最高の儀禮となった。[3] 一方、周代の帝・天は主宰神であるとともに、「天、烝民を生ず、物有り、則有り」（詩烝民）が示すように、政治・道德の原理たる理法的存在でもある。[4] 蓋し、天が生民の創始者であれば當然のことであろう。天がかく人間生活の原理的根據となったのは、その自然的要素に本づくものと考えられるが、至上神觀のかかる發展が何に由來するかという問には、簡單には答えられない。常識的には周代意識形態の發展という時間性に歸せられようが、「殷人、神を尊ぶ」に對して「周人、禮を尊ぶ」（禮記表記）といった地域性も十分に考えられる。[5] かかる周人の精神的自覺には、「天、信ずべからず」（尚書君奭）「王、害ぞ卜に違はざる」（仝大誥）「天、忱とし難し」（詩大明）のように、殷人の宗教的素朴さから脫却した天への不信と、卜占への疑惑とが窺われるが、殷以來の宗教的權威が失墜したわけではなく[6]、それどころか、封建制の成立に伴い、卜辭宗教の混淆は次第に整備されて、春秋時代ともなると、「國の大事は祀と戎とに在り」（左傳成公十三年）とされている。しかし、西周末以來の政治の紊亂や天

災の流行などに本づく天に對する疑惑も、蕩・板・節南山・正月・雨無正・小辨・十月之交などの詩篇に散見するとともに[7]、春秋時代には民を神の主とする考え（左傳桓公六年季梁の語）や、周の興亡を民・神に分屬し（仝莊公三十二年史嚚の語）、吉凶の責任を人に歸し（仝僖公十六年叔興の語）、天道を遠く、人道を邇しとし（仝昭公十八年子產の語）、神を敬して瀆さない（楚語下觀射父の語）等の思想が表れている。最近、中國の思想史家たちはこれ等を以て、宗教思想による人民の欺瞞を策した統治者の失敗の結果、芽生えた唯物主義と無神論思想との萌芽と見る。[8] しかし、小雅や春秋の中の、右のような表現は特殊な環境や事情のもとにおける發言であって、時代の一般的傾向と見るのは公平を失する。正月の詩などは人（幽王）を刺る內容のもので變雅に屬する。その詩篇としての價値が正雅に減ずるものではないが、何れも不遇に喘ぐ人々の悲痛な叫びを詠ったもので、上帝や天への不信感も、そうした環境の然らせるところである。また、左傳の前揭諸文は疲弊した庶民の救濟や根據なき呪術の拒否を强調するもので、人道を務むべき合理主義的立場ではあっても、天道や神そのものまでも否定せんとするものではない。[9] このことは、それぞれ前後の事情を檢討すれば、容易に理解できるはずである。ただ、特殊條件のもとにあつても、これ等の表現が何等かの反宗教的、または合理主義的態度を示唆するものと見ることは可能であり、これを「天、信ずべからず」等の系譜下に置くことも許されていいであろうが、それは唯物主義や無神論とは凡そほど遠いものである。

こうした傾向は屢ゝ問題とはなるが、孔子にも見られる。一般に何れの學派たるとを問わず、中國の學問・思想の基調は「人間、如何に生くべきか」というにある。この意味から中國思想の現實的傾向を强調して、その反宗教性を指摘する論者もあるが[10]、それは一面的見解であって、道德觀・政治論の基盤には、やはり顯在的にも潛在的にも、超越的な根據が考えられており、あるいは要請されているのである。この宗教的な面と反宗教的な面とが相卽的に說かれるのみならず、宗教現象そのものが——特に儒教のばあい——倫理や政治と相關的に說かれるために、その非宗教

性ないし反宗教性が過重視される嫌いがある。このばあい、何れの面を強調するかは立場の相違、解釋の仕方によろうが、戒むべきは一を取って一を去る偏頗な態度である。孔子のばあい等、特にその必要を痛感する。戰後、わが國においても[11]、中國においても、新たな角度から見直そうとする孔子研究が盛んで、特に中國では孔子が唯心主義者か、唯物主義者か、保守主義者か、進歩主義者かといった論爭が繰り返されているが[12]、今のばあい、問題は孔子の天や天命とは結局如何なるものか、孔子は宗教を如何に考えたかというにある。というのは、論語には一見矛盾する二つの宗教的態度が見られるからである。「述べて作らぬ」孔子の基本態度からは、宗教についても傳統的態度を守ったはずである。すなわち、(1)「罪を天に獲れば、禱る所なし」（八佾）、(2)「子の否らざる所は、天、之を厭たん」（雍也）、(3)「天、德を予に生ぜり、桓魋其れ予を如何せん」（述而）、(4)「天の未だ斯文を喪さざるや、匡人其れ予を如何せん」（子罕）、(5)「天、予を喪ぼせり」（先進）、(6)「死生、命あり、富貴は天に在り」（顏淵）、(7)「天を怨みず、人を尤めず、下學して上達す、予を知る者は其れ天か」（憲問）のほか、(8)「天は何をか言はんや、四時行はれ、百物生ず」（陽貨）も魯論に「夫れ何をか言はんや」に作るのは別として、一見自然的な天と解されそうであるが、ものいう天であるなら、有意志の主宰神ともとれよう。[13] 一方、(9)「其の鬼に非ずして、之を祭るは諂ふなり」（爲政）、(10)「民の義を務め、鬼神を敬して之を遠ざく、知と謂ふべし」（雍也）、(11)「夫子の性と天道とを言ふは、得て聞くべからざるなり」（公冶長）、(12)「子、怪・力・亂・神を語らず[14]」（述而）、(13)「子疾病有り、子路禱らんことを請ふ、……子曰く、丘の禱るや久し」（述而）、(14)「季路、鬼神に事ふるを問ふ、曰く、未だ人に事ふる能はず、焉んぞ能く鬼に事へん、敢て死を問ふ、曰く、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」（先進）等は、屢〻孔子の反宗教的態度の證例とされる。同じ論語に見えるこうした矛盾を如何に解したらよいか。あくまで、これを矛盾とするのも一つの見方で、侯外廬が鬼神を回避しながらも、祭祀を肯定した矛盾と見る等[15]がそれである。また、後揭の諸例に重點を置けば、傳統宗教思想の修正と見得よう。馮友蘭がそれで、孔子の天は有神論から無神論への過渡期をなすものと見る。[16] さらに、(3)(4)等、孔子の天に關する言には疑問が多いこと等から、孔子は天を不可知なものとしたとの宮崎市定氏の説[17]もある。

　これら三つの見解はそれぞれ異ってはいるものの、孔子の天や天命觀に、以前との相違を見る點で共通している。確かに、後のグループに見られる宗教觀は道德至上主義の立場から傳統宗教を批判したもので、子產などの所謂る春秋合理主義に相通ずるものがある。

　ところが、仔細に檢討して見ると、(9)は異族の鬼神を祭るのを斥けるもので、部族ないし宗族的秩序の下にあっては、當然の宗教的禁戒であり、(10)は「民の義を務め」——分りきっていることをまず務めて、十分に分らない鬼神のことはあまり人事に近づけない、近づけると、卻って神を瀆すことになるというもので、鬼神そのものまでも否定するのでは決してなく、寧ろその尊嚴を述べたものである。[18] (11)の天道も同樣で、古注に「元亨日新の道」としているが、所謂る天理というような、深遠な道理はあまり話さなかったという意、(12)の神は神がかった話であろう。如何にも論語にそんな話は見えないが、神そのものまでも否定するのではない。現に孔子自身、「生けるには之に事ふるに禮を以てし、死すれば之を葬むるに禮を以てし、之を祭るに禮を以てす」（爲政）といい[19]、また「神を祭るには神在すが如くにす」（八佾）の古語を引用している。(13)も(10)と同趣旨で、何でも神頼みにするのを戒めたに過ぎない。(14)もさし當り必要なことを先にして、鬼神とか死生とかいうことは後廻しでよいとの心構えをいったもの、鬼神は全然顧みる必要なしというのではない。門人曾子の語ではあるが「終りを愼しみ、遠きを追へば、民の德、厚きに歸す」（學而）といい、孔子自身「孝を鬼神に致した」禹を激讚している（泰伯）。かく見て來ると、一見反宗教的と思われる表現も、結局は現實の責務を果すのが先決問題というに過ぎず、天や鬼神を放擲せよというのでは決してない。孔子の目的は周的秩序の回復にあった。そして、宗教の面におけるその意圖は、殷以來の呪術や迷信的傾向を是正して、合理的禮秩序の下に整理せんとするものであったが[20]、その際、正統な信仰は依然としてこれを尊重せんとするものである。ただ、その合理性の故に一見反宗教的表現をとったまでであるが、かかる表現を現象的に見れば、侯氏のように矛盾ともとれようし、馮氏の無神論的理解ともなろうし、宮崎氏の不可知論ともなろう。[21] しかし、それは要するに側面的把握に過ぎない。

　孔子の宗教觀に多くを費したが、墨子になると、天・帝や鬼神はその素樸性を回復する。墨子の宗教觀には、論語のような鬼神の曖昧さは拂拭されて、純然たる主宰的・人格的存在として把握され、無鬼論者を斥けて、鬼神の實在を強調している。「天を尊び、鬼に事ふ」の語が各所に見える（法儀・尚賢中・公孟・魯問など）ほか、「上は天を尊び、中は鬼神に事へ、下は人を愛す」（天志上）とあるから、鬼神は天の下に位置するが、單言される（尚同中など）ほかに、天鬼（尚賢中下・尚同中・非攻下・天志中・明鬼下・非樂上・非命上中下・貴義・公孟）、上帝鬼神（尚同中・兼愛下・節葬下・天志上）または上帝・山川鬼神（天志下・明鬼下・非命上）等と連言されている。宮崎氏は天鬼を天（上帝）の左右にある鬼神とするが[22]、「古今の鬼たる他に非ざるなり、天の鬼有り、亦、山水の鬼神なる者有り、亦、人死して鬼と爲る者有り」（明鬼下）といっているから、天神であろう。[23]「上帝鬼神を祭祀して福を天に求祈す」（天志上）に徵すれば、上帝鬼神も卽ち上帝で、天鬼と同じであるに相違ない。墨子には古語が多いが、天鬼もその一例である。山川鬼神も山川の神を指すもので、卜辭に見るような一種の汎神觀と考えられる。ところで、墨子の天や鬼神が主宰神で、常に萬民を監視してその行爲に應ずる禍福を降すことは、「鬼神の能く賢を賞して、暴を罰するを明かにせざるなり」（明鬼下）「天の欲する所は則ち之を爲し、天の欲せざる所は則ち止む」（法儀）を始め、多くの例によって知ることができるが、それ等は金文や詩・書の帝・天や祖神と何等變るところがない。この點、墨子は傳統宗教を最も忠實に繼承するものである。特に墨家集團が無賴民・遊俠などの低層階級の集合體で、墨子自身賤民の出自であるとの說[24]に從うならば、その教說は極めて素樸な古代信仰を傳えるものといえよう。かかる絕對者の信仰を基底として、特徵的な兼愛・非攻・節用や天志・尚同說が展開するわけであるが、同時に鉅子を頂點とするその鞏固な團結と、「頂きを摩して踵に放る」勤勞主義とを支えたのもまた、その宗教的情熱にほかならぬ。

墨子が絕對神から政治・道德論を導く點は儒家と同樣であるが、その強い神の信仰にも拘らず、命を斥ける點は全く異る。墨子にあっては、天神と人間との間には福善禍淫の直接關係あるのみで、命の如き第三者の介入は許されない。蓋し、命なるものは、上は天に、中は鬼に、下は人にも利あらざる「暴人の道」に過ぎない（非命上）。墨子の宗教と非命說とを矛盾と見るか否かは、說の分れるところであるが[25]、今は宗教說の略述に止めておく。

　春秋經・傳の天は「天、許國に禍ひす」（隱公十一年左傳）、「天に違はば、必ず大咎有らん」（僖公二十三年經）、「天、周を靖んぜず」（昭公二十六年左傳）の如く、一面禍咎を降すとともに、「天の民を愛するや甚し」（襄公十四年左傳）、「天若し君に胙ひすれば、周公に過ぎず」（昭公二十五年左傳）のように、福祿をも賜與する。ただ、孔子の語らない天道は、「天の道なり」（昭公九・十一・三十二年哀公十一年左傳）という表現の下に、天の理數を意味する理法的存在となっているが、この傾向は春秋末期ほど強い。孔子はかかる傾向に抵抗を示したのであろう。しかし、大たいは天はやはり主宰神で、この點は帝——「帝、我に有罪を罰するを許せり」（僖公十年左傳）——も、鬼神——「民和して、神、之に福を降す」（桓公六年左傳）「神有りて莘に降る」（莊公三十二年左傳）「神は非類に歆けず」（僖公十年左傳）「其の鬼神をして、其の禋祀を歆くるを得ざらしむ」（襄公九年左傳）「鬼、歸する所有らば、厲と爲らず」（昭公七年左傳）等——もほぼ主宰神である。ただ、この頃になると、「淫昏の鬼」（僖公十九年左傳）や魑魅罔兩（宣公三年左傳）のような、惡鬼の觀念[26]がはっきりとして來るのが注目される。[27]

　墨子に拮抗して孔子の正統を繼いだ孟子の天も、それが有意志の人格神であることに相違ない。「天の將に大任を是の人に降さんとするや云々」（告子下）、「天の斯の民を生ずるや云々」（萬章下）などがそれである。周知の如く、孟子は禪讓放伐を認める革命論者であるが、それは民心の動向に本づく天意によって決定せられる。天意の具體的表示について、「諄々然として之に命ずるか」との萬章の問いに答える孟子は「否、天言はず、行と事とを以て之に示すのみ」（萬章上）

といっている。革命の基底を天に求める意味からは、孟子は宗教的革命家といえよう。ただ、「誠は天の道なり」（離婁上）は中庸とも重複する天の理法性を示すものであり、「其の心を盡す者は其の性を知る、其の性を知れば、則ち天を知る、其の心を存し、其の性を養ふは、天に事ふる所以なり」（盡心上）は、人間の性を天に本づける中庸の天命の性と同趣旨であり、また「聖にして之を知るべからざる、之を神と謂ふ」（盡心下）は後引易傳の神觀念と相通ずるものであるが、大たいからいえば、やはり主宰者である。また、墨子において否定された命は孟子に復活して「命に非ざるは莫し、順ひて其の正を受く」（盡心上）というのも、孔子の正統思想を承けることを示すものである。[28]

以上、殷末期から孟子までの神觀念を極めて概括的に見て來たが、孟子までを一區切りとするのは、多少の差異はあっても、この頃までの宗教想想が西周以來の傳統を繼承するものと見るからである。そこに現れる神は帝であれ、天であれ、また鬼神であれ、ほぼ有意志の人格的主宰神である點で、共通性をもっている。たとい、尙書の「天、信ずべからず」の系譜が、叔興・子產などの所謂る春秋合理主義者や孔子の一見反宗教的な表現に見られるにしても、また詩の「天、烝民を生ず」の流れが、春秋傳や孟子などに理法的天として顯れるにしても、大局からいえば、神は自然・人事を支配する絶對者であり、福善禍惡の主宰者である。しかし、孟子以後、戰國末から秦・漢にかけての神觀念には、一面傳統を繼承しながらも、かなり顯著な變化が見られる。その變化とは、春秋傳や孟子などに見られる理法性の強化であるが、かかる宗教的變遷の作因となったものは、その頃から盛んになった陰陽・五行說と考えられる。したがって、この間の事情を見るためには、まずこれらの思想の本質とその推移とを知る必要がある。

二

陰陽・五行說は周知の如く、古代中國特有の一種の自然哲學であり、宇宙論であって、秦・漢以後の儒教思想に大きな影響を與えたことはいうまでもないが、その成立や展開の過程は複雜であって、種々の問題を内包している。[29] 本論はその方面の專著ではないので、概略の素描のみに止めておく。

一口に陰陽・五行というが、屢ゝいわれるように、陰陽と五行とはもともと無關係に生起した思想で、その本質や性格も異るのであるが、ともに中國には數少い宇宙や世界の解明原理であるという形式的類似の故に、後に結合するに到ったに過ぎない。そして、發生順序からいえば、問題もあろうが、一般的には陰陽が五行に先行するものとしてさし支えない。唯物史觀に立つ中國の思想史家は、陰陽・五行を西周末宗教權威の失墜による素樸唯物主義ないし科學的智識の萌芽とし、その發生當初においては宗教迷信と混合していても、漸次後者から離脱したものと理解する。[30]

古く、わが津田左右吉氏も陰陽說に宗教的・倫理的意義の全く存しないことを指摘している。[31] 蓋し、陰陽・五行說が萬物の原質を氣として、これに本づいて世界や人間の凡ゆる現象と、その變化とを說明するものと見れば、これ等の見解は一應尤もであるが、問題がないわけではない。極く一般的に考えても、天が萬民を生じて、秩序と法則とを與えたという古代信仰から全く獨立に、かかる解釋が生起するはずはない。したがって、世界や人間界の理解のし方としては、宗教とは異るかも知れないが、兩者は早晩合一すべき過程にある。況んや、凡ゆる文化が未分化に發生し展開した古代中國において、理念的には兩者を二分し得るとしても、また現象的にも別視し得ようが、窮極的には二者兩途ではない。さればこそ、後述のように、陰陽不測が神と解され（易繫辭傳）、天地を經營する二神から陰陽・八極が演繹される（淮南子精神訓）。無論、これらは後起思想ではあるが、そしてこのばあいの神はも早や純粹信仰の對象ではない[32]にしても、とも角も神の觀念が發展して陰陽と關聯的に說かれることは、その窮極的統一性を示唆するものと見ることができよう。五行に到っては何れ別論する如く、既に發生の當初において、一種の神格として取扱われた形跡がある。[33] かく見て來ると、二者と宗教との絶緣を宣言することには躊躇を要する。

ところで、一般にいわれるように、陰陽の起源的意義が天氣の陰陽にあることは否定できない。陰・陽の二字は小篆では霒・昜に作るが、それぞれ「雲が日を覆ふ」「開く」意と說文は見ている。これに阝を加えた陰は「闇なり、水の南、山の北」とし、陽は「高明なり」というだけであるが、王筠がいうように「水の北、山の南」を當然附加すべきである。[34] 現に、詩經の陰・陽はほぼ天氣の曇・晴や氣候の溫暖、または山水を意味して、原理的意義は存しない。陰陽家を、天文曆數を掌った羲和の官から出たとする漢書藝文志の說は、一般論としては無根據とされるが、[35] この學派の勃興が天文曆數の發展と無關係とはいえまい。

春秋傳には陰陽を連言するもの、對言するもの、合せて數條が見えるが、「庚辰大いに雪雨る」（經）のを「陰陽錯行す」（隱公九年穀梁傳）とするものや「宋に隕石あり五、……是れ陰陽の事なり」（僖公十六年左傳）の如く、天氣や氣候の調和をいうこと、なお詩と同じである。しかし、陰・陽・風・雨・晦・明を六氣として、「陰淫なれば寒の疾」「陽淫なれば熱の疾」ありとする（昭公元年左傳）が如きは、やはり寒暖の意であっても、既に六氣の二となっている以上、單なる氣候とは趣きを異にする。しかし、まだ宇宙構成の二元氣とはなっていない點で、いわば過渡期的存在と見るべきであろう。同じ氣候についていいながらも「今茲、宋・鄭其れ饑ゑんか、……陰は陽に堪へず」（襄公二十八年左傳）「冬に愆陽無く、夏に伏陰無し」（昭公四年左傳）の如きは、どちらかといえば原理的意味を含んでおり、また子產が魂魄を說明した「人生れて始めて化するを魄と曰ふ、既に魄を生ずれば、陽を魂と曰ふ」（昭公七年左傳）のも、精神作用の魂を陽とするのに對し、肉體の運動作用の魄を陰と見るもので、後述禮記祭義の魂魄觀と相通ずる思想であるが、六氣よりは一歩を進めた二元觀である。穀梁傳では、「獨り陰のみ生ぜず、獨り陽のみ生ぜず」（莊公三年）や日食儀禮の伐鼓を「陰に求むるの道なり」（莊二十五年）等、既に陰陽は原理的意義となっているが、これは逆に今文春秋學の後出性を暴露するものであろう。[36] 一方、左傳と不可分の關係にある國語でも、「陰陽、序次あれば、風雨、時に至る」（周語下）は六氣の範圍を出ないが、「陰陽の恆に因り、天地の常に順ふ」（越語下）とか「陽至りて陰、陰至りて陽、……古への善く兵を用ふる者は、……後るれば則ち陰を用ひ、……先んずれば則ち陽を用ふ、……後るるに陰蔽無く、先だつに陽察無し」（仝上）等の范蠡の語は、既に原理化した陰陽の循環を說いたものである。[37] 結局、大まかにいって、原始陰陽說から原理的陰陽說への過程にある點で、左傳・國語はその軌を一にするものである。

ところで、先秦諸子を見るに、墨子には、「聖人傳ふる有り、天地には則ち上下と曰ひ、四時には則ち陰陽と曰ひ、人情には則ち男女と曰ふ」（辭過）と「陰陽雨露に時あれば、五穀孰し、六畜遂ぐ」（天志中）の二條が見えるが、何れも左傳と同樣、氣候の寒暖の意である。上帝や鬼神を支配者とする墨子に、陰陽の造化作用が見えないのは當然であろうが、[38] 墨子にはかなり後代の作も含まれており、特に經・經說は別墨の手に成るに拘らず、陰陽の語が見えないことは注意すべきであろう。老子には、有名な「道、一を生ず、……萬物陰を負ひて陽を抱く」（三十九章）があるが、老子は雜多な文辭の集錄であるから、陰陽の語が果して老子本來のものか、疑問である。莊子には內篇の、「陰陽の患」（人間世）「陰陽の氣」（大宗師）等のほか、外・雜篇に「陰陽並び毗けば、四時至らず、寒暑の和成らず」（在宥）「陰陽の調和」（天運）「陰陽和靜して、鬼神擾れず」（繕性）を始め、秋水・知北遊・庚桑楚・徐無鬼・則陽・外物・寓言・漁父・列禦寇などの各篇に見え、天下篇の「易は以て陰陽を道ふ」に終っている。これらの中には氣候寒暖を意味するのもあるが、對立する二元氣のものもあって易傳と相通ずるものである。しかし、その內容のこのような變化から見れば、天下篇の一語を除いて、純粹に二元化した易傳に先行するものといえよう。[39] 戰國末の呂氏春秋になると、「陰陽の氣」（至忠）「陰陽の化」（本味）のほかに、

「太一、兩儀を出す、兩儀、陰陽を出す、陰陽變化して一上一下、合して章を成す」（大樂）の如く、全く易傳と同構の宇宙生成論が展開しており、「萬物は陰陽に化す」（仝上）のであり、「聖人は陰陽を察する」（盡數）。そこには、既に原始陰陽の觀念は全く見られず、純然たる二元對立の原質となっている。と同時に、十二紀の首章を始め、原理化した五行說が見られる點において、陰陽說と五行說とが、結合とまで行かなくとも、並說されている事實を見逭せない。周知の如く、呂氏春秋は呂不韋がその賓客の撰集を集成したもので、比較的成立期の明瞭な文獻[49]であるが、その頃には既に陰陽思想が確立したことが考えられる。

儒家では論語・孟子には陰陽の字面は一見せず、荀子に到っても、「陰陽を相し、祲兆を占ひ、……その吉凶を知るは、傴巫・跛擊（覡）の事なり」（王制）「陰陽大いに化し、風雨博く施し……」（天論）「陰陽に志る所の者は、その見れたる和の、以て治むべき者に已まる」（仝上）と「陰陽接して變化起る」（禮論）などの數條に過ぎない。第一例は寒暑を意味し、第二・三例も風雨や天地に連言し、第四例は一見易傳の陰陽と類似するが、上句の「天地合して萬物生ず」から推すと、氣候の意に近く、二元氣の可能性は薄い。すなわち、荀子の陰陽はまだ純粹に原理化されたものではないようである。[41]

さて、陰陽說といえば何といっても、易を聯想するのが通例であるが、易・易傳の成立やその展開については聚論紛々としている。今、かかる專門的な問題には深く立ち入らず、一般に認められてよい範圍に限定しておく。易卦が（⚊）と陰爻（⚋）とから構成されるのはいうまでもないが、その卦や爻を說明した卦辭・爻辭から成る經部は、難澁な象徵的表現をとるものが多く、その成立はかなり古いものと見てさし支えない。周の成王の頃まで溯らせるのは早すぎるとしても、遲くとも春秋を下ることはあるまい。[42] というのは、卦・爻辭に陰陽の語は見られず、それぞれ陽爻・陰爻のみの乾・坤二卦にも陰陽說は見られないからである。[43] いうまでもなく、易は元來卜筮の書であって、哲學的性

格のものではないから、これは寧ろ當然のことで、陰陽の觀念が興るに及んで、それに本づいて易を改造したのが易傳であろう。しかし、易傳の中でも比較的古いとされる彖傳や象傳には剛・柔の對立觀はあっても、陰陽說は稀薄で、彖傳と小象とに各二條を見るに過ぎない。剛柔と陰陽との間には、具體と抽象、固定と循環との思想的距離が見られ[44]るから、その間に發展關係を設定せざるを得ない。洪範や老子に剛柔が見えるのは、易傳との連絡を想わせるものである。易傳に陰陽說がはっきりと現れるのは、繫辭傳と、それ以下の說卦傳・文言傳や序卦傳・雜卦傳である。特に、繫辭傳は陰陽說をとり入れることによって易の地位を引き上げることに成功し、莊子天下篇の作者をして「易は以て陰陽を道ふ」と斷ぜしめたのである。その成立期は問題であるが、これに後れる說卦・文言とともに秦・漢を溯り得ず、序卦・雜卦は更に後で、漢の武帝頃までにこれ等諸傳の成立を見たものと見て、まず大差ないであろう。[45]

一方、禮について見ると、三禮の成立についても紛論があるが、周禮には、「陰陽の和する所」（大司徒）「陰陽の氣」（占夢）「陰陽を辨ず」（矢人）や、陰禮—陽禮（大司徒）、陰祀—陽祀（牧人）、陰聲—陽聲（大師）、陰德—陽德（大宗伯）等の對立が見える。いうまでもなく、これは周禮、少くともこれらの部分が既に陰陽說の影響下にあることを示すもので、前來の考察からすれば、戰國末を溯らないであろう。[46] 儀禮には陰陽の語は一見しないが、[47] これは儀節の記錄であることにもよるものであろう。禮記になると、「陰陽の分」（禮器）「陰陽の文」（禮運）「陰陽の義」（郊特牲）「陰陽の和」（儒行）を始め、月令・樂記・祭義・鄕飲酒義・喪服四制などに陰陽の語が見える。周禮と同樣、これ等は全く原質的性格の陰陽である。禮記諸篇の成立に問題はあっても、漢初を溯らぬことを示すものであるが、このことについては別に觸れる。[48] 漢代になって、春秋繁露・淮南子など多くの典籍が、結合した陰陽五行說、及びこれから發展した天人合一觀を思想的中核とすることはいうまでもない。

これを要するに、陰陽說は當初天候の陰・晴や氣候の溫暖を意味したのが、春秋時代には六氣に數えられるに到っ

た。しかし、それはまだ自然的な要素に過ぎない、いわば原始陰陽說であった。ところが、時代を降るにつれて、太一から分れた二元氣または原質と考えられ、陰陽の融合・調和と變化とにより自然や人事の成生と秩序とが維持されるが、兩者の分離・失調は逆にその停滯と不安とを將來するものとされるに到った。かかる陰陽の原理化が何時頃行われたかを的確に知ることはもとより困難であるが、孟子（ca. 372～289 B.C.）荀子（ca. 339～235 B.C.）や呂氏春秋（212 B.C. 序）などを據點として見れば、戰國（403～221 B.C.）中期を溯り得ず、末期から秦に及ぶ頃と見るのが至當であろう。そして、陰陽說が原始儒家や荀子に比較的少く、莊子を中心とする道家に濃厚であることは、天文曆數家の系統をひく道家——騶衍個人に歸することには疑義があるとしても、特に天人の對應を說く齊の道家——が、かかる原理化にかなりの役割を演じたものと考えられる。

三

前に、傳統的な中國の神がほぼ人格的主宰神であることを述べたが、本節ではそれが陰陽說の影響によって、如何ように變容したかを見よう。孔子や墨子・孟子は勿論、荀子などにもまだ純原理的な陰陽說は殆ど見られず、それが現れるのは老子以下である。とすれば、これ等に見える神觀念や宗教思想に果して陰陽說の影響があるか、檢討して見る必要がある。結論を先にいうならば、陰陽說によって、神はその人格的・主宰的性格から轉じて宇宙や世界の原理的・機能的存在となった。それは宗教信仰の對象であるよりは、哲學的思索の對象と變ったのである。この傾向を最も端的に示すのは易傳であるが、その前に一應老子あたりからその經緯を見よう。といっても、神々の性格を一一檢討する餘裕はないので、概略の素描に止める。それと、これまでもそうであったが、文獻の取扱い順序は、

必ずしも、制作年代の前後を意味するのではなく、嚴密には一條一條を比較吟味すべきものであることを斷わっておく。

老子はその文獻的性格から、神の觀念も一通りではない。「道……湛兮として存する或るに似たり、吾、誰の子なるを知らず、帝の先たるに象たり」（四章）の帝は祖先が出た祖先、卽ち天の意味であろうから、[49] これまでの觀念と變りない。「天地不仁、萬物を以て芻狗と爲す」（五章）の天は異論もあろうが、やはり有意の天で、「人を治め、天に事ふるには、嗇に若くは莫し」（五九章）「天の惡む所、孰れか其の故を知らん」（七三章）などの天と大差なく、主宰的天である。しかし、「天の道は爭はずして、善く勝つ」（七三章）を始め、頻見する「天の道」（四七・七七・七九・八一章など）は、どちらかといえば宇宙自然の理法の意味で、孟子などに見えるものに近い。その中には老子本來の語でなく、古語が引用されているにしても、「天道」が判然とした表現をとるのは老子あたりからではなかろうか。[50] 莊子になると、神の理法的傾向は更に深くなっている。莊子では、帝は「帝の懸解」（養生主）のほかは殆んど人帝であるが、天は、「天の蒼々」（逍遙遊）「天は尊く、地は卑し」（天道）や「天は能く之を覆ひて、之を載する能はず」（天下）のような自然現象と、「命を天に受く」（德充符）「天、萬民を生ず」（天地）「天に私覆なし」（大宗師）「天より神なるは莫し」（天道）などの主宰者とともに、「天の爲す所を知り、人の爲す所を知れば至れり」（大宗師）「無爲にして尊きは天道なり、有爲にして累はしきは人道なり」（在宥）「天は內に在り、人は外に在り」（秋水）等のように、天と人とを對言するばあい、それと天地連言して自然の運行の虛靜無爲なるをいうばあいとが極めて多い。「古の天下に君たるや無爲なり、天の德なるのみ」（天地）「虛靜恬淡、寂莫無爲なるは天地の平にして、道德の至れるなり」（天道）「至人無爲、大聖は作さず、天地に觀るの謂ひなり」（知北遊）などがそれで、天地・天道・天運の諸篇の存する所以である。荀子が莊子を評して、「天に蔽はれて、人を知らず」（解蔽）といったのも、そのためであろう。道家は無爲なる自然に倣って無爲自然であれと說くから、學說の根源を天地自然に求めるのも當然であ

るが、かかるばあいの天はも早や宗教的存在ではなく、倫理的要請によるものである。このことは鬼神についても同様で、「鬼神、將に來り舍らんとす」（人間世、知北遊は神に作る）「鬼神、其の幽を守る」（天運）「聲、鬼神に伴し」（外物）等は、依然として信仰的存在であり、「鬼を神にし、帝を神にし、天を生じ地を生じて、太極の先に在りて高しと爲さず、六極の下に在りて深しと爲さず」（大宗師）のばあいは、天地の創造者として道によって神性を與えられた信仰的存在であろうが、「陰陽和靜して、鬼神擾れず」（繕性）の如きは理神論的存在である。天地の無爲を體得した達人は至人・聖人または神人と呼ばれ（逍遙遊・人間世・天地・徐無鬼・外物など）「至人は神なり、大澤焚ゆれども熱くする能はざる」（齊物）超人的存在である。それが道家的至德者であっても、神人なる用語は特異な用例であるが、この神は卽ち「天地は至神」（天道）「神にして爲さざる無き天」（在宥）や前引「天より神なるは莫し」の神に通ずる靈妙なる作用であり、「神動きて天隨ふ」（在宥）ことも可能である。かく、神に通ずる人間の心が、「精神なる聖人の心」（天道）や「而の精神を澡雪せよ、……精神は道に生じ、形は本、精に生ず云々」（知北遊）の如く、肉體に對する精神であって、「官止まらんと欲すれども、神は行かんと欲す」（養生主）「神を抱いて靜かなれば、形將に自ら正しからんとす」（在宥）や「君の神と形とを勞す」（徐無鬼）というのはそれである。精神はまた「神明を勞して一と爲す」（齊物）の神明でもあるが、神明とはもともと鬼神またはその作用の意味で、墨子に「古聖王は皆鬼神を以て神明と爲す」（公孟）の語が見える。莊子でも右のほか、「天尊く地卑きは、神明の德なり」（天道）「今、彼の至精にして、彼（の物）と百化す」（知北遊）の如く、神や神の德に用いられている。これを要するに、莊子に至って天や鬼神の理念化が顯著となったことは疑えない。

　ほぼ同様の現象は荀子にも見られる。荀子は原始儒教の天からその宗教性を奪って、純自然現象と見なし、天と人間とを遮斷したものと、一般に見られている。天論篇に表れた天觀は正にその通りである。この意味から、その天を唯物主義的自然天道觀と規定し、荀子を先秦最大の唯物主義哲學者とするのが、中國思想史家共通の見解のようである[51]が、荀子の天・人の絶縁宣言は、彼が反宗教論者ないし無神論者であったことを意味するものではない。荀子は周知の如く、屢〻詩を引いて自説の裏づけとしているが、その中には「神、之を聽き、爾の景福を介にせん」（小明）を以て、「神は道に化するより大なるは莫し」と解し[52]（勸學）、また「百神を懷柔する」（時邁）を引いて、「祭祀は其の神に敬事するなり」（禮論）といっている。[53] さらに、「君子は大心ならば、則ち天を敬ひて道あり」（不苟）「命を知る者は天を怨みず」（榮辱）「夫れ天の蒸民を生ずるや、之を取る所以を有せしむ」（榮辱）「天を呼びて啼哭せざるは莫し」（非相）「百姓の之を貴ぶこと帝の如く、之を高しとすること天の如く、……之を畏ること神明[54]の如し」（彊國）「居ること大神の如く、動くこと天帝の如し」（正論）「禮は上は天に事へ、下は地に事へ、先祖を尊ぶ」（禮論）「郊は百王を上天に幷せて、之を祭祀するなり」（禮論）「善を爲す者は、天、之に報ゆるに福を以てす」（宥坐）などは、原始儒家の帝や天と何等變るところはない。ただ、「凡そ氣を治め心を養ふの術は、……好を一にするより神なるは莫し」（修身）の神は、楊倞注にいう如く神明の意で、「一を幷せて二せざれば、則ち神明に通ず」（儒效）「善を積みて息まざれば、則ち神明に通じ、天地に參す」（性惡）等の神明や、「誠心もて仁を守れば、則ち形はる、形るれば則ち神なり、神なれば則ち能く化す」（不苟）「誠信は神を生ず」（仝上）「盡く善にして挾く治まる、之を神と謂ふ」（儒効）「其の事を見さずして其の功を見す、夫れ是れを之れ神と謂ふ」（天論）「其の民の道に化するや神の如し」（正名）「屢〻化すること神の如し[55]」（賦篇）等の神とともに、莊子外・雜篇所見のものと通ずる理法性の意である。天地に通じて「君子は天地の參なり」（王制）のように、その化育に參するのが神で、それが人間の精神であるから、「思ひ乃ち精なれば志は之れ榮え、好んで之を壹にすれば、神にして成る、精と神と相及び、一にして貳せざれば聖人と爲らん」（成相）となり、それは「廣大にして精神、請ふ、之を雲に歸せん」（賦篇）の如く、宇宙の靈妙な作用でもある。このことから、「性は天の就せるなり」（正名）や「天地は生の本なり」（禮論）の如く、中庸の性命と同軌の思想が生ずるわけである。かく見て來ると、天を自然現象と見る天論篇の思想はその半面に過ぎないのであって、荀子の宗教觀全體を代表するものでない。しからば、何故にかかる矛盾した考え方が共存するかといふに、荀子は人事を措いて徒らに天を論ずるのを斥けたのであって、決して天そのものの信仰を拒否したのではない。この點は前に述べたように孔子も同様であって、結局はまず現實の責務を强調する儒家の傳統を繼ぐものである。とすれば、その自然的天の側面のみをとりあげて唯物主義者視するのは公平な態度ではない。ただ、見てきたように、荀子の天や神の中には理法者も存する點で、莊子外・雜篇などとの相互の關聯が考えられる。荀子の思想に道家的要素の存することは一般に認められるが、その影響關係は微妙で、輕々には論ぜられず、他日を期する。

　雜家といわれる呂氏春秋には、はっきりと、五行の觀念も見られて、上帝や五帝[56]・五神が祭祀の對象となっている（十二紀首章）が、天は、「天は無形にして、萬物以て成る」（君守）の自然的意味や、「天は人を生じて、貪有り欲有らしむ」（情欲）「天に私覆無し」（去私）等の主宰者であると同時に、「無爲の道は曰に天に勝つ」（先己）「性は天に受くる所なり」（蕩兵）「精にして又精なれば、乃ち天に通ず」（具備）「天の道を得たる者を帝と爲す」（行論）「能く一を以て其の身を治むれば、……其の天を全うす」（大樂）「嗜欲窮り無ければ、則ち必ず其の天を失ふ」（侈樂）等のように、法則性の意味ともなっている。また、神も五神のほかに、「誠、之れ有らば神、人に應ず」（士容）「精を知れば、則ち神を知る」（論人）「勝ちて窮む可からざる、之れ神と謂ふ」（決勝）のように、機能的に用いられ、更に、「道を得たる人は神、宇宙を覆ふ」（下賢）「善く君爲らざる者は、形を傷ひ神を費る」（當染）「（喜・怒・憂・恐・哀の）五者、神に接すれば、則ち害を生ず」（盡數）「神、六合に通ず」（審分）「其の神を養ひ、其の德を脩めて化す」（勿躬）「靈王の神、太一に合す」（仝上）の如く、宇宙に通ずる人間の精神ともなっている。結局、呂氏春秋の天・神觀も莊子や荀子と大差はないが、呂氏が道家・儒家の學説を湊合した雜家であることからいえば、蓋し當然であろう。

　以上、老子から呂氏春秋までの神觀念を大まかに見たが、概括的にいって、それは主宰者であるとともに、孟子に萠芽する理法性が顯著となっている。これから見れば、神觀念の理法化に與って力あるものは道家に相違ない。後期儒家の荀子にそれが見えるのも、一般的見地からいって一應道家の影響と考えて大差あるまい。ところで、孔・孟までの原始儒家の神觀念には、概括的に見てまだ理法化は表れず、老子以後に到ってそれが判然と表れることは、恰かも陰陽觀における原始陰陽説から原理的陰陽説への轉移と對應するものであって、春秋は兩者の中間に位する。とはいっても、神が直接陰陽に關係して説かれるのは、前引莊子の「陰陽和靜して、鬼神擾れず」くらいであるから、かかる神觀念變遷の直接作因を陰陽説に求めるのは早計であろう。このことは、陰陽説が神觀念の構成に何等かの影響があるとしても、現象的には間接的・消極的でしかないこと、陰陽説も窮極的にはとも角、表面的にはやはり宇宙論であって、宗教的なものにまで昻められなかったことを示唆するものである。しかし、潛在的にしろ、かかる自然哲學の出現が神觀念變遷の原動力となっていることの想定は可能であろう。かかる影響が直接的・積極的となるのは、易傳や漢初の春秋繁露あたりからであり、更に宗教制度を根幹とする禮一般が陰陽と關聯的に説かれるのは禮記諸篇からである。つぎに、改めてその概略を見よう。

四

　周易は本來占筮によって神意を問う、素朴な宗教觀に立つものである。かかる占筮の對象としての神が具體的に如何なる神格であるかは明示されていないが、至上神であることは疑いを容れない。ところで、易の經に見える帝は、「王、用ひて帝に享す、吉」（益六二）くらいであり、天は「飛龍、天に在り」（乾九五）の如く、殆ど皆自然的天であり、また神の字面は見えない。ところが、易傳になると、神は陰陽の作用に成るものとされる。尤も、易傳でも「之を上帝

に殷薦して、以て祖考を配す」（豫象傳）「聖人亨て、以て上帝を享す」（鼎象傳）「先王以て帝を享して廟を立つ」（渙象傳）など、早期易傳の帝は、信仰の對象であり、後期易傳でも「神は以て來を知る」（繫辭上）や「神明に幽贊して蓍を生ず」（説卦）「天の助くる所の者は順なり」（繫辭上）等では、同樣に主宰者である。しかし、易傳の神は、「陰陽測られざる、之を神と謂ふ」（繫辭上）「凡そ天地の數五十有五、此れ、變化を成して鬼神を行る所以なり」（仝上）「陰陽、德を合して剛柔、體有り、以て天地の撰を體して、以て神明の德に通ず」（仝下）「是を以て天の道を立てて陰と陽と曰ふ」（説卦）等は何れも、天・神を陰陽二元氣の變化や作用と見るもので、「一陰一陽、之を道と謂ふ」（繫辭上）と同意である。神は陰陽の變化であるから、「變化の道を知る者は、其れ神の爲す所を知るか」（繫辭上）「神を窮め、化を知るは德の盛なり」（仝下）という所以で、化は勿論變化である。ここに到って、神は信仰の對象から全く離れて、萬物創造と妙用との原理となった。「天地の化を範圍して過ぎず、萬物を曲成して遺さず、晝夜の道に通じて知る、故に神は方无くして、易は體无し[57]」（繫辭上）とか、「神とは萬物に妙にして、言を爲す者なり」（説卦）とかいうのは、神の靈妙な作用をいったものである。鬼神も同樣で、「精氣は物と爲り、遊魂は變を爲す、是の故に鬼神の情狀を知る」（繫辭上）や「變化を成して、鬼神を行る所以なり」（仝上）等がそれである。荀爽は鬼神と變化とを天と地とに分屬しているが[58]、このばあい、その必要はないであろう。ただ、早期易傳では、「天道は盈を虧きて謙に益し」「地道は盈を變じて謙に流る」に對し、「鬼神は、盈を害して謙に福する」（謙象傳）が、このばあいの鬼神はどちらかというと、福善禍惡の祖神に近く、また「夫れ、大人なる者は、鬼神と其の吉凶を合す」（乾文言）のばあいもほぼそれに近い。さらに、「其の德を神明にす」（繫辭上）「八卦を作りて、以て神明の德に通ず」（仝下）や「天の神道を觀て四時忒はず、聖人は神道を以て教を説く」（觀象傳）等の神明・神道[59]も宗教的存在であるよりは、一種の合理的意志である。「天、神物を生じて、聖人、之に則る、天地變化して、人、之に效ふ」（繫辭上）というのも、變化する宇宙の法則を指すのである。かかる法則が陰陽二元氣の作用に成ることは勿論であるが、この二

氣は統一體としての太極から生ずるが故に、「易に太極有り、是れ兩儀を生ず」（繫辭上）る兩儀は、即ち陰と陽とである。兩儀は四象を、四象は八卦を生ずるが、これは前引呂氏春秋大樂篇や後引禮記禮運篇の文と、同構の生成論である。かくして、神は陰陽と結合することによって、著しく原理化し、內在化したのであるが、この傾向は見て來たように、道家の出現以降の現象で、儒家本來の思想には見られない、宗教の哲學化ともいうべき一種の轉回である。そして、この轉回に最も有力に作用したのが陰陽説と考えられる。換言すれば、易傳の作者は陰陽説をとり入れることによって、儒家の思想を著しく抽象化し、理法化したのであるが、かかる刺戟を與えたのは道家であったはずである。

この種の天人合一的神觀は、思想的に易と關聯する中庸[60]にも見られる。中庸にも、「郊社の禮は上帝に事ふる所以なり」のように、純信仰的な神觀も見られるが、「鬼神の德たる其れ盛んなるかな、之を見れども見えず、之を聽けども聞えず、物に體して遺す可からず、天下の人をして齊明盛服して、以て祭祀を承けしむ」というが如き、祭祀の對象となっていて、一見原始儒家的鬼神のようであるが、鄭注もいう如く、萬物が鬼神の氣によって生育することを意味するから、やはり根源者である點で易傳などと近い。「君子の道は、……諸を鬼神に質して疑ひなきは、天を知ればなり」の鬼神も格別異ってはいない。また、「誠は天の道なり」は前引孟子と同一表現であるが、天命の性、率性の道、修道の敎を裏づけることからいえば、思想的發展が見られる。ただ、中庸には直接陰陽説は存しないが、神觀の右のような共通性を否定できない。中庸の制作時代は漢初にまで引き下げるのが最近の傾向であるが[61]、これはまた易傳、特に繫辭傳群の年代とも下限においてほぼ一致するものである。いうまでもなく、中庸は禮記の中の一篇である。とすれば、諸篇の成立に前後はあっても、禮記において、宗教制度を中核とする禮制一般が、陰陽説に關聯して説かれるのもまた當然である。

禮記には各所に陰陽の語が見えるが、「夫れ禮は必ず太一[62]に本づく、分れて天地と爲り、轉じて陰陽と爲り、變じて四時と爲り、列して鬼神と爲る」（禮運）の如きは、その起源を太一に本づけて、鬼神の功を陳列するものと見る禮生成論で、前引の易繫辭傳や呂氏春秋大樂篇とも相通ずる思想である[63]。禮運篇にはかかる宇宙觀による禮理論が展開しているが[64]、更には人間そのものが「天地の德、陰陽の交、鬼神の會、五行の秀氣」（仝上）と考えられる。禮と樂とは孔子において既に不可分であれば、「夫の禮樂の、天に極りて地に蟠まり、陰陽に行はれて、鬼神に通ずるに及びてや、高きを窮め、遠きを極めて、深厚を測る」（樂記）の如く[65]、ともに陰陽を以て説かれるのは當然で、ここから「樂は陽より來る者なり、禮は陰より來る者なり、陰陽和して萬物得[66]」（郊特牲）という陰陽分屬説も出て來る。そして、禮が陰陽に本づくことから、陽禮・陰禮（周禮大司徒）の別が生じ、祭祀にも陽祀・陰祀（仝牧人）の差が設けられるが、これは禮陰陽説の發展と見得るであろう。かかる禮説は禮記に限らず、春秋繁露などにも「禮は陰陽を體す」（奉本）というから、秦・漢禮家の一般思想と考えられる。禮が陰陽で説かれ、鬼神を列敍することを基調とすれば、鬼神もまた陰陽と不可分であるのは勿論で、前引禮運の鬼神は禮の對象ではあっても、既に理法的存在である。また、婚禮についてではあるが、「玄冕して齊戒するは、陰陽を鬼神にするなり」（郊特牲）というのは、鬼神が陰陽にほかならぬことを示すものである。かくて、禮記諸篇の鬼神や神が祭祀の對象である點は、傳統宗教と變らないが、その性格は易傳などのように、陰陽二氣の作用になる原理や法則と化している。「天に四時有り、……地は神氣を載す、神氣は風霆なり、風霆は形を流き、庶物露生す」（孔子閒居）や、「清明、躬に在り、氣志、神の如し」（仝上）というのは、天地・人間の神に通ずる意味である。さらに、孔子の語として「氣なる者は神の盛んなるなり、魄なる者は鬼の盛んなるなり、鬼と神とを合するは敎の至りなり、衆生は必ず死す、死すれば必ず土に歸す、此れを之れ鬼と謂ふ、骨肉は下に斃れ、陰れて野土と爲り、其の氣は上に發揚して昭明焄蒿悽愴と爲る、此れ百物の精なり、神の著はなるものなり云々」（祭義）の有名な鬼・神二分論は、人の氣が上昇して神靈昭明なることを述べたもので、氣は別言すれば魂であるが（郊特牲）、ここに到って神は即ち人の氣にほか

ならぬ。ここには陰陽をいわぬが、前節に引いた左傳所見の魂を陽とする子産の語―したがって魄は陰―と相通ずる魂魄説である[67]。このほか、「神明に交はる」（郊特牲・雜記下・祭義・祭統など）も、神人合一を意味する。かかる神人合一觀は、見て來たように、莊子外・雜篇や荀子・易傳などにも見られるが、漢代の特徴的思想である。漢初の春秋繁露や淮南子の思想體系が陰陽・五行思想を中軸として展開していることは周知の通りであるが、そこでは既に、「天地の氣、合して一と爲り、分れて陰陽と爲り、判れて四時となり、列して五行と爲る」（五行相生）や、「天地陰陽と木火土金水と九、人として十」（天地陰陽）「水は金に尅ちて喪ふに陰を以てす」（五行之義）の如く、陰陽は五行と結合するとともに、方位や四時に配當されることにより、氣よりは更に進んだ、諸作用の原理となっているようである[68]。その天・神も有意志の人格神であるよりは、宇宙の原理となっている。かかる天人合一觀に本づいて、その特徴的な災異説や感應説が展開しており、それらが前漢思想の主流を形成しているが、この間の消息を知るには五行思想の本質とその變遷とを検討しなければならぬ。既に、紙數も制限を超えているので、本論の論じ足りぬ點[69]とともに、凡て別稿に讓ることとする。

註

1　殷末期の文化に既に北方的・南方的要素が認められ、周代文化に西方からの影響が存するのは、屢〻指摘される通りであるが、それ以前の東西文化の交渉を否定できないことは、最近の考古學の示す通りである。

2　このことは、これまで屢〻指摘した通りである。本書「古代中國における靈鬼觀念の成立」、參照。

3　この間の過程については、本書「中國における至上神儀禮の成立」、參照。

4　周知の如く、天の分類については、朱子の自然的天・主宰的天と天理との三分法（『朱子語類』卷一）があるが、馮友蘭は更に物質・主宰・運命・自然・義理の天に五分している（『中國哲學史』五五頁）。しかし、信仰對象としての天の推移過程を見んとする今のばあいは、

人格的・主宰的天と、その他とを合せた理法的天、それに自然現象としての天とに大別すれば足りる。この意味からは、朱子の分類で十分である。

5　本書「積釋帝・天」、參照。

6　この間の消息については、本書「周初の天に對する不信觀について」で考察している。重澤俊郎氏も子產の語を宗敎的思惟からの完全な脫出と見る（『中國哲學史硏究』二五頁）。子產の所謂る「合理主義」については、本書「春秋合理主義の再檢討」、參照。

7　たとえば、「何ぞ天に辜せらるる、我が罪伊れ何ぞ」（小辨）等がそれである。

8　たとえば、侯外廬等『中國思想通史』第一卷、一二七―八頁、馮友蘭『中國哲學史新編』第一册、五三―四頁など。

9　叔興の「吉凶は人に由る」も、杜預の注にいうように、「積善の家に餘慶あり、積不善の家に餘殃あり」の意である。その他も人事を先にすべきことを述べたに過ぎない。

10　たとえば、吉川幸次郎氏『支那人の古典とその生活』など。

11　上原淳道氏「最近の孔子硏究について」『古代學』第一卷第四號、參照。

12　哲學硏究編輯部編『孔子哲學討論集』、參照。なお、臺灣でも、『孔孟學報』や『孔子硏究集』（『中華叢書』）が刊行されているが、勿論傳統的な孔子硏究である。

13　侯外廬等、前揭書、一五四頁や、關鋒・林聿時「論孔子」『春秋哲學史論集』四六一頁なども、主宰神と見ている。

14　『國語』「魯語」下にも孔子の語として、「丘聞之」という前提ではあるが、木石之怪云々の語が見える。

15　侯氏等、前揭書、一五四―五頁。

16　馮氏『中國哲學史新編』一〇三―四頁。馮氏は前揭「陽貨」篇の「天何をか言はんや」の天も一種の修正的天と見る（全一〇二頁）か、もともと子貢の性急な問いに對する答えで、眞實に天道を論じたものでないとする關・林氏の見解（前揭書、四六一頁）の方が興味深い。

17　宮崎氏「中國古代における天と命と天命の思想」『史林』第四六卷第一號。胡適も孔子は不可知論を以て固有の信仰に對應し、上帝とか鬼神の代りに父母を推し立てて孝という新宗敎を開き、人道主義を建て前としたという（「宗敎と哲學」）。

18　前に引いた『左傳』莊公三二年の、史嚚曰、吾聞之、國將興、聽於民、將亡、聽於神や、『國語』「楚語」下の、民神異業、敬而不瀆の意である。安井小太郞氏『論語講義』二九〇頁、參照。なお、本書の論語の解讀にはこの書に負うところが多い。

19　孔子の禮について、重澤俊郞氏は孔子自身が價値づける禮樂は玉帛や鐘鼓を意味するものでないとすることや、興於詩、立於禮、成於樂の語から、宗敎的性格は旣に實質的には失われていたと判斷する（前揭書、三九頁）が、葬・祭の禮を强調することから見れば、この判斷は早計に失するであろう。

20　木村英一氏『中國固有の思想に於ける捨身と祈りとについて』四〇頁。

21　宮崎氏が(3)(4)を假問とされるのは興味深いが、そうであるとしても、孔子の意圖はやはり天德と斯文との自負の發露にあるのでなくては、危急の際の言葉として不適當である。特に、(4)のばあいにそのことを痛感する。また、(7)は疑問の形式であっても、天が不可知なるが故ではなく、寧ろ人道を學んだ上での天道に通じている（僞孔注）自信の表れで、さればこそ、「天を怨まず」「人を咎めない」ことが可能である。さらに、(5)を疑問に讀まねばならぬ必要性もなさそうである。孔子の天命が天の使命といった所謂る「德命」でなく、窮通の命や運命の意味の「祿命」であって、「知天命」が人間の限界性の自覺である（金谷治氏「孔孟の『命』について」『日本中國學會報』八集、參照）としても、それは天の不可知を意味するのでなく、却って天を支配者として意識することである。なお、論語に自然天空を意味する天が見えるとしても、主宰的天の精神を妨げるものではない。孔子の天を單なる人格的な超越神でないと見る金谷氏の見解（前揭論文、五四頁）には贊成し難い。

22　宮崎氏、前揭論文、八九頁。

23　杜而未も天鬼を天とする。『中國古代宗敎硏究』一五四頁以下、參照。

24　渡邊卓氏「墨家の集團とその思想」（一）（二）『史學雜誌』第七〇編第一〇・一一號、後『古代中國思想の硏究』收、參照。

25　侯外廬が、理論的には矛盾であるが、墨子の天を一つの規範と見て、宗敎的存在だけでなく、理法性を與えることによって矛盾を解消せんとする（『中國思想通史』第一卷、二二一―二頁）のも、一つの見解である。

26　本書「古代中國における靈鬼觀念の展開」、參照。

27　春秋外傳といわれる『國語』については細說しないが、ほぼ『左傳』と同樣である。「天子は上帝を祀る」（魯語上・晉語八）「民の欲する所は、天必ず之に從う」（周語中・鄭語）「君の靈を以て、鬼神、衷を降す」（晉語二）「虢公夢む、廟に在るとき神有り、人面にして白毛と虎爪とあり、鉞を執りて西阿に立つ」（晉語二）等、皆傳來の主宰神であるが、「天道親しむこと無し、唯、德に是れ授く」（晉語六）や、「天道盈ちて溢れず」（越語下）等は、どちらかといえば理法的である。

28　このほか、「吾の魯侯に遇はざるは天なり」（梁惠王下）や、「之を爲すこと莫くして爲るは、天なり」（萬章上）等の天は、運命的な意味にもとれるが、やはり天の意志の支配下にあることをいうもので、前來の天と本質的に乖違するものではない。

29　陰陽五行說については、梁啓超の「陰陽五行說之來歷」（『古史辨』第五册）以來、彼我の學者によって數多く考證されている。わが國では、小林信明氏に『中國上代陰陽五行說の硏究』の單行本があるが、贊成しかねる部分が多い。最近、臺灣東海大學の徐復觀氏から『陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題』を贈られた。細部に異論はあるが、參考になる點が多い。なお、李漢三『先秦兩漢之陰陽五行學說』（民國五六）も出ている。本書附錄「五行說序說」、參照。

30　馮友蘭『中國哲學史新編』第一册、五四頁。楊超「先秦陰陽五行說」『中國古代哲學論叢』三九―四〇頁など。

31　津田氏『道家の思想とその展開』三四一頁。

32　津田氏はこの陰陽を擬人化せられたものと見られる（全上書、全頁）が、下の八極の語からいっても、宇宙原理の陰陽に相違ない。

33　本書附錄「五行說序說」、參照。

34　王氏『說文解字句讀』卷二八、一葉。周伯琦の『六書正譌』にも、会易以天地之氣言、陰陽以山水之南北言といっている。

35　漢志の「諸子、王官に出づるの論」の信じ難いことは、胡適（『中國哲國史大綱』卷上）等の指摘する通りである。

36　これは『公羊傳』『穀梁傳』を、古文の『左氏傳』より後出と見る意味ではないが、『左傳』が史實を比較的忠實に傳えていることは疑えないであろう。

37　徐氏が、范蠡の語中の陰陽を天候明闇の意と見る（前揭書、九頁）のは贊成し難い。

38　徐氏、前揭書、三八頁にそのことを述べている。

39　『莊子』外・雜篇の成立期は問題であり、特に『荀子』や『易』傳などとの關係については詳細な考證の必要なことはいうまでもないが、今は「陰陽」の語の內容からだけ見ておく。私見と逆に『易』傳を前に置く徐氏の說（前揭書、四五頁）には、莊子における陰陽の語の非固定性から見て從い難い。なお「天下」篇が他の諸篇と性格を異にする後期の作、（恐らく漢初）であることは勿論である。

40　『呂氏春秋』の編成年代にも議論があろうが、今は呂不韋の刪拾集成とする『史記』の記述に信憑性を置く能田忠亮氏（『禮記月令天文考』）の見解に從っておく。

41　『荀子』と『易』との關係が屢々問題となるが、その易を引く非相（一條）大略（二條）の二篇は何れも後期の湊合であり、「儒效」篇に『禮』『樂』『詩』『書』『春秋』を擧げて『易』をいわぬ點、「王制」篇に卜占を巫覡のことと斥ける點などから、否定的に見るべきである。『易』傳とは無論關係なかろう。なお、「中庸」は子思の作とは考えられず、漢代にまで引き下げねばならぬ（板野長八氏「中庸篇の成り立ち」『廣島大學文學部紀要』第二二卷第二號、參照）から、ここではとりあげない。

42　關鋒・林聿時『春秋哲學史論集』「引論」一六頁。郭沫若は春秋中葉より以前とは見得ないとする（「周易之制作時代」『靑銅時代』收）。また、馮友蘭も孔子以前の作であるが、その基本觀念は西周初期にあると見る（前揭書、五五頁）。

43　杜國庠は八卦の根本原理をやはり陰陽に置く（「陰陽五行思想和易傳思想」『杜氏文集』二五二頁）が、卦爻辭に陰陽思想は

見えない。

44 小林氏、前掲書、二九九頁。

45 周知のように『易』傳の成立については衆論紛々として歸するところがない。武内義雄氏は十翼を「彖」「小象」、「繫辭」「文言」、「說卦」「序卦」「雜卦」「大象」の三類とし、ほぼこの順に進化したとする（『易と中庸の研究』一九七―九頁）が、本田濟氏の『易學』等がそれである。繫辭・文言は、武内氏は秦頃とする（仝上書、一三七頁）が、漢初までの成立と見てさし支えないであろう。武帝以後にまで下げる說もある（李鏡池『易傳探源』。なお、『易』傳と思・孟派と無關係とする徐氏說（前掲書、四三頁）には賛成し難く、その密接な思想的關係は、武内氏（仝上書）や杜國庠（『文集』二五一頁）等の指摘する通りである。

46 津田氏は周禮の陰陽思想について、儒教の敎說に陰陽說がとり入れられたのは漢代に入ってからとし（「周官の研究」）、一方では遲くとも漢初にはとり入れたとする（「前漢の儒敎と禮樂說」）。この矛盾をついて宇野精一氏は、周禮の成立を漢代に下げる津田說を訂正して漢に下らぬと見る（『中國古典學の展開』二〇二頁）。周禮の成立については、概括的にいって漢代的要素を全く否定することには無理がある。拙稿「周禮成立年代考」『宗敎文化の諸相』（竹中博士頌壽記念）參照。

47 「特牲饋食禮」「少牢饋食禮」に、尸が居らず、直ちに神を厭飫する陰厭・陽厭の儀節があるが、經文に陰・陽の字面は見えない。

48 凡て、別論「三禮の文獻批判」（未刊）に詳說。

49 木村英一氏『老子の新研究』二九五頁。

50 このほか、「道を以て天下に涖めば、其の鬼も神ならず」（六〇章）の鬼は祖神であろうが、この神が神怪の意で、祖神のダークサイドを意味する特異な用法であり、『左傳』の惡鬼の觀念と相通ずる思想である。

51 侯外廬『中國思想通史』第一卷、五三一頁以下、馮友蘭『中國哲學史新編』第一册、四九八頁など。

52 猪飼敬所は、爲學化道、與鬼神合其德、故神之聽之、介爾景福、卽自求多福者也、不必別有神也（『荀子增注補遺』）というが、兪樾（諸子平議）もいうように、下の神は卽ち詩の神に本づくから神を否定したことにはならぬ。ただ、この神が理法化しているのは下引諸文と同様である。

53 このほか、『詩』の不識不知、順帝之則（皇矣）を引き（修身）、天作高山、大王荒之（天作）を引いている（王制）。

54 この神明は下引の神明と違って、純粹に信仰の對象である。

55 「賊にして神、詐を爲して巧なり」（非十二子）はちょっと變った用例であるが、郝懿行（荀子補注）もいう如く、物を害して變化の才あること、鬼神の如しの意である。

56 五帝と五行との關係を消極的にしか見ない說もある（小林信明氏『中國上代陰陽五行思想の研究』一八四頁）が、かかる見解には賛成し難い。

57 この意味は干寶の注に、否泰盈虛者神也、變而周流者易也、言神之鼓萬物、無常方、易之應變化、無定體也というのによって明かである。

58 李鼎祚『周易集解』卷一四。

59 「天行健なり、君子以て自ら彊めて息まず」（乾「象傳」）というのは、神道の內容であるが、道は卽ち「形より上なる者、これを道と謂ふ」（「繫辭」上）の道である。

60 ただ、後述の如く、『中庸』に直接陰陽思想は見えないが、『易』との思想的關係については、武内義雄氏の考察がある（『易と中庸の研究』）が、更に板野長八氏は「中庸」篇の成立過程における易傳の思想史的意義を分析されている（前引「中庸篇の成り立ち」一一三頁以下）。

61 板野氏、前掲論文、參照。

62 この太一が五天帝の統率者としての太乙神であることは、宗敎觀と宇宙論との結合を示すものとして極めて興味深いが、このことも別稿に讓る。

63 「喪服四制」に「凡そ禮の大體、天地に體り、四時に法り、陰陽に則り、人情に順ふ、故にこれを禮と謂ふ」というのも同構である。

64 陰陽の字こそ見えないが、「夫れ禮は必ず天に本づき、地に殽ひ、鬼神に列し、喪・祭・射・御、冠・婚・朝・聘に達す」や「夫れ禮は必ず天に本づき、動いて地に之き、列して事に之き、變じて時に從ひ、分藝に協ふ」等がそれであり、「聖人、則を作すに、必ず天地を以て本と爲し、陰陽を以て端と爲し、四時を以て柄と爲し、日星を以て紀と爲し、月以て量と爲し、鬼神以て徒と爲し、五行以て質と爲し、禮義以て器と爲し、人情以て田と爲し、四靈以て畜と爲す」の「則」も禮法をいうものである。「禮運」篇はこれに續く「禮器」「郊特牲」とともに一群を形成するもので、禮の基本理論を述べたものであるが、その制作者や年代については、「三禮の文獻批判」（未刊）で詳說している。

65 同じ樂記篇に「先王、之を情性に本づけ、これを度數に稽へ、之を禮義に制し、生氣の和に合せしめ、五常の行に道らしめ、之をして陽にして散らず、陰にして密じず、剛氣なるも怒らず、柔氣なるも懾れざらしむ」という生氣は、鄭注にいう如く、陰陽の氣であって、陰陽剛柔の調和を失わぬことをいうのである。

66 この樂陽禮陰說は、「禮器」篇の「禮は上に交り動き、樂は下に交り應ず」と矛盾するものの如くである。もともと、禮記が秦・漢閒における禮記事の雜湊であれば、かかる矛盾も怪むに足りないであろう。なお、樂記篇には「大人、禮樂を擧ぐれば、則ち天地將に爲めに昭かならんとし、天地訢合し、陰陽相得て、萬物を煦嫗覆育す」の語も見える。

67 魂魄思想の成立とその展開については、本書「魂魄考」、參照。

68 重澤俊郎氏、「董仲舒研究」『周漢思想研究』二三六頁、參照。

69 信仰の對象が陰陽說と關係すれば、これに對する祭祀や儀禮が陰陽思想を以て說かれるのも當然で、前引『周禮』「牧人」の陽祀・陰祀の別の如きはその一例であるが、『禮記』諸篇、特に「郊特牲」篇において、天の祭祀や祖先の廟享などが陰陽說で說かれるものが多い。これも64に述べた「禮運」篇群の特色をなすものである。かかる儀節の詳細や、陰陽說が禮文獻にとり入れられるに到った過程、及びその社會的背景などがそれである。なお、戰國末から秦・漢にかけての文獻、たとえば『孝經』や『韓詩外傳』、あるいは『楚辭』など、檢討すべき資料が多いが、冒頭に斷わったように神觀念の變遷を概觀するのが本論の意圖なので、主要なものに限ったことを附加しておく。

春秋合理主義の再検討

——無神論への疑問——

私は前に、詩・書には一見天に對する不信の態度と思われる表現があるが、實は殷末からの帝やそれと同性格の天、つまり至上者に對する敬畏のもとに、天命の可變性を强調して、敬德・保民を勸戒したに過ぎないのであって、傳統的觀念を無視する反宗敎的または無神論的思想では決してないことを明かにした。[1] すなわち、合理的と見られる傾向も宗敎觀念を排除するものではないのである。一見矛盾關係にある、このような二つの思潮は、該論で指摘した通り、詩・書の天不信觀を前驅形態として、春秋・戰國期を通して見られる。というより、こうした考え方が明確な形をとって現れるのは、左傳などには見える子産や晏嬰あたりからである。そこで、續いて本稿では、左傳や國語に見える合理主義思想を檢討して、その性格を明かにせんとするものである。というのは、「民は神の主なり」等という表現が、わが國の學者にも、また、最近中國學者の、唯物史觀に立脚する思想史の解明においても、直ちに反宗敎的または無神論と判定されるなど、安易に取扱われる傾向が見えるからである。

春秋合理主義というのは、別にそういう言葉が學界に認められているわけではなく、春秋期における合理主義の意味に過ぎないが、春秋期ということについては限界がある。というのも、今本左傳や國語が春秋時代の同時記錄とは勿論考えられぬからである。津田左右吉氏のように、左傳の成立を前漢末までひき下げるの[2]は無理としても、戰國期またはそれ以後の成立であることは疑いを容れぬ。[3] ただ、信憑すべき資料[4]を他に求め得ぬ以上、春秋期の事實そのままを示すものとしてではなくとも、書かれた事實として取扱うわけである。このことは春秋傳に限らず、一般經典

についても同樣であるが、史實をとり扱うばあい、特に資料的用意の必要を感ずるわけである。なお、關聯的に考察すべき春秋傳の一般宗敎思想については、紙數の制約上、直接の關係事項のみに限定し、他は別論に讓ることとする。

一

天の思想を中心とする左傳や國語の宗敎思想はかなり複雜で、互いに乖違する幾つかの要素が見られる。[5] 概していえば、(1)詩・書以來の主宰的・人格的天を中心とする傳統觀念が有力であるが、天の思想にもほかに、(2)「天道」、(3)「天命」の語で代表される宇宙論的な原理化や、人間觀的な運命の主宰者となっているものがある。これ等は何れも主宰的天からの分化または發展と見るべきである。と同時に、これまでの宗敎權威に對する抵抗的態度、即ち(4)反宗敎的または無神論的と一般に考えられている傾向が見られる。つまり、四つの潮流が考えられるわけである。その(4)は詩・書の天不信觀の發展と考えられるが、二者の間の具體的繼承關係は勿論實證されない。詩・書に見られた宗敎的・反宗敎的傾向の對立は、春秋傳においても同樣であり、さらに降って論語や荀子にも見られる正統儒家思想の一般的傾向とも考えられるが、こうした背反性が何に由來するかは、極めて困難な問題である。無論、保守と革新との思想的對立は古今東西を問わず存在するものであるが、古典成立の問題も絡んで來るとはいえ、一思想家や一著作にこうした二面が直接看取されることは、特徵的といわねばならぬ。前論に指摘したように、この矛盾性を私は民族思惟に本具的なものと考える。

さて、合理的・反宗敎的思想といっても種々のばあいが考えられるように、春秋傳のそれもまた必ずしも一樣では

ない。左傳について見ると、總括的には春秋初期から後期に到るまで、隨所にこの種の記述が指摘されるが、後期ほど著しくなっている。このことをそのままにうけとれば、春秋末期ほど合理思想が發展したと解されようが、傳の記事そのものが襄・昭・定・哀公の、所謂「所聞」から「所見」に到る時代ほど詳細になっている事實を併せ考える必要があろう。ところで、この合理思想を、(A)神に對する人間（君・民）の優位、または分別を說くもの、(B)神に對する德の重視ひいては德の優位をいうもの、(C)呪術・迷信を排除する立場これに關係して、(D)卜・筮またはその結果からの獨立、以上の四條に分けて考えることができよう。勿論、これ等は相互に絡み合っているばあいが多いから、かかる分類もあくまで便宜的なものにほかならぬ。

まず、(A)グループは「民、神之主也」という隨の季梁の語によって代表される。すなわち、(1)楚の武王と隨とが爭った時、計畫的に弱勢を示した楚軍を追う少師の請いを許さんとする隨侯を戒めた季梁の言、天方授楚、楚之羸、其誘我也、君何急焉、臣聞、……所謂道、忠於民、而信於神也、上思利民、忠也、祝史正辭、信也、今民餒而君逞欲、祝史矯擧以祭、臣不知其可也、公曰、吾牲牷肥腯、粢盛豐備、何則不信、……對曰、夫民、神之主也、是以聖王先成民、而後致力於神、……故務其三時、脩其五敎、親其九族、以致其禋祀、於是乎民和、而神降之福、故動則有成、今民各有心、而鬼神乏主、君雖獨豐、其何福之有（桓公六年、以下、公・年を略する）というのがそれである。杜預は、言鬼神之精、依民而行也と注し、左氏會箋も、祭祀必由人、神非人不食といって、孟子、民爲貴、社稷次之の先端としている。それに相違はないのであるが、季梁の主旨は楚を伐たんとする隨侯に對して、その詐謀なるを知らせ、まず內政を務めて民の和を得ることを、神の恩寵を得る所以とするのである。すなわち、民に忠にして神に信ぜられ、民和して神の福を得ることを、窮極の目的とする以上、神を否定するものでは決してなく、安易に神に賴らず、人力を盡して後、神の嘉福を得べしとする意味において、寧ろ鬼神の祭祀を重視するものといわねばならぬ。裏からいえば、

內政の確立による民生の安定とその和とを缺くは、神への誠信を缺くものであり、したがって神の福も得られぬという、宗敎の前提としての道德的政治の强調である。こういう主張は左傳の到るところに見出される。[6] とすれば、民は神の主といっても、民に對する神の從屬ではなく、逆に神への誠信を强調して、その前提としての民生の重要性を說くものである。これを表現通りにとれば、神に對する民の優越性、神の輕視、極端にはその否定とも見られようが、仔細に檢討すれば、それは季梁の本旨でないことが分る。

ところで、神との關係における民の重視ということは、春秋期に始まるわけではなく、前論にも指摘したように、既に尚書の、天棐忱辭、其考我民（大誥）や、天畏棐忱、民情大可見（康誥）、天聰明、自我民聰明（大誓、孟子萬章引）、民之所欲、天必從之（仝上、左傳襄公三十一年・昭公元年引）などに見られる。表現こそ異るが、神における民意の重視という點で、基本的には同じ思想である。とすれば、周初以來の傳統觀念といえよう。巨視的にかく見て來ることによって、神の輕視とする誤解を免れ得るであろう。左傳ではこのほかにも、(2)宋の司馬子魚が襄公に人身供犧を止めさせんとした、祭祀以爲人也、民神之主也、用人其誰饗之[7]（僖十九）があり、(3)晉の平公が齊を伐たんとして河を濟るときの、荀偃（中行獻子）の禱語、齊環（靈公）怙恃其險、負其衆庶、棄好背盟、陵虐神主（襄十八）の神主も杜預がいうように、民を指している。また、(4)晉の師曠が悼公に述べた、夫君神之主、而民之望也、若困民之主（生）、匱神乏（之）祀、百姓絕望、社稷無主、將安用之（襄十四）も、民が君にかわっただけである。さらに、(5)虢の史嚚が自國の滅亡を豫言した、吾聞之、國之將興、聽於民、將亡、聽於神、神聰明正直而壹者也、依人而行[8]（莊三十二）というのも、神は人によって行われるというので、表現こそ異っても、結局は同じ立場である。關鋒・林聿時はこのばあい、神の最高權威が否定されているが、同時にこれを聰明正直とするのは、無神論の徹底化過程にある矛盾と見る。[9] しかし、民と神とを竝擧しても季梁のばあいと同樣、神の權威は否定されておらず、ただ德を務めずして徒ら

に神に求めるのを戒めたに過ぎぬから、その聰明正直と背反はしない。したがって、これを不徹底な無神論と見るのは、誤りといわねばならぬ。これ等は皆詩・書の天命説の系譜にあるもので、民の重視を神の恩寵を得る所以とするのは、津田氏[10]や范文瀾[11]などがいうような、神と民との實質的對立または顚倒ではなく、關・林氏[12]や馮友蘭[13]などのいうような神の無視では無論ない。そこに、儒教的道德主義が見られるとしても、尙書の敬德・保民と同様、神の恩寵や意志の基準を君民の道德秩序の確立に置くのであって、神の權威の低減でもなければ、無視でもない。これを合理思想としても、神の人格性の否定の上に成立しているのでない以上、無神論と見るのは形式的・皮相的解釋といわざるを得ない。[14] さて、同じく鬼神に對する人間の重視とされるものに(6)晉の士伯がある。晉が諸侯の大夫を會して成周に城かせんとした時、踐土の盟を曲解して薛に押しつけんとする宋と、故事に徵して宋の强壓を免れんとする薛との爭いの仲に立ち、一應宋に功役を受けさせんとした士伯に對して、宋の仲幾は、縦子忘之、山川鬼神、其忘諸乎と拒絕した。士伯は怒って韓簡子に、薛徵於人、宋徵於鬼、宋罪大矣、且己無辭、而抑我以神、誣我也と非難したという（定元）。士伯の言は津田氏がいうように[15]、人事は濫りに鬼神によるべきでないと解せられるが、一見明かな通り、鬼神に徵證するの非を責めて、尊嚴な鬼神をたてに人を欺かんとするのを斥けたものである。抑我以神、誣我也というのがその眞意であろうから、鬼神そのものを輕視または否定するものではない。したがって、これを直ちに無神論とする馮友蘭の見解[16]は速斷といわねばならぬ。

以上は神に對する人間の優位と一般に考えられている例であるが、別に神と人間との分別を宣言したのが楚語に見えている。(7)楚の昭王に對えた觀射父の、呂刑説話に關する解明がそれである。古者民神不雜、……民是以能有忠信、神是以能有明德、民神異業、敬而不瀆、故神降之嘉生、民以物享、禍災不至、求用不匱—民と神とは嚴重に區別され、**民は神を敬仰して汚瀆することがなかっ**た。ところが、及少皞之衰也、九黎亂德、民神雜糅、……民匱于祀、而不知其福、……民神同位—九黎が德を亂したために民神雜居し、神への敬畏を失った。そこで、顓頊受之、乃命南正重、司天以屬神、命火正黎、司地以屬民、使復舊常、無相侵瀆、是謂絕地天通（楚語下）—顓頊が南正重と火正黎とにそれぞれ天と地とを司らせて、相互に侵瀆しないように、神と民とをもと通りに斷絕させたというのである。これによれば、神に對する敬仰の失墜という一時的な宗教的墮落があったが、それは異常狀態であって、後に民・神分離の舊來の正常狀態に復したというのである。神に仕える祝・宗や五官は、敬恭明神、……能知四時之生、犧牲之物、玉帛之類、……心率舊典者（仝上）であり、かくて神の尊嚴は維持されるというのである。もともと神話であって、歷史的事實を述べたものではなく、重澤氏[17]のいうような宗教權威の崩壞を示すものとは考え難い。[18]

二

(A)と聯關するが、神は德に本づいて人間を左右するという、詩・書の思想よりは少し進んで、神に對して德を重視する(B)グループに屬する以下の例がある。前引、(1)魯の莊公に答えた曹劌の、小信未孚、神弗福也（莊十）は、誠信でなければ神は福を與えぬという、神への信實を强調したものであるが、信を神より高く評價するものでは勿論ない。ところが、(2)神が莘に降った時、內史過が周の惠王に對えた、國之將興、明神降之、監其德也、將亡、神又降之、觀其惡也、故有得神以興、亦有〔得神〕以亡（莊三十二）というのは、このままにとれば、國の興亡はその理由が別にあって、神によるのでなく、神は國の興亡という既定事實に本づいて行動するだけであると解せられる。津田氏[19]のいうのがそれである。如何にも、神は國の興亡の際に降って、その德と惡とを監視することによって、神がこれを降すと解すべきである。すなわち、神は興亡の作因者であって、單なる結果の傍觀者ではない。このことは周語上に見える詳細な同一記事を見れば明かである。すなわち、國之將興、其君齊明衷正、精潔惠和、其德足以昭其馨香、其惠足以同其民人、神饗而民聽、民・神[20]無怨、故明神降之、觀其政德、而均布福焉、國之將亡、其君貪冒辟邪、……其政腥臊、馨香不登、……明神不蠲、而民有遠志、民神怨痛、無所依懷、故神亦往焉、觀其苛慝、而降之禍、是以或見神以興、而亦或以亡とある。これによれば、神は國の興亡について無關心でなく、君主の政・德の如何に應じて福と禍とを降すが、それが興亡の原因となるのであって、神の降下は福禍を降すためである。結局、君の政・德の善惡が民の安否を左右し、[21]それが神の動向の基準となるというのであって、詩・書以來の天命説と同じである。神は興亡の事實に本づいて行動するのでなく、その主動者である。

(3)虢を伐つため道を假る晉の請いを許さんとする虞公を諫めて宮之奇は、臣聞之、鬼神非人實親、惟德是依、故周書曰、皇天無親、惟德是輔、……如是則非德民不和、神不享矣、神所馮依、將在德矣（僖五）と述べている。神は德あるものを輔けるというのは、神にのみ賴って德を務めぬのを是正せんとするのであるが、神を否定するのでも、輕視するのでもなく、寧ろ神への冒瀆を戒めて、その尊嚴を守らんとするものである。[22] また、(4)晉の士貞伯が天が祭によって福を與えんとした趙嬰の夢について述べた、神福仁、而禍淫、淫而無罰、福也、祭其得亡乎（成五）も同様、詩・書以來の傳統思想であり、[23] (5)晉の韓無忌が、恤民爲德、正直爲正、正曲爲直、參和爲仁、如是則神聽之、介福降之（襄七）というのも全く同じである。

こうした、德を神信仰の前提とする、いわば、宗教道德主義は盟誓のばあいにおいても同様で、たとえば、(6)楚に和を乞うことについて、晉との盟約を理由に反對する鄭の子孔（公子嘉）と子蟜（公孫蠆）とに對して述べた子駟（公子騑）と子展（公孫舍之）との言、要盟無質、神弗臨也、所臨唯信、信者言之瑞也、善之主也、是故臨之、明神不蠲要盟、背之可也（襄九）などがそれで、誠心から出て神が臨んだのでない强制的な盟約には、背いてもさし支えないというのである。されば、(7)晉以下の諸侯が鄭と結んだ亳（京）の盟の載書に、或間茲命、司愼・司盟、名山・名川、羣神・羣祀、先王・先公、七姓十二國之祖、明神殛之（襄十一）という如く、司盟なる神の存する所以であり、盟約が一つの宗教的儀禮であったわけでもある。[24] さらに、(8)衞の獻公が齊に出奔せんとして國境を出る際に、祝宗をして出國と己れの罪無きこととを宗廟に告げさせんとした時、母の定姜は、無神何告、若有、不可誣也といって、獻公の三罪を擧げている（襄十四）。神の欺くべからざるを戒めたもので、會箋に、二語足破千古世俗違道以媚鬼神者之惑というのは至言である。神の福善禍淫が絕對的事實であればこそ、(9)鄭の裨諶がいうように、善之代不善、天命也（襄二十九）ということになる。

以上のような道德的神觀念はほかにも指摘されようが、これも詩・書の天命説に本づく敬德・保民、特にその敬德——したがって保民にも連るわけであるが——の面が强調されるに到ったものと考えられる。そこには、儒家的色彩が濃いが、儒家の手が加えられた經典であってみれば至極當然で、春秋傳に限ったことではない。問題は、儒家の工作の範圍、裏からいえば、どれだけ前儒家的な思想が殘存しているかということであるが、それを判然と識別するのは勿論困難である。このことについて、津田氏はこうした道德主義が人の禍福に關するものとされていることに注意し、儒家がその道德政治思想と、もとからの禍福思想とを調和させんとしたものの統一できなかったとするが、これは祭祀・呪術による銷災致福、つまり禍福の觀念が重大關心事となった前漢末の言説として適當であるとする。[25] こうした考え方の基底には、多分に左傳漢代述作説が存するもののようで、禍福の觀念が春秋傳に見えるのは勿論であり、またそこに呪術・迷信的要素を理性的見地から排除整理せんとする儒家的傾向が認められるとしても、禍福の主宰者としての神は、顯在的にも潛在的にも、詩・書以來、常に考えられているのであって、その合理主義は後述のように、

祭祀・呪術そのものまでも否定せんとするのでは決してない。して見れば、禍福は徳によって決まり、神にあるのではない[26]というのは、皮相的把握に止まる。況んや、神や呪力の獨立の權威を否定する結果、徹底すれば神や呪力の否定となる[27]といったものでもない。初期儒家は徳を無視する非理性的な呪術・迷信は排除しても、徳を務める者の卜筮の如きは決して否定しなかった。したがって、禍福のために祭祀・呪術よりは徳を修めよと説くのは、人事を盡さず、神や呪力への[28]直接方法に訴えんとするのを戒めるに過ぎず、祭祀・呪術を道徳の權威に服從させ、それ等に獨立の權威を與えないのではない。こうした見方の根底には、中國思想において、道徳は宗教とは分離したもの、純然たる人が定めたもの、したがって神の働きに道徳的意義を與えるのは、神を人の定めた道徳法に從わせること[29]、といった道徳優位論が存するようであるが、天生烝民、有物有則という如く、道徳的律法も至上者から演繹され、神と人間や道徳とを常に連續的に考える――そこに理法的な天の派生と發展とが見られるが――のが正統思想ではないか。中國、更に廣くは東洋には、キリスト教や回教に見る神と人間との斷絶は考えられないようである。神の働きに道徳的意義を與えるのは、道徳の强調ではあっても、一種の宗教的ドグマの確立であり、神を道徳法に從わせるといった、神の從屬性は考えられない。この點、津田氏の論には儒家の主智主義を過重視した嫌いがある。儒家的道徳政治論が春秋期に到って著しく進展したというより、儒家の學説による史料の整理と評價とが實現したと見るべきであっても、またそれ故に一見、神の權威の失墜や人間道徳への從屬らしいものが見えても、その內容を仔細に檢討すれば、こうした評價が表面的な把握に過ぎぬことが明かとなろう。

三

(A)(B)と聯關するが、(C)呪術迷信の克服といわれる例について考察しよう。清の汪中は、古者左史記事、動則書之、是爲春秋、而左史所書、不專人事、其別有五、曰天道、曰鬼神、曰災祥、曰卜筮、曰夢、其失也巫、斯之謂與といいながらも、その五條が必ずしも人事を廢するものでないことを指摘している[30]。汪氏のいう如く、左傳に天道・鬼神をいい、災祥・卜筮を記すものは實に多く、其失也巫との范甯の言[31]はまことに至當である。しかし、一方ではこれ等に對する春秋智識人の抵抗的態度、いわば、合理的な考え方が見られるが、特に後期に見える賢相、子產・晏嬰といった人々の間に、その傾向が著しい。そこで、こうした點をとりあげて、その反宗教性や無神論を强調する説が屢〻見うけられる。汪中が、孔子の道を發揮するはずの左氏に對する古人の疑惑を釋いている等、その前驅と見ることができよう。しかし、仔細に檢討すると、その合理的立場も天や鬼神を否定し、祭祀や儀禮を排除する性格のものでなく、反宗教的でも無神論でもないばあいが多い。つぎに、個別的に考察しよう。

(1)鄭の南門のあたりで門內と門外の二蛇が鬪って內蛇が死ぬという妖祥が起ったことについて、莊公の問いに答えた魯の申繻は、人之所忌、其氣燄以取之、妖由人興也、人無釁焉、妖不自作、人棄常、則妖興、故有妖（莊十四）といっている。すなわち、妖祥の起る原因を他に求めず、人間がその常道を守らぬところに置いて、人事を戒愼した理性主義の立場である。ところでこのばあい、常道を棄つれば妖が興るというのであるから、妖そのものの存在を根本的に否定しているのではなくて、ただ鄭國の內紛を示唆的に戒めたに過ぎぬ。人間が妖祥の直接作因者ではなく、その行爲が神に反映して神が妖祥を降すこと、恰かも人の善惡に應じて神が禍福を降すと同樣である。したがって、天とか神とかの言葉は直接表現されていなくとも、それ等は決して否定されておらず、潛在的には存在するのであって、この意味から、傳統的宗教觀念も拒否されてはいないのである。とすれば、妖祥は上帝が降すとの西周以來の觀念をある程度否定して、人間の運命を妖の手中から人間自身の手裏に收めた無神論とする關・林氏の見解[32]は、また早計といわねばならぬ。(2)僖公十六年正月、「宋に隕石あり、五、六鷁退飛して宋の都を過ぐ」という異常な現象が起った。宋の襄公の問いに對えた周の內史の叔興は、君失問、是陰陽之事也、非吉凶所生也、吉凶由人と述べている。異常な自然現象を人事の吉凶と聯關的に考える襄公の態度は、當時の一般心理であったであろう。これに對して、異常現象でも、その作因をあくまで自然的な陰陽の作用に歸して、人事に基由する吉凶との聯關を斷絶する叔興の態度は、一應合理的であり、荀子の「天人の分」の前驅とも見られよう。しかし、このばあいも人間の行爲に應じて神が吉凶を降すものと解せられるし、またそう解するのが至當と考えられる。すなわち、吉凶と人間との間の神の媒介を否定するものではないとすれば、吉凶由人とは、「吉凶は人に由りて、神、之を降す」の後半の省略と見るべきである。ここにも神なる表現こそ見えないが、觀念の基底には常に措定せられているのである。それ故、これを直ちに無神論や唯物主義と結びつける中國學者[33]の見解は、媒介者としての神の存在を看過したものといわねばならぬ。(3)魯の僖公が夏の大旱に際して、當時の俗習にしたがって巫尪を焚かんとした[34]時、その無益を戒めた臧文仲は、非旱備也、脩城郭、貶食省用、務穡勸分、此其務也、巫尪何爲、天欲殺之、則如勿生、若能爲旱、焚之滋甚（僖二十一）と諫めている。つまり、旱魃による飢餓對策こそ肝腎で、天が巫尪を殺そうと望むなら、初めから生まなかったはずであるという、人事の戒愼である。關・林氏は巫尪を殺して天が雨を降らせるという宗教觀念と、巫尪も天が生んだものであることとは論理的には矛盾であるとするが[35]、いわれなき俗習と正統觀念とは區別されねばならぬ。請雨儀禮としての雩祭は春秋でも認められている[36]。そこで、俗習を斥けて巫尪を救う人道主義的立場ではあっても、請雨儀禮そのものまでも否定する、換言すれば、自然と人事との關係を斷絶する意向は、臧文仲の言葉からは窺われない。彼の旱害對策も俗習の否定から來る當然の歸結であろう。さらにいえば、巫尪の生存權の主張は、少し延長すれば、正統的巫術はこれを否定しないこととなろう。內政に意を注げという主張は理性的ではあるが、その合理性は神の否定の前提に立つものではない。ところで、禮記の禮器篇に、臧文仲が、魯の文公の時、僖公の廟を躋せた逆祀の張本人である夏父弗綦を制止しなかったことと、室の奥に竈神を燔柴の禮で祭った[37]ことに關する孔子の批判が見える。孔子から見れば、臧文仲は祭禮の本質を解しないかも知れないが、廟祀の關係者であり、竈祭を行ったことが判る。また、後引(18)魯語上には魯の東門外に止まった海鳥を祭らせて、展禽の反駁を受けている。つまり、當然のことながら、傳統的儀禮の實踐者であるわけで、この點からも臧文仲の眞意は俗習を斥けるか、あるいは焚尪に託して當時の非政を戒めるか、何れかにあったものと考うべきで、直ちに無神論的革新派と見るのは表面的理解に止まるものといわねばならぬ。(4)晉の伯宗が景公に狄を伐つべきことを進言した中に、天反時爲災、地反物爲妖、民反徳爲亂、亂則妖災生（宣十五）とある。この民は會箋にいうように人の意であるが、伯宗の意は天地の災妖は人によって起るとするもので、(1)の申繻の言とほぼ同樣である。ところで、伯宗はこの前文で、狄の子孫の時代になれば、將敬奉徳義、以事神人となるかも知れぬと期待している。既に神と人（君）とに事えることを述べている以上、その災妖を人に歸する合理觀も、神の否定の上に立つものではない。(5)宋人が火災によって國は禍敗あらんと恐れたことに關する晉の悼公の問いに對えた士弱の[38]、在道、國亂無象、不可知也（襄九）というのも、國の禍亂には一定の形象があるわけでなく、人の行爲如何によるとする人間主義であるが、天道そのものの否定でないことは、士弱自身、その前文に、商人閱其禍敗之釁、必始於火、是以自（日）知其有天道也というのによって明かである。この點では會箋もいうように、衞の禍が魯にも及ぶと士文伯（伯瑕）が日食について豫言したのが適中したのについて、これを常態と考うべきかとの晉の平公の問いに對えて、不可、六物不同、民心不壹、事序不類、官職不則、同始異終、胡可常（昭七）といっているのも、ほぼ同じ趣旨である[39]。(6)楚が鄭を伐たんとした時の晉の師曠の南風不競や、董叔の、天道多在西北、南師不時という楚軍の敗北の豫言に對して、叔向は在其君之徳也（襄十八）と一言を以て斷じている。杜注にいうように、孟子の天時・地利の人和に

及ばぬ意であろうが、このばあいも、君の敬德についての戒愼ではあっても、天道そのものの否定ではあるまい。(7)會箋に、不敢徑以無德目楚、大有恐懼警惕之意、固不獨以人和壓倒天時地利也というのが、その本旨と考えられる。魯の季武子の馬正の職となっても、怒って出仕しなかった公鉏を忠告する閔子馬が、禍福無門、唯人所召、爲人子者、患不孝、不患無所（襄二十三）というのも、表現通りにとれば、人間自身が直接禍福を齎すと解せられる。人間の運命が人間の努力によって變えられるという思想が、天命の觀念に代らんとするものと考える貝塚茂樹氏の見解[40]などがそれである。しかし、禍福の主宰者は前にも述べたように人間自身ではないはずで、人間の行爲や修德の如何が天や神に投影して、そこから禍福が與えられるものと解すべきである。

以上は大たい、春秋前期から中期にかけて左傳に見える合理主義的・人間主義的といわれる傾向であるが、要するところ、呪術・迷信や吉凶・禍福觀に對して、人間の獨立と道德の優位とを認める理性主義的立場ではあっても、天や神への傳統的信仰を根本的に否定し、それ等に對する正統的な祭祀や儀禮までも排除せんとするものではない。國家社會を混亂に導く、いわれなき邪神信仰や陋習の墨守を斥けて、宗教權威のもとに、正統信仰と祭祀秩序とを樹立せんとする理性論にほかならぬ。それが、災祥や禍福と人間との直接結合形式をとる表現の故に、神觀念が見遁される結果、宗教權威の否定と誤解されるに過ぎない。そして、この點は春秋後期においても全く同様である。[41]

四

春秋後期に屬する合理論は主として子産・晏嬰を中心として展開しているほか、魯の展禽などにも見られる。子産が鄭國の執政として晉・楚の大國間に介在して、その侵略と壓迫とに悩みつつも、內政に外交に、非凡な革新的手腕

を縦横に發揮した事績や、その評價については、これまでも屢ゝ論ぜられているので、[42]ここには一切觸れないこととし、專らその宗教觀について檢討する。このことに關して、左傳に見える彼の見解は、昭公元年から十九年に亙って、一見矛盾する二つの方向に展開している。まず、(8)子産が鄭の簡公の命によって晉の平公の病氣を見舞った時、卜人が祟をなすと判斷した實沈・臺駘の二神についての叔向の問いに對えて、實沈は元來高辛氏の末子で、參星の祭祀を司る神、即ち參神であり、臺駘は金天氏の末子の昧の子、汾水を祀る汾神であって、晉君とは關係ないと、その由來を說き、二神が「禜」祭を享くべきばあいは、山川之神、則水旱・癘疫之災、於是乎禜之、日月・星辰之神、則雪霜・風雨之不時、於是乎禜之で、若君身、則出入・飲食・哀樂之事也（昭元）と、その無關係を斷定している。すなわち、晉侯の病氣とは關係ないが、二神及びこれに對する禜祭[43]は勿論これを認めるのである。換言すれば、祭るべきばあいと祭るべきでないばあいとを峻別する合理性は認められるが、宗教儀禮そのものは拒否しないのである。[44]これについて、闞・林氏は子産の言葉は晉國にあるがための外交辭令に過ぎぬとする[45]が、學問・思想について、自國にあると他國にあるとによる發言の相違が、春秋人の通例である傍證は示されていないのみならず、かかる思想的二重人格性を、子産の如き智識人が責任ある地位にあるばあいに發揮したとは、到底考えられない。

昭公七年の左傳には三條が見えるが、その第一は、(9)子産がまた晉に聘した祭、病臥中の平公の夢に現れた黃熊は如何なる厲鬼かとの韓宣子の問いに對えて、以君之明、子爲大政、其何厲之有、昔堯殛鯀于羽山、其神化爲黃熊、以入于羽淵、實爲夏郊、三代祀之、晉爲盟主、其或者未之祀也乎と、盟主として鯀を祀ることを勸めている。このうち、明君賢相のもとにおいて厲鬼が出現するはずなしとする點は合理的であるが、鯀の靈の化した黃熊を祀れとする點は、宗教儀禮を重視するものである。しかし、子産のこうした態度は、後に擧げる反宗教的行爲（⒀・⒁の如き）と矛盾するため、その本心ではなく、一時的な發言と見る說がある。すなわち、(イ)鄭克堂は子産は晉侯の病氣に對して、これ以

前に種々進言しているが、このばあい、同じことを繰り返しては厭がられるので、その氣分を一新させんとして、心理的効果を覘ったものとする。[46]鄭氏のいう子産の進言とは前條(8)を指すのであろう。鄭氏は黃熊の祭を實沈・臺駘の禳祭の正禮とは異る迷信と見るが、黃熊の歷史的說明を行っているところから見ても、二者をさほど區別したものとは考えられない。(ロ)闞・林氏は、子産は厲鬼の祟りを否定するとともに、常に鄭國に疑惑を懷く晉の盟主たる地位を黃熊に託して固めんとする韓宣子の本心を察知し、夏郊を祀る資格を述べて晉・楚間を斡旋することにより、鄭國の地位を安定させんとした外交辭令に過ぎぬと見て、子産を有神論者とするのを斥ける。[47]二氏の解は極めて穿ったもので、晉爲盟主と稱揚するのに徵すれば、あるいはそうした政策的意圖からの發言とも考えられぬことはないが、しかしこのばあい、晉侯の疾病に厲鬼の祟りを認めぬのもまた外交辭令といわねばならぬ。とすれば、その本心は厲鬼の祟りを信じていたこととなろう。非合理的な面は外交辭令に歸して合理的一面だけを強調するのは、公平な態度とはいえない。子産が果して二氏のいう如き徹底した無神論者であれば、たとい外交辭令とはいえ、祭祀を云々するのは矛盾というべきではないか。況んや、前條とともに、その外交辭令である立證は示されていない。したがって、たとい政治的意圖が窺えるにしろ、子産が祭祀を否定する無神論者であったとは考えられぬ。

その第二は、⑽伯有の鬼である。襄公三十年に子晳に殺されたまま祖廟に祀られなかった伯有の亡靈が、刑書が鑄られた前年（昭公六年）には甲をつけて歩き、子晳を助けた駟帶や公孫段の殺害を豫言したと夢みるものがあったが、果して二人が相繼いで死んだため、國人は愈ゝ懼れた。子産は襄公十九年に殺された子孔の子の公孫洩と、伯有の子の良止とを立てて大夫とし、それぞれ宗廟に祭らせたところ、その祟りは止んだという。その理由を問う子大叔（游吉）に對えた子産は、鬼有所歸、乃不爲厲、吾爲之歸也といい、公孫洩を立てたことについては、說也、爲身無義而圖說、從政有所反之以取媚也、不媚不信、不信、民不從也と述べる。すなわち、前段は裏からいえば祭祀を享

けぬ鬼は厲となって祟るということになるから、鬼の存在も認めるのである。しかし、後段は伯有の後を立てるために子孔の後をも立て、名家の後を絕やさぬ體裁をとりつくろって、鄭國民に媚びることにより、その信を得んとする政策的手段に過ぎぬことを示している。何れに重點を置くかによって、子産の宗教的態度が分れるわけである。前段をとって子産を有神論者とする者に孫長江[48]があり、後段をとって、伯有の後を立てるのは荀子のいう文飾に過ぎぬとして、子産を無神論者とする者に闞・林氏[49]があって、兩者間に論難が見える。しかし、鬼神の存在を認める前段は前提的一般命題であり、そして、その具體的事實として後嗣を立てたことを、民心の安定と、それに本づく信用獲得手段とするに過ぎぬ。孫氏の反論を反批判する闞・林氏は、前段を口頭の文飾に過ぎぬと反覆するだけであるが、これは一般論と具體論とを混同するもので、もし文飾だけのことなら、後段だけで十分であろう。

このことは、該條に續くその第三、⑾晉の趙景子との問答によって、さらに明瞭となろう。すなわち、伯有の亡靈のことが晉國に傳わった頃、子産は晉に赴いたが、賴るところのない伯有の亡靈でも祟りをなしうるかとの趙景子の問いに對して、能、人生始化曰魄、既生魄、陽曰魂、用物精多、則魂・魄强、是以有精爽至於神明、匹夫匹婦强死、其魂・魄猶能馮依於人、以爲淫厲と一般論を述べた後、更に具體的に、況良霄（伯有）我先君穆公之冑、……敝邑之卿、從政三世矣、鄭雖無腆、抑諺曰、蕞爾國、而三世執其政柄、其用物也弘矣、其取精也多矣、其族又大、所馮厚矣、而强死、能爲鬼不亦宜乎と、伯有の祟りをなす所以を說いている。前段は魂・魄に關する中國思想史上最初の解說として注目すべき概念規定であり、かつて言及した[50]ように、既に陰陽說の影響下にあるが、後世の魂・魄觀念の前驅をなすものである。このばあい、魄は肉體作用、魂は精神作用であるが、生前の物質的生活の豐厚によって精力が多くなれば魂・魄も強くなる。さすれば、物質的に惠まれた上層階級はその心が清明となって神明と伍する[51]に到るが、變死を遂ぐれば、物質に惠まれない下層の者でも、その魂・魄は人に憑いて邪惡な祟りをなすものである。況んや、伯

有の如き名門の出身で、小國とはいえ、世々政權を掌握する富裕者であれば、精力をとることも多いのに加えて强死した以上、祟りをなすのは當然というのである。この説明によれば、子産は魂・魄の本質について獨自の見識を有する宗教理論家であり、その學説は animism から一歩進んで animatism の領域に達している。關・林氏は前條と同樣、これも外交辭令と片づけ、かつ子産の本意は伯有の祟りの問題にあるのでなく、小國とはいえ、鄭の獨立を維持せんとするにあるものと見る。[52]確かに、後段からはそうした政治的意圖が看取されようが、それによって前段の一般論までも、それが何に由來する理論かは明かでないとしても、政策のための一時的案出とは考え難い。その理論は宗教民族學の事實にも適應する優れたもので、前條などを併せ考えれば、寧ろ子産は獨自の宗教體系の具有者であったと見なければならぬ。孫長江[53]が有神論者とするのも、また蓋し當然であろう。

五

以上の四條は何れも子産の宗教理論に關するものであるが、これ等とは逆にその反宗教性を示す事例と一般には見られている數條がある。その第一は、(12)昭公十六年の秋九月、鄭國は大旱魃に見舞われたために、屠擊・祝款・豎柎の三大夫をして桑山に雨を祈らせた。ところで、三人は山の木を斬ったが雨が降らなかったので、子産は、有事於山、蓺山林也、而斬其木、其罪大矣として、その官邑を奪ったという。この有事とは祭祀即ち請雨儀禮を指す。[54]雨を祈るのは元來山林を潤して、繁茂させるためとするのである。これによれば、子産は請雨のための儀禮は認めているのであるが、斬木がその儀禮の一部であるか、また子産斷罪の眞意が那邊に存するか、については問題がある。上原淳道氏は、桑山は商山で、宋の桑林、即ち商（殷）人の神域と同様のものが鄭にもあった、殷の巫祝系統の三人が木を斬

ったのは、卜辭の「寮」祭または「烄」祭系譜の祭祀儀式の一部であるのに、子産がそれを理由に處罰した意圖は、口實を設けて君權强化の妨げとなる商人の鄭國内における宗教的勢力を排除するにあるという。[55]しかし、もし斬木が儀式の一部なら、初めから判っていたはずとの疑問が起る。この疑問にも答えて、上原氏は更に自説を補强している。[56]鄭と商人との關係については、既に小島祐馬氏の考證[57]があり、重澤氏も指摘している[58]が、上原氏は更にこれを補って、春秋初・中期に亙って强大であった鄭國内の商人の地位は、子産の頃には嚴重な統制下に置かれ、その勢力は排除・抑壓されつつあったと見るが、本條もその證料として取扱われている。ここでは、子産の宗教觀を主とするので、鄭と商人との關係については深く立入らぬが、本條がその證料であり得るかということは、宗教觀とも關聯するので、一應明確にしておく必要がある。本條と商との關係がいわれる契機は、(イ)桑山、(ロ)商と斷定はしないが三大夫の名稱、(ハ)斬木行爲である。まず、桑山と、湯の請雨聖所である桑林との關係の可能性はなくはないが、桑林即商林説は文字の類似音からの推論に過ぎず、かかる通借が成立するためには、更に幾多の傍證が擧げられねばならぬ。そこで、寧ろ語源論を離れて、宋の桑林と同系統の聖所と考えるのが適當であろう。つぎに、三大夫が巫祝系の人物であろうことも當然考えられるが、それが商系統の人物であるかは疑問である。左傳に祝某・史某などの例が數多く見えるが、これらを皆商系の人物とするのは、――上原氏はそういっていないが、氏の説が十全に成立するためには、このことが前提となる必要があろう――無理であろう。莊公三十二年の祝應・宗區・史嚚は虢公の命によって神を享しており、昭公二十年の祝國・史嚚（後引15）は齊侯の病氣に對する責任を問われている。祝・史は、桓公六年では隨、昭公十七年は魯、昭公十八年は晉、祝・宗は、襄公九年では宋、十四年では衞といった具合いであるが、これらの人々を皆商系のプリエストと見るのは困難ではないか。儀禮既夕禮にも夏祝の語が見えるが、彼等にもそれぞれ系統があったであろう。鄭と商（殷）との關係は屢〻いわれる通りであっても、三大夫の商系説は客觀性を缺く。[59]さらに、斬

木について、上原氏は樹木の生命力や生長力の他への轉移によって雨を求める（小林太市郎氏説）と推論するが、その事例が擧げられぬ以上、そのままにはうけとれぬ。また、木の焚燒を卜辭の「寮」・「烄」祭から想定するが、寮は請雨と關係なく、烄は請雨祭ではあっても、燔くのはもともと人間であって、木とは考え難い。[60]斬木が粱履繩や全樹山のいうように（上原氏引）古禮であるとしても、もし請雨儀式の一節として公認されていたのなら、傳に特に斬其木という必要はなかろう。特記する以上は、儀節外のことか、また儀節ではあっても、鄭のそれとは全く異る、いわば俗習であったかであろうが、專門のプリーストがかかる俗習を踏襲したとは考えられず、たとい俗習に從ったとしても、それは管理者の容認の限度を超えていたであろう。[61]というのも、プリーストの處罰のためには、それ相當の理由がなければならず、單なる口實に本づく處斷は、事が祭祀に關する以上、鄭國君臣の認め得るところではなかったであろう。もし、全く不當で專斷な行爲であれば、何らかの形の批判が出てしかるべきである。とすれば、儀式の一部であることを承知した上での處分という上原氏の見解には、多少の無理があるように思われる。失道矣、故罪之という會箋の説が、平心に見て適當であろう。以上のように見て來ると、本條と商との關係は、桑山の一事に宋との聯關の蓋然的な可能性が看取されるに止まる。したがって、本條に關する限り、子産の商人抑壓策の事例であり得る條件も稀薄といわねばならぬ。さすれば、ここから子産の反宗教性を導出するのも困難であろう。そこで、關・林氏がいうように、子産が雩祭そのものを迷信として否定した[62]とは考えられない。もし、その全面否的定であれば、三大夫に命ずるはずはなく、更に處罰の意圖が初めからあるのなら、かかる些末な口實でなく、他に幾らでも方法があったであろう。

子産反宗教例とされる第二は、(13)昭公十七年の多に彗星が辰星の西に現れ、その尾が天漢にまで及んだ。魯の大夫の申須はこれを諸侯に火災の起る兆とし、梓愼は宋・衞・陳・鄭がそれに當ると判斷した。そこで、鄭の裨竈は瓘斝

と玉瓚とを以て火を禳わんと請うたが、子産は與えなかった。ところが、翌十八年五月に果してこの四國に火災が起った。そこで裨竈は、不用吾言、鄭又將火と脅し、鄭人も子産に請うたが、依然許さなかった。當時進歩的政治家で、子産の支持者であった子大叔（游吉）も子産を責めたところ、子産は、天道遠、人道邇、非所及也、何以知之、竈焉知天道、是亦多言矣、豈不或信と對え、遂に與えなかったが、火事が起ることもなかったという。この「天道は遠く、人道は邇し」というのは、子産が合理論者である證例として屢〻引用される。たとえば、津田氏はこの天道を占星術的意義における天文として、天文のことは人には判らぬ、火災は人のことであるというところに、合理主義があると見る。[63]もともと彗星の出現による話であるから、天文とも見られる。もし、天文のことであれば、宗教の問題とは一應關係はなくなるが、「天道」の語は一般には兪樾もいうように、[64]吉凶禍福を主とするから、天文にのみ限定するのは適當でない。穀梁傳には、人有謂鄭子産曰、某日有災、子産曰、天者神、子惡知之、是人也とある。左傳のばあいも、これと同意義に解すべきであろう。ところで、天道を遠ざけて、人智の及ぶところでないというのは、この點だけを强調すれば、確かに傳統呪術の排擊となり、呪術と宗教とを連續的に見れば、反宗教的とも見られよう。この意味から、唯物主義の立場にある中國學者は子産の言葉に重要な意義を與えている。たとえば、馮友蘭は天命と鬼神とから解放された人間の地位の確立であり、人本主義的無神論とし、[65]また關・林氏は禳祭に强く反對して、天文現象――當時の天文學は神學と分離していなかったが――と人事の變事とを無關係とした無神論思想の核心であって、後世の無神論の發展に大きな影響を與えたとする。[66]しかし、子産は鬼神の存在を否定せぬとする孫長江は、非所及也といっても、非所有也とはいわぬ、即ち遠邇の問題で有無の問題ではないとするが、[67]いささか牽合の感なしとしない。孫氏に對しては、また、關・林氏の反論があるが、やはり前説以上には出ていないようである。すなわち、ここでも二つの見方が對立するわけであるが、それはとりも直さず、子産の態度にそうした矛盾する二面が一應考えられるからに過ぎな

い。實は兩氏とも引用しないが、前掲昭公十八年の記事に續いて火災が起った際の子産の處置の中に、使公孫登徙大龜、使祝史徙主祏於周廟、告于先君という一條があり、また、火災の翌日には、郊人助祝史、除於國北、禳火于玄冥・回祿、祈于四鄘と水・火神に禳祭を行い、更に月を超えて七月になると、鄭子産爲火故大爲社、祓禳於四方、振除火災と火災を除くために社祭と四方神への禳祭とを行っているのみならず、火災に際して子大叔に告げた言葉の中には、敝邑失政、天降之災とあるが、これらは皆傳統的で一般的な宗教態度である。しからば、裨竈の禳火を認めなかったのは何故か。鄭克堂は子産の禳祭は左傳にもいうように合禮であって、裨竈のそれと全然異るというが[68]、何れも火災のための祈禳である點において區別はない。そこで何か、別に理由がなければならぬ。それが何であるかは判然しないが、恐らく裨竈に對する個人的な理由、即ちかかる人物に對する反感もしくは排撃というようなことからであろう[69]。このことは、竈焉知之といった裨竈に對する輕視の態度からも窺える。とすれば、天道を遠しとするのも、それを排除するものでは決してなく、ただ人道に比して高遠なため、人智の及ぶところでないとする、孔子の敬鬼神而遠之とも相通ずるもので、天道の輕視ではなく、寧ろこれを敬畏する思想である。したがって、馮氏や重澤氏らのいうような反宗教的な人道主義の提唱といったものではない。

第三は、(14)昭公十九年冬、鄭に大水があって龍が鄭の時門外の洧水の淵で闘った。これを不祥の兆として禜（はら）わんとする國人の請を許さぬ子産は、その理由として、我闘、龍不我覿也、龍闘、我獨何覿焉、禳之、則彼其室也、吾無求於龍、龍亦無求於我といっている。つまり、龍は龍の室で闘っているので、われわれと關係なく、禳おうとしても龍の室である——城中で闘ったならとも角——から、その必要はないというのである。龍はその獨自の領域で行動しているから干渉の必要なしという、いわば宗教行動の場所または條件の問題であって、禜（禳）祭そのものの否定ではない。本條についても、前掲(8)實沈・臺駘のばあいと同樣、禜祭執行の範圍の問題で、直接鬼神を否定しないとする

孫氏の見解[70]と、宗教的原則性の否定とする關・林氏[71]の間に論難がある。關・林氏は、子産が禜祭と龍の神物たるとをともに否定しているとの前提に立つが、原文に忠實な限り、どこにも禜祭は否定されていない。また、龍の神物たると否とにも何ら言及せず、ただ安易な人事との牽合を戒めたに過ぎないし、龍の存在そのものも勿論否定されてはいない。この點から、作用範圍の問題と見る孫氏の立場をとらざるを得ない。

以上、子産の反宗教觀に關する左傳の諸條を檢討したが、これらを通していえることは、その合理的と見られる言動も、決して天や鬼神を否定するものでなく、また宗教的儀禮や行動までも排除するものではない。ただ、自然現象と人事とを區別して、安易な呪術・迷信に訴えることなく、祭祀の條件や範圍を明確にして濫らな宗教行動を戒めたに過ぎぬ。このことは神の否定を意味するものでなく、逆にその尊嚴を高唱したものとも見える。のみならず、見て來たように、彼は魂・魄の概念や實沈・臺駘の神格を明かにして、これに對する禳祭の條件を明確にするなど、積極的な宗教理論を展開している。これ等の點を併せ考えれば、子産は決して反宗教的でもなければ無神論者でもなかったと見るのが至當であろう。なお、こうした一面が子産の法治主義と如何に關係するかは別に考察を要する問題であるが、子産は單なる法治主義者ではなく、常に道德と禮とを重んじた點で、禮治主義者でもあったわけである。この間の消息は鄭克堂[72]の詳らかにするところである。

六

春秋末期の賢相として子産らと並び稱せられる晏嬰も、また合理的見解の持ち主であったといわれる。すなわち、(15)齊の景公が疥癬に罹り、それが内攻して瘧疾（おこり）となった時、これを祝固・史嚚の責任として、二人を殺せという梁丘

據・裔款の進言を容れんとしたところ、晏子はこれを止めて、若有德之君、外内不廢、上下無怨、……其祝・史薦信、無愧心矣、是以鬼神用饗、國受其福、祝・史與焉、……其言忠信於鬼神、………其適遇淫君、外内頗邪、上下怨疾、……不憚鬼神、神怒民痛、……其祝・史薦信、是言罪也、其蓋失數美、是矯誣也、……是以鬼神不饗、其國以禍之、祝・史與焉、所以夭昏孤疾者、爲暴君使也、其言僭嫚於鬼神、……君若欲誅於祝・史、脩德而後可（昭二十）と對えている。同じ内容の話は晏子春秋卷七、七條に、類似の話しが卷一、十二條に見える。要するに、政治の可否が祝・史の神に對する態度に影響するから、君の脩德が先決問題であるというのである。この點、前述の道德主義に一致していて、合理的ではあるが、このばあいでも、晏子は鬼神の存在は否定せず、その祝・史との關係も認めているほか、淫君に對する神の怒りという天人相關々係も肯定している。(16)昭公二十六年、齊に現れた彗星を禳わんとした景公を制止して、晏子は、無益也、祇取誣焉、天道不諂、不貳其命、若之何禳之、且天之有彗也、以除穢也、君無穢德、又何禳焉、若德之穢、禳之何損、……君無違德、方國將至、何患於彗と諫めている。子産のばあい、(13)にも彗星のことが見えるが、天道の不變を信じ、まず德への背反を戒める道德主義は、前來述べ來った諸條と大差ない。すなわち、人事の重視ではあっても、天道の否定ではない。否、天道を諂（みだり）ならず——一定不變とするのは、天に對する彼の宗教的確信を示すものであり、彗星の出現は穢を除（はら）うためとするのは、天に對する善意的解釋であり、合理的立場ではあっても、決して反宗教的態度ではない。本條とほぼ同文が晏子春秋卷七、六條に見えるほか、彗星に關して景公を戒めた話は、卷一、十八條や卷七、三條などにも見える。このほか、(イ)卷一、二十一條には熒惑星が齊の分野に止まって一年も去らなかった時、晏子は政治を正すべきを戒めている。晏子の合理的態度を示す例としては、なお、(ロ)景公が楚巫をして五帝を致して自分の德を明かにさせんとした時（卷一、十四條）、(ハ)景公が大旱に際して靈山・河伯を祠って雨を祈らんとした時（卷一、十五條）、(ニ)景公が祝・史をして福を求めさせんとした時（卷三、十條）の話などが見えるが、何れも、

直ちに呪術的祈請に訴えんとする景公の態度を戒めて、脩德が先務であることを强調したものである。何れのばあいにも天人の相關々係を認めている[73]。たとえば、古之王者、德厚足以安世、行廣足以容衆、……是故天地四時、和而不失、星辰・日月、順而不亂（卷一、十四條）、君誠避宮殿暴露、與靈山・河伯共憂、其幸而雨乎（卷一、十五條）、古者先君……行必順乎神、節宮室、……祝・宗用事、辭罪而不敢有所求也、是以神・民俱順、而山川納祿（卷三、十條）などがそれである。尤も、今本晏子春秋も左傳と同樣、同時記錄とは勿論考え難く、恐らく漢初の作であろうから[74]、これ等記述の事實性には問題があるが、左傳と比較したばあい、文章上の後出性は否定できぬとしても、宗教思想そのものに格段の相違は認められない。

晏嬰のほか、合理觀をとるものに楚の昭王がある。その一は、(17)哀公六年に、雲が多くの赤鳥のように日を夾んで飛ぶこと三日に及んだ。このことについて、周の大史は楚王の身に禍があろうが、もしこれを禜（はら）えばその臣の令尹か司馬かに移すことができようと告げたところ、昭王は、不穀不有大過、天其夭諸、有罪受罰、又焉移之といって、遂に禜祭を行わなかった。その二は、(18)これより前、昭王の病が河神の祟りと卜占に出たに拘らず、王は河神を祭らず、またこれを郊に祭らんとの大夫の請も斥けて、三代命祀、祭不越望、江・漢・睢・漳、楚之望也、禍福之至、不是過也、不穀雖不德、河非所獲罪也（哀六）といって、やはり祭らなかった。孔子は大道を知る者と賞讚している。これらの二條は何れも己れに過失なければ、天罰を受けることはないとの確信に立って、理由なき祭祀を拒否したもので、また道德的合理主義である。ただ、昭王の言に明かな通り、自己の責任範圍内の祭祀は拒否しないので、この點は祭るべきを祭るとする子産の態度と相通ずる。すなわち、少しも反宗教的ではないのである。孔子が大道を知ると許したのも、この點を認めたものと思われる。

合理的立場として左傳に見えるものはほぼ以上であるが、このほか、(19)國語魯語上に展禽のことが見えている。僖

公の頃、爰居という海鳥が魯の東門外に止まること三日に及んだため、臧文仲が國人をしてこれを祭らせた。これに對して展禽は祭祀の對象について、禘・郊・祖・宗・報、此五者國之典祀也、加之、以社稷・山川之神、皆有功烈於民者也、及前哲令德之人、所以爲明質也、及天之三辰、民所以瞻仰也、及地之五行、所以生殖也、及九州名山・川澤、所以出財用也、非是不在祀典と、その範圍を限定している。すなわち、民に有利な自然物や功績のあった歷史上の人物に限るべしとする宗教的功利主義ともいうべきものであり、その限りにおける合理觀でもある。馮友蘭も鬼神の保佑を求める古時の祭祀目的に比して、迷信的要素が少くなっているとする。[75] しかし、馮氏がいうように、動機が崇德報功であれば——魯語の原文には明言していないが——一種の道德主義であろう。動機の如何に拘らず、信仰と祭祀との體系が嚴然と確立していることに相違ない。

七

前論に指摘したように、周初に既に卜占の判定に違反せんとする傾向が見られるが、結局は卜兆が守られ、また全體としては龜卜が重視されている（尚書大誥）。左傳には五十數條に及ぶ卜・筮の記事が見えるが、その中には、(D)卜・筮行爲またはその判定について懷疑的もしくは否定・無視的態度をとると見られるものがあり、このことがまた宗教に對する動搖であり、合理主義の現れとされている。果してそうであろうか。以下、逐條檢討してみよう。

(1)桓公十一年、鄖國が隨などの四國とともに楚を伐たんとした時、軍の增員を王に請えという莫敖の官の屈瑕と、軍略によって敗らんとしてこれを斥ける鬪廉とが對立した。屈瑕は卜によって決せんとしたが、鬪廉は、卜以決疑、**不疑何卜と拒否した。すなわち、疑義の存せざる以上、**その必要なしというのであって、至極當然のことである。ところが、關・林氏は龜卜が神命を傳えるという傳統觀念の拒否で、神の存在の否定と見る。[76] しかし、このばあいは、疑義ありとする屈瑕と、なしとする鬪廉との對立であって、卜占そのものは少しも否定されていない。したがって、それを無神論的觀點とする二氏の說は見當はずれといわざるを得ない。(2)晉の獻公は秦と戰って敗れて捕えられたが、初めその女の伯姬を秦に嫁がせんとして筮い、史蘇がこれを占った結果は不吉で、嬴（秦）が姬（晉）を敗る、軍を進めても利あらずと出た。しかし、獻公はこれに從わなかった。後に、その子の惠公が秦に留められて、父が史蘇の占に從わなかったことを悔いた時、韓簡は、龜象也、筮數也、物生而後象、象而後滋、滋而後有數、先君之敗德、及可數乎、史蘇是占、勿從何益（僖十五）といっている。筮は數を示すものであるが、もともと先君（獻公）の敗德は數え切れないから禍の來るのは當然で、史蘇の占に從わなかったとて、その數が殖えるわけでもないというのである。韓簡の言は一見、德の重視、筮の輕視と考えられよう。津田氏の解釋[77]などがそれである。確かに、表面的にはそうした意味にとれないことはないが、龜を象、筮を數と概念規定しての論なので、卜・筮そのものの否定では勿論ない。ただ、先君の敗德を强調する結果の相對的輕視という結果論に過ぎない。(3)邾の文公が繹に遷らんとして卜したところ、太史は民に利はあっても君には利あらずと判斷した。左右の者が、命可長也と卜に從うことを勸めたところ、文公は、命在養民、死生之短長、時也、民苟利矣、遷也、吉莫如之といって、遂に遷ったという（文十三）。左右は王の年齡をいい、王は王者の命分をいうが、とも角も養民の重視による卜占判定の無視で、道德的合理觀であることには相違ない。ただ、このばあいでも、卜占の判斷に對する自由裁量であるから、その範圍內の合理性であって、卜筮そのものの否定は文公の口からは聞かれない。そこに合理主義の限界が見られる。

(4)襄公七年夏四月、魯において三度郊祭を卜したが吉を得なかった。これについて、孟獻子は啓蟄の後に郊祭を行い、郊祭の後に耕作を始めるのが通禮であるのに、今逆に耕して後に郊を卜するのであるから、吉卜を得ないのは當然であると責めている。これも卜の結果に本づく結果論で、尊禮主義の立場から、通禮に從わぬための不吉と理由づけたに過ぎぬ。したがって、津田氏のように、吉凶禍福は人によって定まり、卜はそれに從う[78]と解する人爲優先主義は、そのままには首肯し難い。同じように、卜占そのものは否定しないが、その意義を道德に求めるものに晏嬰がある。(5)景公が晏嬰の晉への使の留守中、その宅を新築してやったが、歸って來た晏嬰はその好意を謝しつつも、新宅を壞してその犧牲となった里人の室を回復させ、非宅是卜、唯鄰是卜という諺を引いて、違卜不祥、君子不犯非禮、小人不犯不祥、古之制也、吾敢違諸乎（昭三）と述べている。卜宅の目的を卜鄰にありとし、禮を卜占に優先させる尊禮主義であるが、卜に違うのを不祥とする以上、卜占を否定するものではない。(6)魯の南蒯が季氏に叛かんとして得た筮の黃裳元吉（坤六五爻辭）について、子服景伯はその道德的意義を詳かに說き聞かせ、夫易不可以占險の前提下に、黃・裳・元の三において闕くるところがあれば、筮の吉も實行すべきでないことを戒めたが、結果は挫折して、南蒯は齊に出奔した（昭十二）。これも、津田氏のいうように[79]、筮に對する德の重視と解されようが、南蒯の野望を察知して、その慢心を戒めた發言であるから、必ずしも筮の輕視とばかりいえないであろう。(7)楚の靈王が天下を得んことを卜した結果、不吉であったために王は龜を投げ、天を詬って自ら天下を取らんと叫んだという（昭十三）。一見卜占無視の態度であるが、吉卜を得なかったための自棄的行爲であり、結局無道のために自殺するに到った人物の事例として、津田氏もいうように[80]、非難の意味で書かれているので、當時の通念とは考え難い。(8)晉の趙鞅が陽虎の戰略に本づいて鄭との戰を卜したところ、龜が焦げて兆が出なかった。その時、晉の大夫の樂丁は詩、爰始爰謀、爰契我龜を引いて、謀協、以故兆詢、可也（哀二）といっている。既に、謀議が成立しておれば、初め出軍の時の卜兆を用いてさし支えなしというのであるが、一應、卜占に對する人爲の優先ととれよう。[81] しかし、(1)と同樣、既に戰略の**決定を見て疑義なき故に**、前兆の吉を踏襲せよとの意味で、卜占の濫用を戒めたものと見れば、寧ろその重視とも解せられる。

以上、八條に亙って檢討した結果、卜・筮に道德的意義を附與し、あるいは道德を優先させ、人爲を尊重する傾向も見られるが、それ等も卜・筮そのものの存在を根本的に否定するものでは決してなく、また、左傳全體としては、卜・筮の示す吉凶が事實となって實現するという例が大多數である。すなわち、時代の風潮としては依然として卜・筮の權威は維持されたのである。したがって、卜・筮的合理觀も宗教的合理觀と同樣、卜・筮是認の限界內に止まるものである。なお、左傳の卜・筮については、卜・筮そのものの權威は保持されても、その解釋は神秘的解釋から象徵主義・純理主義となり、そこに合理主義的變化が認められるが、これは舊來の卦辭・爻辭の不合理性の意識に本づく、別の論理の要求を意味するという重澤氏の見解[82]があり、その例として畢萬が晉に仕える時の吉凶（閔元）、陳敬仲の占（莊二十二）、穆姜の隨卦の四德（襄九）が擧げられる。占筮の結果に對する判斷が本卦及び之卦の卦・爻辭に由らず、別に象徵的な、更には純理主義的な解釋が加えられているのは、疑い得ない事實であるが、それはそれぞれのばあいにおける占者の主觀的判斷と見られることが多く、これによって卦・爻辭の說明に時代的ずれが自覺されたとは、必ずしもいえないであろう。元來が極めて單純な陰・陽爻の積畫に過ぎぬ卦形であれば、八卦の原則を無視しない限り、ある程度の可變的解說が可能であり、それが一應そのばあいの事情に適應する說得的なものであれば、人々の納得が得られたであろう。陳敬仲のばあいは、觀國之光、利用賓于王との觀六四の爻辭が、異國の光を觀ることに擴大解釋されたに過ぎず、穆姜のばあいも、元亨利貞、無咎という卦辭を基本として、四德の道德的意義を敷衍したまでである。畢萬のばあいも、辛廖の占に屯・比を公侯の卦とするのは、比の象傳に、地上有水比、先王以建萬國、親諸侯というのと根本的に相違するものでない。そこに、合理的說明が見られるとしても、もともと占筮の判斷であれば、自ら限界の存することを知らねばならぬ。

結語

古代中國における宗教思想の發展は直線的でなく、かなり複雜な樣相を呈している。しかし、大體からいうと、卜辭の帝が代表する至上者の觀念は、異民族の周に到っても繼承せられ、冒頭にも述べたように、人爲を重んずる、一見反宗教的な傾向も見られるが、詩・書の示すところを全體として觀れば、神觀念やその儀禮までも否定してはいない。すなわち、帝や天の支配下における敬德・保民であって、宗教權威と合理觀とは背反しなかった。本論はこうした矛盾的な二面が東周に到って如何に展開したかを、その合理主義的な側面について——それはこれまでの擧例が示すように、春秋後期に到って強くなっているが——檢討した。その結果は、(A)神と民とを並擧して一見、民または人間を神よりも重視するような考え方があっても、それは民を神の上に位置づけるものでも、神の存在を否定するものでもなく、寧ろ神の權威の維持であること、(B)尙書の敬德・保民が發展して、儒家的道德主義が宗教觀念との對比において著しく現れているが、それも神の否定や輕視の上に成立しているのではなく、逆に神の恩寵のもとにおける律法であること、(C)呪術・迷信を斥けて、人爲や道德の獨立を求める理性論が、子產・晏嬰などを中心とする春秋智識人によって展開されているが、邪惡な呪術・迷信は否定されていても、窮極的な神信仰や儀禮までも拒否するものでなく、傳統的信仰のもとに正しい宗教秩序を確立せんとするものであること、このことに聯關して、(D)卜・筮に對する人爲の尊重や、その結果の判定についての合理的解釋が見えるが、卜・筮行爲そのものの根本的否定でなく、その判斷も卦・爻辭の擴張解釋に過ぎないこと、ほぼ以上のことを明かにしたつもりである。つまり、春秋期においても、詩・書以來の傳統的宗教觀念は少しも動搖することなく、一見合理的・反宗教的・無神論的と思われる立場も、基本**的には正統の信仰や儀禮を否定せず、寧ろ正しい宗教秩序のもとに、合理的・道德的または人爲的な考え方を展開さ**

せているまでである。このことは、これと反對の側面、即ち天や鬼神に對する正統的觀念や信仰體系を考察すれば、更に明瞭となるであろうが、これは詳說するまでもない。

ただ、こうした見方は、あるいはあまりに傳統宗教の面のみを強調して、詩・書以來の政治・道德思想の發展を局限視するものとの非難を受けるかも知れない。儒家的觀念の前段階として、詩・書とともに、春秋傳に展開している——というより、春秋傳そのものが戰國期またはそれ以後の儒家、もしくは儒家の影響下にある者によって編纂されたものであるが——ことは、思想史上の事實として十分認めらるべきである。そして、その思想形態が詩・書の敬德・保民思想の、特に敬德の面の著しい發展であることも疑い得ない事實であるが、全般的にはなお正統宗教觀念のほか、災祥・占夢など呪術・迷信的傾向が強いことも否定できず、其失也巫との批判は蓋し公平である。かかる矛盾する二面をそのまま矛盾對立とするのも一つの見方に相違ないが[83]、見て來たように、それは表面的・形式的な理解に過ぎず[84]、その基底には依然として根強い宗教意識が横たわっているのである。ただ、それが潛在的であるため、時に表現上の明確を缺き、あるいは神觀念の否定を思わせるものがあるが、至上者や祖神などへの信仰は常に維持されていたのである。ただ、この時代になると、詩・書には見られぬ——その萠芽は既に存在していても——「天道」や運命的な意味の「天命」の觀念が新たに興っている。これらは主宰的・人格的な傳統的天觀念から、原理的・哲學的存在へと發展したもの、いわば宗教の哲學化である。このことについては、同じく矛盾的二面を抱攝する孔子の宗教觀とともに別個に檢討すべき問題である。

註

1 本書「周初の天に對する不信觀について——その宗教思想史的意義——」、參照。

2 津田氏『左傳の思想史的硏究』第一篇第一章「文獻上の記載から見た左傳述作の時期」。

3 左傳の成立について、鎌田正氏は前三二〇年頃、子夏の春秋學に影響された魏國の史官左氏某の作とする（『左傳の成立と其の展開』）が、複雜な内容を持つ大部の著述が一人一時の作であるとは到底考えられないことで、その論述に幾多の疑問の存することは、山田統氏の書評（『東洋學報』第四七卷第一號）にも指摘されている。

4 同時資料としての東周金文は確實ではあっても、斷片的である上に、策命錫與という特殊形式のものが多いので、今のばあい、具體的資料となる可能性は少い。

5 重澤俊郎氏『支那古代に於ける合理的思惟の展開』一二頁に、『左傳』の天の觀念の多樣性を指摘している。

6 たとえば、後に引用するが魯の曹劌が莊公に對えた、小信未孚、神弗福也（莊一〇、『國語』「魯語」上には、民和、而後神降之に作る）等がそれである。

7 司馬子魚のこの言について、關鋒・林聿時氏は季梁の言の影響と見る（『春秋哲學史論集』一九三頁）が、當時こうした言葉が知識人の間に行われていたのであろう。

8 「周語」上では、前文から續く內史過の言となっている。

9 關・林氏、前掲書、一九六頁。

10 津田氏『左傳の思想史的硏究』五一一—二頁。神が德ある者を助けるという點では、『尙書』の天命說と一致するものと見る。

11 范氏『中國通史簡編』修訂本第一編、一二一頁にいうところも、明示こそしないが、このことを指すものと考えられる。

12 關・林氏、前掲書、一九一—三頁に、季梁の議論は中國思想史上、最初の無神論の表現と見る。

13 馮氏『中國哲學史新編』第一册、七七—八頁。重澤氏も、季梁の神の觀念はその人格性を棄てて抽象的原理者への移行を約束するもので、宗教的思惟の所產でないとする（前掲書、六頁、『中國哲學史硏究』一五頁同じ）。しかし、季梁の說がやはり

神を中心とする以上、こうした解釋は表面的としか考えられない。

14 李杜も天愛民思想から出たものと見る、同氏「先秦時期之天帝觀」新亞書院『學術年刊』第三期、三七頁。

15 津田氏、前掲書、五一〇頁。

16 馮氏、前掲書、七八—九頁。

17 重澤氏『中國哲學史硏究』一七—八頁。

18 なお、津田氏はここの「民神」の語を季梁の語からの發展と見、民と神との分司に、『左傳』を繼承した政治的意義を認める（前掲書、五一四頁）が、いささか穿鑿に過ぎよう。

19 津田氏、前掲書、五〇九頁。

20 津田氏はこの民神も註18と同樣、季梁の「民、神之主」の思想發展と見る。『左傳』には神人の語は見えても「民神」の語は存しないからである。しかし、民と人とは古書において屢〻通用するし、そうでなくとも、津田氏のいうような深い意味あいは考えられない。

21 關・林氏は『左傳』原文について、內史過の言は神を否定しないが、これに續く史嚚の言（A—5）が神を否定するのと對立すると見る（前掲書、一九五—六頁）。しかし、前述の通り、史嚚も神を否定するものでないから、矛盾とは考えられぬ。註8に指摘した如く、「周語」上では內史過一人の發言となっていることを併せ考える必要があろう。

22 なお、津田氏は、鬼神非人實親、惟德是依を證するために、皇天無親、惟德是輔を引くのは、神と天とが同意義に用いられた例と見る（前掲書、五二一頁）が、類比的な引用であるから、必ずしも同用とは考え難い。

23 本文の神も、津田氏は前文の趙嬰の夢から推して天を指すもので、擬人化されているが、知識社會の思想的產物であって、實際に祭られたものでないとする（前掲書、五〇六頁）。天を神とするのは『詩』『書』には見えないが、春秋頃にはさほど嚴密に區別されなかったであろう。このことだけから實際の被祭神でないとするのは、ゆき過ぎであろう。

24 盟の儀禮の宗敎的意義については、本田濟氏「春秋會盟考」『日本中國學會報』第一、參照。

25 津田氏、前掲書、五一六頁。

26・27・28・29 津田氏、前掲書、五〇八―九頁。

30 汪氏「左氏春秋釋疑」『述學』卷一、二三―四葉『經解』本。

31 范氏「春秋穀梁傳序」。

32 關・林氏、前掲書、一九四頁。

33 侯外廬『中國哲學史』第一卷、一二八頁に、臧文仲（僖二一）子產（昭十八・十九）とともに、禮の制約下の限界にあるが、貴族的宗法制度が依據する靈魂觀念に對しては無神論的と見る。關・林氏、前掲書、一九六頁に、徹底的無神論者とは斷じ難いが、人事と天意とを無關係とする唯物主義者であり、季梁に比べると、相當に進步的と見る。馮氏、前掲書全册、七八頁に、人事の禍福を人自身の作爲とする無神論と見る。

34 杜注には焚尫の理由を、瘠病之人、其面上向、俗謂天哀其病、恐雨入其鼻、故爲之旱としている。『禮記』「檀弓」篇下にも、魯の穆公と縣子との間に請雨についての暴巫無用論問答が見えるが、鄭注には、尫者面鄉天、覬天哀而雨之とする。二者の間に方法と理由との相違がある。巫尫については、本書「告祭考」「雩」の項、參照。

35 關・林氏、前掲書、一九九頁。

36 『左傳』桓公五年に、凡祀、……龍見而雩とある等がそれである。34引拙論、參照。

37 竈の燔柴の意義については、本書「中國における竈神の本質」、參照。

38 『會箋』に、言雖有天道、亦視其君之道何如、無道則禍亂生、殊無一定之象、或多難以興其邦、或無難以喪其邦、不可必知也という通りである。

39 讖言の際、平公の引く『詩』「十月之交」の、彼（此）日而食、于何不臧に對する伯瑕の說明に、不善政之謂也、國無政、

不用善、則自取謫于日月之災、故政不可不愼也といって、三務を强調しているのも、また災禍の原因を人事に歸する立場であるが、その讖言のように、自然と人事とを關聯的に考えるのが、當時の一般的通念であろう。

40 貝塚氏『中國古代のこころ』四二頁。貝塚氏のこの見解は、同氏が「中國における哲學の出發點」『思想』四五八號、三〇頁にいうところと矛盾している。

41 關・林氏が春秋後期に到って無神論思想は更に發展したと見る（前掲書、二〇二頁）のは、後期に見られる天の原理化を指すものの如くである。しかし、それは無神論というよりは天觀念の哲學化で（後論）、正統思想の分岐的發展と見るべきである。

42 貝塚茂樹氏「孔子と子產」『中國古代のこころ』、佐藤武敏氏「鄭の子產について」『文化』第二〇卷第六號、上原淳道氏「鄭の東遷の事情および鄭と商人との關係――鄭の文化第一章――」『中國古代の社會と文化』收、服部武氏「子產」『中國の思想家』上卷、鄭克堂『子產評傳』、關・林氏「略論子產和老子」「再論子產」『春秋哲學史論集』等。

43 「禜」祭については、本書「告祭考」、「禜」の項、參照。

44 孫長江「怎樣分析孔子的哲學思想」『孔子哲學討論集』二七六頁がそれで、孫氏は、孔子の、非其鬼而祭之、諂也の意と見ている。

45 關・林氏、前掲書、二六八頁。

46 鄭氏、前掲書、一〇四―五頁。

47 關・林氏、前掲書、二六九頁。

48 孫氏、前掲書、二七五頁。

49 關・林氏、前掲書、二七一頁。

50 本書「魂魄考――思想の起源と發展――」、參照。

51 『左傳』昭公二五年、宋の樂祁の語に、心之精爽、是謂魂魄とある。子產のいうところと表現上の差異はあっても、根本的

には同じである。なお、本文の解說は杜注をとらず、『會箋』の說に從う。

52 關・林氏、前掲書、二七二頁。

53 孫氏、前掲論文、前掲書、二七三頁以下。

54 鄭克堂は有事を『禮記』「祭法」篇の、山林川谷……能爲風雨に本づいて、造林と解する（前掲書、一二四頁）が、前後の文脈から見て適解でない。

55 上原氏、前掲論文、前掲書、七〇頁以下。

56 この疑問は、榎一雄氏が個人的に提出されたもので、上原氏は「鄭事雜識」『中國古代史研究』五三頁以下で、これに答えている。

57 小島氏「釋富・原商」『古代支那研究』收。

58 重澤氏「周末の社會及び文化の特質」『周漢思想研究』一二頁に、鄭は周の同姓であるから、魯・衞に對すると同じ意味で殷の餘民を分賜したのか、あるいは舊鄭は周の畿內で殷の頑民を遷したところであろうとする。

59 屠擊は僖公二八年（632 B. C.）に晉の右軍の將となっている。昭公十六年（526 B. C.）との間には、かなりの時間的距離があるので、同一人物ではなかろうが、あるいは晉系の人物かも知れぬ。

60 34引拙論、參照。上原氏は更に卜辭の「[illegible]」祭を『詩』「載芟」の「芟」に比定する赤塚氏の說を引いて、自說の證とする（「鄭事雜識」前掲書、五七頁）。しかし、[illegible]は求雨儀禮ではあるが、木の形象は字形そのものからは看取できぬ。「柩」字に比定する說もあるが、確說とはいえない。拙著『殷虛書契後編釋文稿』下篇、八七頁に「柩」字說によって木薪を用いる求雨祭としたのを、上の通り補訂する。なお、この字に關する諸說については、李孝定『甲骨文字集釋』第三、九三三頁以下、參照。

61 請雨儀禮の特徵的行事は降雨を模倣する舞踊にあったものの如くである。60引拙論、參照。

62 關・林氏、前掲書、二六一頁。

63 津田氏、前掲書、五一八―九頁。重澤氏も子產の合理的思惟を示すものとする（5引同氏著書、七頁）。

64 兪氏『群經平議』卷二六、襄九條下。なお、「天道」には原理化の一面があるが、それについては別論に讓る。

65 馮氏、前掲書、七九頁。馮氏はこのことを春秋哲學思想の發展的特色とする。

66 關・林氏、前掲書、二六二―三頁。

67 鄭氏、前掲書、一二九頁。

68 孫氏、前掲論文、前掲書、二七四―五頁。

69 上原氏も子產の合理主義は宗敎的儀禮や行事まで排除するのでなく、裨竈の如き人物や主張に對する排除と見る（「鄭の東遷の事情および鄭と商人との關係」前掲書、七七―九頁）。佐藤武敏氏も前掲論文、前掲誌、六九頁で、子產の合理主義を國內における新興勢力の擡頭という、新時勢に對應した新しい方法による貴族の立場の擁護と見る。

70 孫氏、前掲論文、前掲書、二七五頁。

71 關・林氏、前掲書、二六六頁。

72 鄭氏、前掲書、一八二頁以下。

73 宇野精一氏は晏子の神秘主義的傾向として、『晏子春秋』卷一、二二條、卷六、三條を擧げる（「晏嬰」『中國の思想家』上卷、四四頁）が、何れも景公に關する語であり、晏子がこれを說明した、間接的なものでしかないので、ここではとりあげぬ。

74 『晏子春秋』の時代については、吳則虞『晏子春秋集釋』附錄三「眞僞考辨」、參照。梁啓超は晏子の徒の齊人の作とする柳宗元說を認めながらも、更に遲く漢初のものと推定する。從うべきであろう。

75 馮氏、前掲書、七八頁。

76 關・林氏、前掲書、一九七頁。

77・78・79・80・81津田氏、前掲書、五一八頁。

82　重澤氏『支那に於ける合理的思惟の展開』九一―一二頁、『中國哲學史研究』二九―三二頁同じ。

83　傅斯年「性命古訓辨證」『傅孟眞先生集』㈢、一三四頁や、郭沫若「先秦天道觀之進展」『青銅時代』三一頁にいうところ等がそれである。

84　重澤氏は宗教的權威と道德的主體としての人間の自覺とを二律背反的に見る（『中國哲學史研究』一八頁）が、前論にも指摘したように、こうした見方は一面觀に過ぎない。

附記　鄭克堂『子產評傳』は京都大學教授平岡武夫氏の厚意により、備見したものである。記して謝意を表する。

天道と天命（上）

――中國における理神論の發生――

私はさきに、春秋期における合理主義的または無神論的と一般にいわれる思想が、必ずしも非宗教的ではなく、その根底には常に傳統的な宗教觀念が措定されていたことを釋明したが、その際、この頃になると、傳統觀念から派生した一種の哲學的・理法的な思想が見られることを指摘した。[1]具體的には「天道」や「天命」等で表現される觀念に、そうした傾向が看取される。無論、こうした傾向は、春秋期において忽然と現われるわけではなく、既に詩・書にその萌芽が見られるし、溯っては、解釋上の問題はあっても、卜辭にも認められなくはないが、はっきりした形をとるのは、やはり左傳・國語あたりからである。[2]そこで、本論では、これらの文獻に見える宇宙論的「天道」觀や、人性論的「天命」觀を檢討しようとするのであるが、その前に、こうした觀念の思想史的位置や、その價値について一言しておく。

一般に、中國思想、特に儒教思想については、その人間中心主義的・合理主義的特質が指摘される。こうした特質は、これを裏返せば非宗教的・無神論的ということになろう。この見地から、中國では宗教が發達せずして、智識・學問や道德・政治思想が發達したとされる。[3]一般論としてはそういえようが、仔細に見ると、その道德論や政治說は、決して天や神を排除するものではなく、寧ろ天や神からの演繹によって、その理論的根據を確立させているのであって、道德・政治の學が宗教性からの離脫を圖るものとは考え難いのである。祭政一致といわれ、國之大事、在祀與戎[4]などといわれても、それは宗教の政治への隷屬を意味するものではない。また、祭祀や儀禮の道德的・政治的意義づ

けは、宗教性の相對的稀薄化を齎した傾向があるが、天神や祖神は何れの場合でも祭祀の對象であり、常に宗教的儀禮としての基本性格を喪失してはいない。したがって、宗教の道德化・政治化といっても、宗教そのものの變形や消滅を意味するものではなく、それからの派生であり、宗教の挫折ではなく、並行的に發展したその哲學化と見るべきである。

以上の視角から、卜辭・詩・書を通ずる傳統的宗教觀念から、理法的天が派生した過程を見ようというのが、本論の目的である。[5]

一　左傳・國語に見える傳統的天

左傳や國語に見える天の概念が必ずしも同一內容でないことは、前論にも指摘した通りである。概していえば、詩・書の場合と同樣に、王や王國に命令する絕對者であるとともに、禍福の主宰者である天は、春秋期にも繼承されたが、その間に若干の變化が認められる。元來、天は人の心情や行爲に應じて禍福を降すもの、換言すれば、禍福は人々自身の天に對する投影にほかならぬのである。春秋期の天もこうした傳統性を繼承してはいるものの、詩・書の純粹性を若干喪失している點が目につく。たとえば、(イ)晉侯在外十九年矣、……天假之年、而除其害[6]（僖二十八）とあるのは、晉の文公が天から年壽を賦與されて、宮室の害である惠・懷・呂・郤の諸氏を除いたというのであるが、さすれば、文公の年壽は豫定されていたこととなる。少くとも、害を除いた結果に對する年壽の授與ではない。すなわち、この天には多分に豫言的性格が認められる。(ロ)鼎の輕重を問うた楚の成王に對する王孫滿の對えの中に、天祚明德、有所底止、成王定鼎于郟鄏、卜世三十、卜年七百、天所命也、今周德雖衰、天命未改（宣三）とあるが、これも周室の祚福が既に天によって定められているというのであって、政治の可否を天命の與奪の基準とする詩・書的天の冷厳さは認められない。[7]この天は同時に運命的な天でもあるが、このことは後に觸れる。なお、鄭語に見える史伯の、天之所啓、十世不替、夫其子孫、必光啓土というのも、ほぼ同樣である。(ハ)晉の司馬侯が、晉の威光を借りて諸侯を會合せんとの楚の要請を拒絕する平公を止めて、不可、楚王方侈、天其或者欲逞其心、以厚其毒、而降之罰、未可知也（昭四）というのは、罰を降さんがために、天がわざと恣意的行動をとらせるというのである。無道を罰する原則からはずれはしないが、天の素樸性の喪失を否定できない。同樣、(ニ)晉の叔向が、父を殺して立った蔡の景公を伐つ楚の勝利を豫言して、克哉、蔡侯獲罪於其君、而不能其民、天將假手於楚、以斃之、何故不克（昭十一）といっているが、その楚（康王）も實は、楚小位下、而亟暴於二王、能無咎乎、天之假助不善、非祚之也、厚其凶惡、而降之罰也（仝上）という如く、天が一時的にその不善の手を借りるに過ぎないのであって、天意が詩・書のそれのように單純直截でないことを示しており、[8]そこに對天意識の變化が認められる。(ホ)衞の公叔發（文子）が、陽虎を追う靈公を止めて、天將多陽虎之罪、以斃之（定六）というのも、天がわざと陽虎の罪を重ねさせた揚句、これを斃すという、(ハ)司馬侯の言と同樣の二重手段による降罰である。しかし、惡を罰し、善を賞する天の基本的態度そのものに變りはなく、[9]この點は天の別表現と見るべき神や鬼神に、卻ってその明確さが認められるようである。[10]すなわち、(イ)虞の宮之奇がその君に、虢を伐つために道を假る晉侯の要請の拒絕を勸めた、臣聞之、鬼神非人實親、惟德是依（僖五）や、(ロ)宛濮における盟約の違背を戒めた衞の甯武子の、其有渝此盟、以相及也、明神先君、是糺是殛[11]（僖二十八）、更には、(ロ)晉の士貞伯が趙嬰の問について、自分の從者に告げた、神福仁而禍淫（成五）等がそれである。(ロ)明神は諸神の總括であり、(イ)の鬼神、(ハ)の神もやはり天と同義に解してさし支えない。[12]そのほか、(ニ)楚の申叔時が子反に對えた、……上下和睦、周旋不逆、求無不具、各知其極、……是以神降之福、時無災害云々（成十六）の神も、善政に對して福

を與える天と同義である。以上のほか、左傳に頻見する「天誘其衷」の語[13]は、天が人の行爲に對して、その中心を發動して禍福を降す意味であろう。また、天が降した恆常的秩序の意味の天常（文十八・哀六）、これと同義の天法（昭二十六）天福（襄二十六・昭三・周語下）天祚（晉語四）天祿（昭二十五・二十八・吳語、天之祿―成八）天威（齊語）天殃（晉語三）天罰（昭二十六・晉語五）天禍（周語下、天之禍―成十二・晉語三）天疾（昭二十穀梁傳）など、何れも、天が倫常を與えて、これに從えば福祿を與え、從わねば威禍・殃罰を降すことを前提とする一連の表現である。

しかし、こうした道德的な天が、一方では福善禍淫の法則性から離れて、國家の興亡や事業の成否を、その道德性に關係なく、凡て天の所爲に歸するような傾向が、この時期に始めて現れていることを見遁してならぬ。極端には、天は無道をも助けることは、秦の景公の弟の鍼の、鍼聞之、國無道、而年穀和熟、天贊之也（昭元）というのによって知られる。尤も、この場合の天は天道（後述）に近いが、それにしても、無道の國の年穀を熟らせる天は、少くとも詩・書には見出せないし、禍福に對する天の秩序からいえば、全く逆の現象といわねばならぬ。また、こんなに極端ではないが、禍福の根據を人の心情や行爲に歸することなく、直ちに天に本づける考え方は、隨所に指摘できる。左傳に頻見する「天は某國に禍する」や「某國は天の授くる所」等の場合は、禍福を享くべき理由は無論あるであろうが、その原因を追求することなく、ただその結果的な禍福のみが指摘されることがある。今、これについて見るに、(イ)鄭の莊公は、許の大夫の百里をして、許の東鄙に居らせた時に、天禍許國、鬼神實不逞于許君、而假手于我寡人（隱十一）といっているが、これは、許が王室に對する職貢を怠ったため、魯・齊・鄭の聯合軍に伐たれたことをいうのである。したがって、禍の原因は許自身にあるが、その原因をいわず、直ちに許の禍難とするのである。(ロ)前引、宛濮の盟における甯武子の言に、天禍衞國、君臣不協、以及此憂也（僖二十八）とある。君臣不協とは、晉の侵伐に際して、楚に頼らんとする衞の成公と、これに反對する國人との不和をいうのであるが、もともと晉が曹を伐たんとして、道を假ることに對する衞の拒否による侵伐であって、その責任は晉にあり、それから起った君臣の不協であれば、成公自身の直接責任ないし不德とは考えられない。そこで、これを天禍に歸するのは、左氏會箋に、歸之於天、善於出脫というように、衞公の出國に對する一種の同情的表現としか考えられぬ。(ハ)晉の厲公が呂相をして秦と絕交させた時の言に、天禍晉國、文公如齊、惠公如秦、無祿獻公卽世云々（成十三）とある。この禍とは、驪姬の難に當り、獻公の子の重耳（文公）夷吾（惠公）が、それぞれ出奔したことを指す。晉室の內紛に對する天禍とは見ないで、內紛そのものを天禍と見る點で、前二條と同軌である。つまり、一定の理由に本づく降罰ではなくて、既に豫定された災禍という意味あいが濃いのである。同樣に、(ニ)衞の定公が薨じた時、夫人の定姜はその大子の衎の無禮を歎いて、是夫（衎）也、將不唯衞國之敗、其必始於未亡人、烏呼、天禍衞國也夫、吾不獲鱄也使主社稷（成十四）といった。このばあいの天禍は、鱄を定姜の意のままに大子となし得ないことを指しており、それが結局は衞國にとっての禍難となるというのであるから、天禍は豫定の事象となっている。すなわち、行爲の結果に對して禍難が與えられるのでなくて、禍難それ自體が敗國の原因と考えられている。(ホ)晉の厲公が楚・鄭と戰わんとした（鄢陵の戰）際、謀戰に參畫した子反が醉うのを見た楚の共王は、天敗楚夫、余不可以待といって、明日を待たず、その宵に遁れたという（成十六）が、これも豫言的な天の敗國である。(ヘ)鄭の敗北による諸侯との戲における盟に際して、六卿の一人の公子騑は、天禍鄭國、使介居二大國之間云々（襄九）といったが、この禍はいうまでもなく、地理的に晉・楚二國間に挾居すべく運命づけられていることで、固より鄭國の責任ではないのである。(ト)鄭の裨諶は、子產が政を執ることを豫言して、天禍鄭久矣、其必使子產息之、乃猶可以戾、不然、將亡也矣（襄二十九）といっている。この禍は從前の鄭國が招いた內外の國難を指すもので、子產がこれを止めるという以上、一應、鄭國民の招くものと見るようであるが、外在的な天禍とする點では、全く鄭國自身に歸するだけでもなさそうで、當初からの豫定の意味が認められる。(チ)周の王子朝の、至于幽王、天不弔周、王昏不若、用愆厥位云々、……至于惠王、天不靖周、生頽禍心、施于叔帶云々（昭二十六）というのも、やはり天が周に非好意的であったがために、幽王のような暗君や叔頽・叔帶の如き亂臣が現れたとするものである。(ハ)にほぼ近いが、(リ)魯の昭公が齊に出奔し、ついで晉に赴き、その乾侯に次らんとした時、これを迎えようとした晉人は、天禍魯國、君淹恤在外、君亦不使一个辱在寡人、而卽安於甥舅、其亦使逆君（昭二十八）といって、一旦昭公を國境にまで戻らせて後、これを迎えて乾侯に到らせた。昭公の出奔は季子の難を避けるためで、季氏を制し得なかったために招く禍ではあるが[14]、外國への流亡をただ魯に對する天禍と見るところ、主宰的・道德的意義は稀薄である。

以上を通見すると、天の降禍にはそれぞれの理由があるとはいえ、禍を招く所以の道德的意義や責任はあまり强調されず、どちらかといえば、外在的運命と見る傾向が强い。尤も、周初においても、たとえば、弗弔天降割于我家（大誥）、昊天大降喪于殷（多士）、天降喪于殷（君奭）、有夏圖厥政、不集于享、天降時喪（多方）などのように、周室の內紛や夏・殷の亡國を天の所業とするのであるが、三監・淮夷の反亂は肉親の不和に本づく天の降罰であり、夏・殷の亡國は隨所に說かれるように、天命への違背にほかならず、そこには道義的責任が嚴しく追求されている[15]。それに比べると、春秋期では、そうした內面的反省よりも、天の禍罰を一種の運命的なものとして受け取る傾向が濃い[16]。このことは、これと逆の天の佑助の場合でも同樣で、たとえば、(イ)楚の武王が隨を侵した際、故意に弱勢を示した楚軍を追う隨侯を止めた季梁の言に、天方授楚、楚之羸、其誘我也（桓六）とある。天が楚に福を授けるというのであるが、その理由は何ら示されていないのみか、侵略者たる楚を佑ける天は、周初的觀念よりすれば、不條理といわねばならぬ。(ロ)韓宣子に對えて、晉の文公の德を說く叔向の言に、獻（獻公）無異親、民無異望、天方相晉、將何以代文というが、天が晉を相ける理由は、有寵於獻、好學不貳、……守志彌篤（昭十三）といった個人的優秀さに過ぎない。それを天が相けるというなら、賢君の出現という運命に惠まれているに過ぎず、そこには何らの福善禍惡的天の意志性も認められていない。その他、(ハ)齊・晉亦唯天所授、豈必晉（成二、魯・衞の言）、(ニ)晉・楚唯天所授（成十六、楚の范匄の言）、(ホ)晉・楚唯天所相、不可與爭（昭四、晉の司馬侯の言）などでも、天の佑助を受くべき道德的理由は明示されない。これを要するに、これらの例が示す天は、基本的にはその詩・書的性格を繼承しながらも、主宰的・人格的・意志的性格を次第に薄めて、國をとり卷く環境や時勢や人の繞り合う命運の可否といった外在的・非人格的・機械觀的性格を漸次濃くしている[17]。こうした傾向が更に强められると、天道や天命―詩・書とは別概念の―なる語によって表現される宇宙論的・人性論的な一種の外在的支配者となるが、實は、こうした觀念の萠芽は既に東周以前に看取されるのである。

二　詩・書に見える理法的天

周知のように、朱子は古代の天を、主宰的・理法的及び自然的天に三分している[18]。この三種の天の發生關係を究極的に究明することは困難であるが、少くとも、周以後の天や帝に相當する卜辭の帝は、自然と人事とについての絕對的支配者であり、その意味の至上神であることに相違ない。その人格性については問題もあるが、屢〻指摘したように、一應認めるのが至當で、人格的主宰神といえよう。それはあくまで宗教的存在者であって、まだ宇宙の窮極者とか、人間性の根源者とかいった理神論的性格は、表現の上からは認められない[19]。また、金文や詩・書を通じて見られる帝や天も、基本的には卜辭の帝と同じ主宰神である。ただ、宇宙や人事の絕對的支配者であるということは、同時に宇宙や人事の秩序維持者でもなければならぬ。否、秩序そのものの創始者でもあるはずである。何となれば、そう

した秩序が、帝や天以外の者の所與であれば、既にそれは絕對者ではあり得ないからである。古代中國に限らず、一般に未開もしくは古代社會の至上神は、同時に世界秩序の確立者でもあったのである。[20]ただ、かかる帝・天の理神論的性格を顯示する資料は、卜辭は勿論、金文や詩・書に多くを求め得ず、わずかにその萠芽が認められるに過ぎぬ。以下、その一二を拾ってみよう。

卜辭に四方觀念の存在することは、胡厚宣が善齋藏骨にこれを見出して[21]以來、多くの學者によって解說され、山海經の大荒經や堯典の羲和の觀象記事との類似が指摘されている。すなわち、東方は析、南方は夾、西方は朿、北方は宛とされ、別片によれば、東方の帝（禘）祭を析、南方のそれは光、西方のは彝、北方のは元とされ、更に各々その風名が記されている。これ等を山海經と對比すれば、四方神の名と見ることができよう。[22]このばあい、帝の字面は現れていないが、既に世界が四方に秩序づけられて、それぞれを支配する神が設定されていたことを示すものである。四方神と帝との關係は明かでないが、帝の下位に立つことは、帝の基本性格から見て想像に難くない。[23]この事實と對應して、卜辭には別に、東土受年、南土受年、西土受年、北土受年など、既に四方の觀念が存するわけであるが、既に世界が四方に秩序づけられて、その支配神が考えられているところに、極めて素樸ではあるが、世界秩序の措定者としての神觀念が認められる。

金文になると、帝とともに天や天命の觀念が現われるが、嘏辭や策命が大半を占めるその性格上、世界・人間の秩序觀念に關する表現があまり見當らぬのは、蓋し當然であろう。しかし、至上者としての天や、その支配を意味する天命觀念の基底に、こうした考え方の存在を認めることは不當であるまい。天命の命は人間の生命でもあり、用祈匃眉壽、綽綰永命、彌厥性、靈終（蔡姞段）のように、永命と彌生とは金文常見の禱語である。彌生の意義については、後に觸れるであろう。

詩では、天生烝民、有物有則、民之秉彝、好是懿德（烝民）が目につく。周知のように、孟子（告子上）には、この詩を解說した孔子の言葉、爲此詩者、其知道乎、故有物必有則、民之秉彝也、故好是懿德が見える。有物を有則の條件に讀もうと、竝列に讀もうと、下句との關係から見て、孟子の引用が示す如く、一般には人性の善をいうものと解されている。しかし、懿德が果して後世の通訓のように、道德的意味であるかは問題で、尙書の「德」が多く行爲・政治・職分、精々善行しか意味しない[24]ことを思い合せると、唐君毅もいう[25]ように、外在的な嘉言・善行の意に、「則」も「物」外の法則の意に解するが適當と考えられる。すなわち、ここにはまだ內在的な法則性や倫理的性善說といった觀念は認められず、ただそれへの方向づけだけしか看取されないようである。[26]そこで、孟子がこれを性善說の根據としているのは、自說を有利に導かんがための斷章取義と解すべきであろう。ただ、外在的であるだけに、天は世界秩序の主體として意識されているものと考えられる。そして、このことは天が烝民の創生者である以上、當然のことであろう。[27]

詩には、天命または單に命をいうものが多い[28]が、命の意味は必ずしも天命を意味しない。王命・君命あるいは一般的な命令を意味するばあいもある。その中に、一般には宿命の意味に解されるものの、實は問題であるものがある。すなわち、(イ)小星の、嘒彼小星、三五在東、肅々宵征、夙夜在公、寔命不同（一章）の命を、鄭箋は禮命之數と客觀的に解するが、集傳は天所賦之分と主觀的に解する。清朝學者はほぼ鄭說をとるが、禮命の數も天賦の分に本づくという折衷論もある。また、傅斯年[29]は宿命の意に見る。[30]詩句の前後から推すと、公に侍る順序をいうが故に、衆小星に喩えたものと考えられ（鄭箋說）、少くとも、宿命的意味に解せねばならぬ必然性は認められない。肅々宵征、抱衾與裯、寔命不猶（二章）のばあいも、全く同樣である。(ロ)蝃蝀の、乃如之人也、懷昏姻也、大無信也、不知命也（三章）のばあいも、傅氏は宿命と見る。[31]毛傳は不待命也とし、鄭箋も父母之命と解するが、韓詩外傳・說苑辨物篇・列女傳孽嬖篇などは、皆生命の意味にとる。林義光もこれに從うが、[32]この詩の二章の、女子有行、遠兄弟・父母から考えると、傳・箋の解で十分で、宿命と見る必要はない。(ハ)抑の、無競維人、四方其訓之、有覺德行、四國順之、訏謨定命、遠猶辰告、敬愼威儀、維民之則（二章）の定命について、阮元は左傳成公十三年の劉康公の語、民受天地之中、以生、命也、是以有動作・威儀之則、以定命也と同義と見る。[33]これは、詩の前章に、抑々威儀、維德之隅とあり、所謂この章にも敬愼威儀の語が見えるからである。陳奐・林義光[34]など皆同じである。しかし、鄭箋は周禮大宰の、正月之吉、始和、布治於邦國・都鄙を以てこれに當て、政令を發布する意味にとる。[35]詩句の、四方其訓之や四國順之・遠猶辰告などから考えると、政治的行爲に解するのが適當である。また、敬愼威儀も阮氏のいうように、行動の基本ではあっても、維德之隅とある如く外面行動であって、阮元が、定命、卽所以保性[36]といった深い意味あいは看取されないようである。[37]以上の命のほかに、人の本性と解されるものに、(ニ)彌性の語がある。卷阿に、伴奐爾游矣、優游爾休矣、豈弟君子、俾爾彌爾性、似先公酋矣（一章）、……豈弟君子、俾爾彌爾性、純嘏爾常矣（二章）において、鄭箋が性を性命とする意味は必ずしも明瞭でないが、孔疏は、然則賢人在位、卽行善政、可以保全性命、無他患禍、故云、使汝終汝之性命、無困病之憂也、若使臣無可任每事勞心、則傷年夭命、不得終矣といっているから、命に重點を置いて、生命の意味にとるもののようである。ところが、阮元は性を重視して、雖言性、而有命在內、故鄭箋兼性命言之[38]といい、胡承珙も孔孟の性と見ている。[39]前に引いたように、金文にも彌生の字面が見え[40]、林義光・傅斯年[41]ともに長生の意味に解しているが、年壽の禱語であることから見て、當然の解である。實は、既に王國維が詩の彌性を永命の意味としている。[42]性・生、固より一字であるが、金文を媒介とすることによって、阮・胡氏の解の適當でないことが分る。[43]そこで、彌性に理法的意義を見出すことは困難といわねばならぬ。以上のように見てくると、詩の中ではわずかに烝民の有物有則に理法的意義への萠芽を認め得るに過ぎない。しかし、もともと理論を主としない詠詩の情緒的性格からいえば、これも當然であって、これによって、卜辭に見られるような秩序の觀念が、詩時代に到って斷絕したと見るわけにはいかない。

つぎに、尙書については、阮元は臯陶謨、愼厥身云々以下を擧げて、後引召誥の「節性」「命哲、命吉凶」「祈天永命」、更には孟子の仁義禮智などの根據とし、また、西伯戡黎の、不虞天性、不迪率典を以て性の字面の初見とする。[44]しかし、臯陶謨が今文尙書とはいえ、その內容から推して戰國・秦漢間の作であることに、今日異論なかろうし[45]、西伯戡黎も文字の淺近さから見て、同時記錄とは考え難く、まず東周間の追述であろう。[46]寧ろ、五典とか性とかを天に本づける思想そのものが、その後出を露呈するものである。阮元は更に、召誥、召公曰、節性惟日其邁、王敬作所、不可不敬德、……若生子罔不在厥初生、自貽哲命、今天其命哲、命吉凶、命歷年、……王其德之、用祈天永命の節性を、虞性や彌性とともに性についての最古の訓とし、また、哲・愚・吉凶や永・不永を皆天命によるものとする。[47]しかし、このばあいの性や命に、そうした根源的な意味があるかは問題といわねばならぬ。周書中の性の字面はこの一條だけであるから、それだけに檢討を要するわけであるが、尙書學者の多くは本能的な性の意味に解している。古くは江聲や黃式三など、新しくは傅斯年・屈萬里など、皆それである。[48]蔡傳でさえ、節其驕淫之性とするに過ぎぬ。これらの說は、性を本性と見ない點で正しいと思われるが、原文の前後から推せば、王個人についていうのでなく、殷民について、その惡い習慣が身に染っている性命を限制するものと解すべきであろう。[49]つぎの貽哲命や命哲云々は、天が主格となっているので、多少決定論的な意味も認められるが、それも、成王の敬德を勸めるために、初生から說いて「生れつき賢智を與えられている」[50]「吉とともに（その行爲によっては）凶を、（天命の）永年に及ぶことを與える」というほどの意味に過ぎない。したがって、そこには深い理法性は見られず、ただその萠芽を認め得るに過ぎぬ。それよりも、康誥の、天推與我民彝、大泯亂というのは、人民の守るべき道德的秩序が天によって與えられ

ていることを意味するから、倫常の本源と考えられている點に、多分に理法的要素が認められ、少くとも、單なる禍福の主宰者とは、性格上の差異がある。このほか、僞古文には、欽崇天道（仲虺之誥）、天道福善禍淫（湯誥）、奉若天道（說命）など、天道の語が散見するが、偶〻以てこれら諸篇の後出を暴露するものである。また、惟天地萬物之母（泰誓）の天地は單なる自然現象でなく、人間存在の根源を意味する點で、理法的性格をもっているが、また僞泰誓に過ぎない。

詩・書の天命は、以上のような特例はあっても、大たいは天が、その德に應じて命じて天子たらしめ、天子はこれを畏敬して善政を施すという宗教的ないし政治的なものでしかなく、中庸の天命の性的意義も、祿命的宿命觀も、まだ判然とは現われていないようである。詩文王の、……永言配命、自求多福、……駿命不易（六章）の命も、阮元のいうような孟子の天道における命の意味は考えられず、單に天與の命にほかならぬ。[51] 洪範の五福・六極の如きは、かなり決定論的要素を含むようであるが、周知のように洪範の成立期は問題であり、諸說必ずしも一致を見ないが、要するに戰國を溯るものではない。[52] したがって、福・極に祿命的要素があるとすれば、それはその後出性を露呈するものでこそあれ、周初の思想とは考え難い。詩の雅・頌に福・祿をいうものが多いが、それも天や神が偶然に賜與するものではなく、たとえば小明に、嗟爾君子、無恆安息、靖共爾位、好是正直、神之聽之、介爾景福（五章）とか、假樂に、假樂君子、顯々令德、宜民宜人、受祿於天、保右命之、自天申之（一章）とか、いうように、安逸を貪らず、自ら德をつとめ、王位を敬恭する結果として始めて與えられるものである。一方的な天の降福をいう烈祖の、我受命溥將、自天降康、豐年穰々、來假來饗、降福無疆の如きも、湯の後をうけた中宗大戊が德を修めた結果なのである。これを要するに、詩・書の中に理法的要素が認められるのは、烝民を生じて、物あれば則あらしめる天、初生に在って哲を命ずる天、民彝の本源としての天に、それぞれわずかにその萠芽を認め得るに過ぎない。

ところで、天が烝民の創生者であり、その支配者に命を降し、有罪を罰し、有德を佑ける、そのために、支配者は天命をうけて、德をつとめ民を保んずべしというのは、天道や天命と人事とが最も緊密に聯關していることを示すもので、宗教的天は既に同時に政治的・倫理的審判者でもある。ここに、既に天人相關の觀念が看取される。それは天人合一とまではゆかなくとも、生じた烝民に法則を與え、また倫常を課すといえば、そこに、宗教者から、世界や人間に秩序を課する理法者への移行契機が潛んでいる。世界や人間の外にあって、命を下し、監視する天は、あくまで主宰的・外在的存在者であるが、律法の主體であれば、理念的・內在的存在者でなければならぬ。[53] 一方、天命の觀念も、天の命令であっても、爲政者の行爲の善惡や民意の動向によって、その方向を決定するといった道德的要素が脫落して、命の與奪とその賜與する禍福とが豫め決定されているという、一種の決定論——所謂る祿命——に移行し易い。前引召誥の、命哲、命吉凶、命歷年はその顯れである。こうした天道・天命觀が更に發展して明確な形をとるのは、左傳・國語などを通見する限り、春秋期頃からと考えられる。つぎに、このことを考えて見よう。

註

1　本書「春秋合理主義の再檢討—無神論への疑問—」。なお、「中國固有の宗教と陰陽說—神觀念の變遷—」では、理法化の作因の一つとして陰陽說があることを指摘している。

2　『左傳』や『國語』が必ずしも同時記錄でないことは、前論に指摘した通りである。本論でも一應、書かれた史實として取扱う。

3　津田左右吉氏などがそれである。「儒敎の起源」『全集』一八卷、四〇三頁、「上代支那人の宗敎思想」『全集』全卷、二五六頁、「儒敎と道家との交涉について」『全集』全卷、二九〇頁以下、「支那思潮」『全集』全卷、三一九頁以下など、參照。

4　『左傳』成公一三年。

5　『詩』『書』から春秋期、及びそれ以後の天や天命觀、それに關聯した性・命思想の變遷を考察したものに、古く阮元の「性命古訓」（『揅經室一集』卷一〇）があり、これを更に卜辭・金文にまで遡って補說するとともに、春秋から戰國に到る性命觀の變遷を見るものに、傅斯年『性命古訓辨證』がある。また、傅氏とは別に哲學的立場から、天命觀を史的に辿るものに、唐君毅「先秦思想中之天命觀」（『新亞學報』第二卷第二期）があり、同樣の立場から天命變の推移を見る、李杜「先秦時期之天帝觀」（新亞書院『學術季刊』第三期）がある。わが國では、津田左右吉氏に『左傳の思想史的研究』の中の第三篇第五章「呪術祭祀と儒敎道德との背叛及び調和」がある。本稿で、これらの諸說を參考したことは勿論である。

6　以下、特に斷わらないときは左傳である。

7　李杜も、これが周初の命隨德定の思想と異ることを指摘している。前揭論文、前揭誌、三六頁。

8　本文に續く、蔡を救わんとする鄭の子皮の不成功を豫言した子產の蔡と楚とへの評言、蔡小而不順、楚大而不德、天將弃蔡以雍楚、盈而罰之も同樣、楚の惡を盈させて後これを罰する天の二重手段である。

9　津田氏は(ハ)と(ニ)の第一例とを引いて、かかる天に道德的意義が認められず、ただ成功と失敗とを天に歸する考えと見る（『左傳の思想史的研究』五二七頁）が、いささか早計であろう。

10　天の別表現と見るべき『詩』『書』の帝や上帝については『左傳』に殆どそうした例が見られないようで、帝は寧ろ恣意的な行動を辯護する口實とさえなっている。晉の太子申生の、夷吾無禮、余得請於帝矣、將以晉畀秦、秦將祀余、……帝許我罰有罪矣（僖十）や晉の景公の夢に現われた大厲の語、殺余孫不義矣、余得請於帝矣（成一〇）などがそれである。この二例ともに夢中の話となっていることを注意すべきである。

11　亳の盟の載書、或間茲命、司愼・司盟、名山・大川、羣神・羣祀、先王・先公、七姓十二國之祖、明神殛之（襄一一）も同樣である。明神は盟神と見得ようが、司愼以下を總括した一般的な神とすべきであろう。

12　津田氏、前揭書、五二一頁、同じ。

13　天誘其衷に、好意的と非好意的とのばあいがある。(イ)宛濮の盟の際の衞の甯武子の語、天禍衞國、君臣不協、以及此憂也、今天誘其衷、使皆降心以相從也、……不協之故、用昭乞盟于爾大神、以誘天衷（僖二八）、(ロ)鄭の子產の、天誘其衷、啓敝邑心、陳知其罪、授手于我（襄二五）、(ハ)衞の莊公が鄢武子をして周主に告げしめた、天誘其衷、獲嗣守封焉云々（哀一六）などは前者、(ニ)晉の呂祖の、天誘其衷、（楚）成王隕命（成一三）、(ホ)楚の鬭辛の、周之孫在漢川者、楚實盡之、天誘其衷、致罰於楚、而君又竄之（定四）などは後者である。杜注は(イ)に注して、衷を中と解するが、劉文淇は晉語の韋注に從うものとし、『書』「皐陶謨」孔疏に衷を善とするのを左氏の舊注とする（『春秋左氏傳舊注疏證』四三〇頁、太平書局印本）。中・善何れにても通ずる。韋昭も、あるいは中と解し（「周語」上・「魯語」下・「楚語」下・「晉語」四）、あるいは善としている（「晉語」二・「晉語」八・「吳語」）。(ニ)について、劉氏は誘を牖に作り、牖衷を『呂氏春秋』「順民」篇の、越王曰、願一與吳徼天下之衷の徼衷（高誘注に、徼を求、衷を善とする）と同義と見る。この『呂氏春秋』の語は、既に「吳語」にも見えるが、また、天舍其衷、楚師敗績ともある（韋注、衷善也、以上、劉氏、仝上書、八八九頁）。すなわち、好意的のばあいは、その善心（好意）を發動し、非好意的のばあいは、これを捨てる意と見て差支えないであろう。

14　昭公二七年にも、昭公の出奔を天既禍之という子家子の語が見える。

15　顧命に、成王の病氣について今天降疾というのは、天の禍罰とは必ずしも考えられていないようである。

16　ただ、なかには、禍福無門、唯人所召（襄二三、魯の閔子馬の語）のように、禍福の根據を天から人に移す道德性も見られる。

17　津田氏（前揭書、五二七頁）李杜（前揭論文、三二頁以下）の說くところも、ほぼ同樣である。

18　『朱子語類』卷一。かつて指摘したように、更に物質的・主宰的・運命的・自然的・義理的天に細分する馮友蘭の分類（『中國哲學史』上冊、五五頁）は、物質的天は自然的天に、運命的天・義理的天は理法的天に包攝し得るから、朱子の分類が直截で要領を得ている。

19　「帝使鳳」（風）や「帝五丰臣」など、自然現象や人間が帝に從屬するものとして表現されているが、そこにはまだ秩序の主體としての意識は認められない。

20　前に指摘した W. Schmidt や K. Th. Preuss 等の至上者を「人間の要求の總和」や「原始的調製」と見る考え方が、このばあい適用される（本書「中國における至上神儀禮の成立」「周初の天に對する不信觀について」、參照）。

21　胡氏「甲骨文四方風名考證」『甲骨學商史論叢』初集、第二册。

22　20の本書第二論文、參照。

23　陳夢家は、四方の名を四方の帝名として、その上に上帝が存在するものと見る（『殷虛卜辭綜述』五九一頁）。帝と四方神とは別個な表現となっているから、必ずしも陳氏のいうように、圖式的には解されないが、四方神の上に上帝または帝を設定することは不可能でないであろう。

24　拙譯註『尙書』、參照。

25　唐氏、前掲論文、前掲誌、一〇頁。

26　李杜、前掲論文、前掲誌、三八頁、參照。

27　傅斯年は、物をトテム、則を威權と解する（前掲書、一六八頁）が、何等の根據もない。

28　傅氏、前掲書、四三頁以下、參照。

29　顧廣譽が、必先有命令之命、而後有禮命之命、未有不明於所賦之分、而能安于禮數之等者也（『學詩詳說』）等がそれである。

30　傅氏、前掲書、四九頁。林義光『詩經通解』巻二、一六葉、同じ。

31　傅氏、前掲書、全頁。

32　林氏、前掲書巻四、四〇葉。

33　阮氏、前掲書全巻、七葉。

34　陳氏『詩毛氏傳疏』巻二五、七葉。林氏は『左傳』の定命を「天命を定める」と稍外在的に解するが、原理的に見る點では、阮・陳氏と同樣である。

35　陳啓源は、今本鄭箋、大謀定命、謂正月始和、布政于邦國・都鄙也、爲天下、遠圖庶事、而以歲時告施之の下に脫文ありとし、疏によって、卽正歲縣之象魏也を補う（『毛詩稽古編』巻三〇、三一葉『經解』本）。

36　阮氏、前掲書全巻、一一葉。

37　尤も、阮氏も『孝經』の、君子……言可道、行思可樂、……故能成其德、而行其政令の語を引用しているから（前掲書全巻、一一葉）、威儀のための政令の必要は認めている。

38　阮氏、前掲書全巻、六葉。

39　胡氏『毛詩後箋』巻二四。五五葉。

40　叔孫父𣪘（辥一四・一二八）、齊侯鎛（愙二一・二一）及び前引蔡姞𣪘（愙一一・二二）など。

41　林氏、前掲書巻二四、三二葉。陳氏、前掲書、三九―四〇頁。

42　王氏「與友人論詩書中成語書」二『觀堂集林』巻二、四葉。

43　なお、孫詒讓『古籀拾遺』巻中、二三葉も同樣である。徐中野「金文嘏辭釋例」『集刊』第六本には金文「生」字の用法六種を擧げている。

44　阮氏、前掲書全巻、三―四葉。

45・46　たとえば、張西堂『尙書引論』一七三・一九三頁など。

47　阮氏、前掲書全巻、五葉。

48　黄氏『尙書啓幪』巻四、七葉（江聲說を敷衍している）。傅氏、前掲書、三〇頁。屈氏『尙書釋義』九四頁。

49　揚筠如『尙書覈詁』七九葉に、周禮以節民性というのが近い。

50　命の意義は、于省吾『雙劍誃尙書新證』巻三、八葉に賜與とするのが適解である。

51　阮氏、前掲書全巻、五―六葉。王國維は配命を連言の名詞として、天所畀之命とする（前掲書全巻、三葉）が、配天のばあいと同樣、配は比配の意の動詞と解すべきである（本書「配天考」、參照）。

52　別論すべき問題であるが、屈萬里は『荀子』のほか、戰國前期の編成と見られる左傳に引かれていること、五行が鄒衍に先んずること等から、ほぼ戰國初年の成立と見る（前掲書、五九―六〇頁）。しかし、全篇に充滿する王權絶對思想、庶民意識の確立、天人關係の神秘化などは、寧ろ戰國末から秦・漢期に亙る成立であることを示唆している。

53　天命に宗教性を認めないのは津田左右吉氏の持論であるが、氏は「天命の與奪は王位の得喪そのことによって示されるのであり、そしてその得喪は諸侯もしくは民衆の服從と離叛とによって生じその服從と離叛とは君主の行爲の善惡の反應であるから、いはゆる天命は宗教的意義に於いての神の權威の現はれでもなくその恩寵でもない。說話の上に於いても、天命の實現に宗教的儀禮が行はれたり巫祝が關與したりするようなことの無いのは、それがためである。天命說は要するに王朝の更迭といふことに對する思想上の解釋に過ぎないものであり、一種の理論である」（前掲書、五二四頁）とする。一應、尤ものようであるが、天命の與奪が王位の得喪によって示されるという前提に問題がある。つまり、王位の得喪が前行して、天命はその後に口實として設定された理論に過ぎぬというのであるが、これは、あくまで王位與奪の根據を天に置く信仰的事實を無視するものである。もし、津田氏のいう通りとすれば、古代中國社會における宗教的事實は、氏のいう幼稚な民間的信仰を除いては存在しないこととなる。尤も、革命の口實や理論づけとして天が利用されたことがないとはいえまい。しかし、巨視的には卜辭の帝信仰と、周代の天・帝崇拜とは乖違するどころか、本質的には同性格である。そして、卜辭の帝が自然・人事の絶對的支配者としての宗教的存在であることが、否定し得ない事實とすれば、これと同質――繼承關係にあるとも見れる――の天・帝が、やはり人事全般の絶對支配者として、王位の得喪に干與しないはずはない。その天命の與奪の理由として、王者の

心情や行爲の善惡が考えられ、ここから、福善禍惡の思想が演繹される。道德的天命に理性的側面の存するのは否定すべからざる事實で、そこに合理性が認められるわけではあるが、行爲の可否に本づく天命の與奪、これが王位得喪の原因となるとの素樸な信仰事實を否定し去るべき基本的理由は、詩・書や金文を通じて見出し得ない。また、說話の上においても、天命實現の儀禮や巫祝關與の事實がないというのは、事實としてはその通りであるが、現存の文獻が凡て古代事實の完全な記録でないことは、いうまでもない。したがって、これに本づいて、そうした儀禮的事實の缺如を云々するのは早計であろう。周禮大宗伯や、その他の文獻に祀天儀禮の事實が斷片的に見えるが、これこそ天命具現の事實を宣示するものとも考え得よう。巫祝の儀節行動も『儀禮』や春秋傳などに散見するが、天命の授受といった秘儀に屬する儀禮に關する記録が殘存しないのは、寧ろ當然というべきである。

天道と天命（下）——春秋傳に見える天の理法性——

一　春秋傳の天道觀

漢書李尋傳贊に、幽贊神明、通合天人之道者、莫著乎易春秋といっている。事實、春秋には天人の融合をいうものが多い。詩・書の天も勿論人間との關係において說かれているから、天人相關を意味するに相違ないが、世界や人間の存在根據を天に本づける意味での本體論的な「天道」は、詩・書——僞古文を除く——には一見しない。それが現れるのは春秋傳あたりからである。こうした變遷の原因が何處に存するかは後述に讓るとして、まず天道思想の展開を見よう。

(イ)晉の師曠が悼公に對えた言に、天生民而立之君[1]、使司牧之、勿使失性、有君而爲之貳、使師保之、勿使過度、……天之愛民甚矣、豈使一人肆於民上、以從其淫、而棄天地之性、必不然矣（襄十四）というのは、天が民を生じて本性を失わせぬようにさせるというのであるから、詩の有物有則の思想を繼承するのではあるが、それだけに止まらず、民における內在的な「天地之性」を認め、これを喪失させないようにすることを爲政者の責任と考えるところに、一つの發展が見出される。そして、これが中庸の天命の性の祖型をなすものと思われる。[2] 天が民を生ずるとの考え方が更に擴大されると、民生に不可缺の材物を天の所產とし、更には物質の根源を天に求めることとなる。すなわち、(ロ)宋の子罕は、天生五材、民竝（あまねく）用之（襄二十七）といっているが、五材とはいうまでもなく金木水火土であるから、既に五行說の前驅をなすものであっても、まだそれが氣的存在となっていない素朴さが認められる。五材を生ずる天は一應自然現象に屬することに相違はないが、少くとも民が竝用すべき不可缺の物資を生ずる天は、單なる自然現象ではなく、人民の物質生活の可能根據であるから、そこに根源者的意味が認められねばならぬ。こうした天が更に本體論化すると、(ハ)秦の醫和が、天有六氣、降生五味、發爲五色、徵爲五聲、淫生六疾、六氣曰陰・陽・風・雨・晦・明也、分爲四時、序爲五節云々（昭元）という天人相關的世界觀となる。醫和のいうところは、病氣の原因を自然現象である六氣のアンバランスに置くのであるから、この點に關鋒・林聿時のいう[3]病理學的學問の萠芽を認めることはできるとしても、それは決して二氏のいうような無神論的說明ではなく、天の人格性の理法的轉換と解すべきであろう。[4] こうした自然哲學的な天の觀念は、襄・昭期—春秋後期頃から濃くなっているようで、中期あたりでは、たとえば晉の伯宗が、天反時爲災、地反物爲妖、民反德爲亂、亂則妖災生（宣十五）というように、天の降災の原因は依然として人間の背德に歸せられているものの如くであるが、天が四時の序に反して災を降すというような說法は、單純素樸な詩・書の天命說との間に格段の相違が認められる。[5] ただ、天道が專ら道德的意義に用いられるばあいもあって、(ニ)周の單子が先王の令として定王に告げた、天道賞善而罰淫（周語中）等がその例であるが、これは詩・書の天と全く同性格である。先王の令とあればそれも當然であろうが、天道なる表現をとるところに、觀念上の變化が見られる。國語にはこういう、どちらかといえば古い意味の天道が見える。(ホ)單子に對えた衞の彪傒の語、夫天道道可而省不、萇叔反是以誑劉子、必有三殃云々（周語下）のばあいは、善を達して惡を斥ける傳統性のままではあるが、多分な術的性格の存在を否定できない。しかし、とも角もほぼ詩・書的信仰を繼承する天は、同時に人倫の根源でもあるわけで、(ヘ)魯の季文子が齊の懿公を非難した、禮以順天、天之道也、己則反天、而又以討人、難以免矣（文十五）や、(ト)晏嬰の、君人執信、臣人執共、忠信篤敬、上下同之、天之道也（襄二十二）などは、やはり道德的說法であるが、[6] (チ)晉の伯宗が、國君含垢、天之道也（宣十五）というばあいは、同じ道德的意味ではあっても術的傾向が強い。それが更に、(リ)晉の范文子の、吾聞之、天道無親、唯德是授（晉語六）となると、同じ道德法ではあっても、稍自然の理法といった性格を帶びて來るのであって、老子の、天道無親、常與善人（七九章）と同樣、自然法則的意味が加わっている。また、(ヌ)越の范蠡が、天道盈而不溢、盛而不驕、……天時不作、弗爲人客、人事不起、弗爲之始（越語下）の天時は人事に對する災變の應報（韋注）であろうが、天道は、(チ)のそれや、(ル)楚の鄖曼の、盈而蕩、天之道也（莊四）、(ヲ)呉の伍子胥の、盈必毀、天之道也（哀十一）等のばあいとともに、老子の、保此道者、不欲盈云々（十五章）や、窪則盈（二十二章）等を思わせるもので、皆自然法則的な意味に近い。ここで、(ヌ)は數少い春秋初期の例であることを注意しておく。さらに、(ワ)晉の蔡墨が趙簡子に對えた、在易卦、雷乘乾曰大壯、天之道也（昭三十二）のばあいも、君臣その所を易うるを自然の道理とするもので、變則的な表現ではあるが、前揭諸例と同範疇に屬しよう。[7] また、(カ)范蠡が、臣聞、天道皇皇、日月以爲常、明者以爲法、微者則是行、陽至而陰、陰至而陽、日困（きはまりて）而還、月盈而匡（かく）、古之善用兵者、因天地之常、與之俱行云々（越語下）というのも、兵法は自然の理法としての天道に則るべしというのである。このほか、(ヨ)晉が饑饉に際して秦に糴を求めた時、秦の穆公に對えた公孫枝が、今（晉）旱而聽於君、天道也、というばあいの天道は「天の爲すところ」という意味で、道德的な意味ではあるが、寧ろ自然法則に近い。そして、同じ天の所業であっても、(タ)晉の驪姫が獻公の夫人となって奚齊を生んだ時、史蘇が大夫に告げた、今君起百姓、以自封也、民外不得其利、而內惡其貪、則上下有判矣、然而又生男、其天道也、天彊其毒、民疾其態、其亂生哉（晉語一）のばあい等では、道德的意味は全く認められず、純然たる命數である。こういう意味の天道は前述のように、春秋中期以後、どちらかといえば後期に多いが、(ヌ)や本條のように初期にも認めることができる。[8]

以上のような秩序的・法則的な天道が、その道義的要素を缺落すると、純然たる曆數的な天となる。すなわち、(レ)晉の文公が流浪の途次、五鹿に着いて食を野人に乞うたところ、土塊を與えられたため、野人を鞭たんとするのを戒めた子犯の言に、（歲星）復於壽星、必獲諸侯、天之道也（晉語四）というのは、天の運行を指した曆數の意味である。文公の流浪は魯の僖公五年から二十四年（636 B.C.）までであるから、その間のことである。とすれば、亦春秋初期末における占星的天道觀の一證例となし得よう。それが中期になると、(ソ)柯陵の會（574 B.C.）の際、晉の亂を豫言した周の單子と魯の成公との問答に、寡人懼不免於晉、今君（單子）曰、將有亂、敢問、天道乎、抑人故也、對曰、吾非瞽史、焉知天道（周語下）とある。瞽師は同・律を執り、軍聲を聞いて吉凶を判斷する（韋注）のであるから、この天道は曆術的な法則である。また、(ツ)楚軍の侵攻に際してその敗北を豫言した晉の師曠が、不害、吾驟歌北風、又歌南風、南風不競、多死聲、楚必無功といい、續いて董叔も、天道多在西北、南師不時（襄十八）と述べたが、このばあいの天道も天文的意味であって、[9] (ネ)周の伶州鳩が景王に對えた、古之神瞽、考中聲而量之以制、度律均鐘、百官執儀、紀之以三、平之以六、成於十二、天之道也（周語下）のそれとともに、律・呂の法に本づく制度をいうのである。ところで、(ナ)晉の悼公と士弱との問答、晉侯問於士弱、曰、吾聞之、宋災、於是乎知有天道何故、對曰、……商人閱其禍敗之釁、必始於火、是以自知其有天道也（襄九）のばあいは、災害が天道窺知の契機となっている。本文について、杜預は、問宋何故自知天道將災乎と注するが、兪樾はこれを斥け、是言因災而知天道、非因天道而遂知將災也、古書言天道者、皆主吉凶・禍福而言云々[10]といって、下文の、其禍敗之釁、必始於火の語と相應ずるものと見る。晉侯の問はその前文にある、宋の火災のために樂喜が司城となって、火災防備の策を立てたことについてである。士弱はこれに對して、宋の分野が大火であることから、火災によって天道あることを自ら知るといっているが、晉侯の天道必然論に對して、士弱は人道を守ると否とにあるとする。とすれば、天道は占星術的意義のものであることに相違はないが、

單なる天の運行とか、自然の法則とかいったものではなくて、多分に道義的要素を含んでいる。しかし、兪氏のように福善禍惡だけに比重を置くのは十全といえない。さらに、前論[11]に述べたように、(ラ)鄭の子產が、天道遠、人道邇、非所及也云々（昭十八）という天道は必ずしも天文のみを意味しないで、人道に對して天意をいうのであろうが、それが天道と表現されるところに、春秋知識人の理論的態度が窺える。同様に、(ム)齊の晏嬰のいう、天道不諂、不貳其命（昭二十六）も曆數的であるが、同時に、天命不慆久矣（昭二十七・後引）や天命不諂（哀十七）などの天命と同じく意志的要素が看取される。このように、左傳には多少意味內容を異にするばあいもあるが、大たいは天文曆數的な天道が多いのであって、(ウ)鄭の裨竈の、歲五及鶉火、而後陳卒亡、楚克有之、天之道也（昭九）や、(ヰ)周の萇弘の、歲及大梁、蔡復楚凶、天之道也（昭十一）等というのも同様である。

以上、左傳十五條と國語十條とを通じ、春秋期における原理的な意味の天と天道（天之道）とについて検討した。左傳・國語の文章が必ずしも時代思想そのままを反映するものでないことはいうまでもなく、また周知のように、左傳の記事は襄・昭以降に詳しいから、表現內容の思想史的變遷と直結するわけでもないが、今機械的ではあるが、假りに春秋二百四十二年を前期（隱—僖 722—627 B.C.）中期（文—成 626—573 B.C.）後期（襄—哀 572—481 B.C.）に三分して、上引諸文の天道觀を綜合してみると、

(1)傳統的な道德法的天道
　(ニ)中　(ホ)後　(ヘ)中　(ト)後　(チ)中
(2)人間ひいては萬物の根源者的な天
　(イ)後　(ロ)後　(ハ)後
(3)自然の法則または道理的な天道

　(リ)中　(ヌ)後　(ル)前　(ヲ)後　(ワ)後　(カ)後　(ヨ)前　(タ)前
(4)天文曆數的な天道
　(レ)前　(ソ)中　(ツ)後　(ネ)後　(ナ)後　(ラ)後　(ム)後　(ウ)後　(ヰ)後

となる。以上のうち、(2)は「天」とはいっても理法的內容であるから、實質的には「天道」であり、(3)と意味は多少異っても、ほぼ同じである。(3)の(リ)(ヨ)と(4)の(ナ)(ラ)(ム)は、前述のように(1)にも跨るが、このことは詩・書的天の觀念が春秋中・後期まで——天道となってはいるが——とも角も繼承されたことを示すもので、主宰的天がその道德性を漸次變更しながらも、春秋期を通じて存續することと照應している。それと同時に、(3)では理法的天道が春秋初期末——八例中最も早い(ル)は莊公四年（690 B.C.）——から現れ、中期を通じて見られる。自然の秩序は恆に正常であり、その意味において道德的であるから、ここに見える天道はまた同時に(1)のそれと決して矛盾するものではない。事實、(リ)(ヨ)のように二つの要素を併有するばあいもある。しかし、大たいからいうと、このグループには主宰性を離れた秩序的性格が認められる。それがさらに客觀化して、純然たる曆數的存在者となった(4)は、傳統性を溫存しながらも(ナ)(ラ)(ム)、かなり判然とした春秋的特色を示している。この意味の天道が何時頃から現れたかを的確に把むことは困難であるが、そのうちで最も早いと考えられる(レ)[12]は(ヨ)と相前後して、春秋初期末というよりは寧ろ中期初頭に屬する。以上を要約すると、傳統的な天の觀念は春秋全期を通じて根源者的方向へと內面的深化を遂げつつも繼承されたが、これから自然法則的な天道の觀念が既に初期において、更に曆數的天道のそれが稍遲れて初・中期の交から、それぞれ派生したと、一應いえるであろう。しかし、これは再三斷わった通り、左傳・國語という成立過程に幾多疑問ある文獻の表現をそのまま史實と見る假定の上に立ってのことであるから、これをこのまま宗教史實と見ることに制約の存することはいうまでもない。

ところで、こうした天道觀がこの時期に到って發生した理由は何か、が問題となる。何れのばあいにおいても、社會意識變遷の原因を齊合的に根據づけるのは困難であるが、今のばあい、傳統的宗教觀からの哲學的觀念の派生原因を思想史的立場から迹づけることは、至難といわねばならぬ。しかし、意識形態の變遷や發展には、當然のことながら、それ相當の理由があるはずである。巨視的には自然的な、思惟の自律的發展といった本質的條件も無論考えられようが、可能根據としては、そういう內面的事實よりも、どちらかといえば外的な條件が考えられよう。元來が抽象性・超越性よりは具體性・現實性を重んずる古代中國の民族精神にあっては、特にその感が強い。この視角から、條件の一つとして考えられることは、科學、特に天文曆數の發達である。[13]天象觀測による曆法の設定は、卜辭・金文や詩・書などを通見しても、かなり古いことが判るが、眞僞の問題は別として、春秋には既に三十六回に及ぶ日食觀測記事が見えており、彗星が三見し[14]、莊公七年には星隕つること雨の如くであったといい[15]、僖公十六年には宋に五個の隕石があったという。これ等の記事は天象の異變に關するものとはいえ、觀象についての關心の深さを示すものである。新城新藏氏によれば、春秋前半にあっては、殷正を以て歲首として置閏法も不規則であったのが、中期の文・宣頃からは周正を歲首とし、置閏法も十九年間に七個の閏月を置く規則的な方法に變ったという。[16]尤も、曆法の確立は戰國中期と考えられるから、この頃はいわばその準備期であろうが[17]、それにしても周初に比してかなりの進歩を見たことは否定できない。[18]こうした觀象の發達とともに、その人事との關聯を說く分野說が興ったこと等が、愈々「天」から「天道」觀への變遷を促したものと思われる。春秋における分野說の初見は、前引襄公九年(ナ)の文に續く、陶唐氏之火正閼伯、居商丘、祀大火[19]であり、以下、昭公元年の子產の語のほか、仝十七年・定公四年などに散見するが[20]、これ等によれば春秋後期現象と見ていいであろうから、占星術の發展に由るものであることに相違ない。このように見て來ると、曆數の術は春秋中期以後に著しく進展したものと見てさし支えなかろう。そして、多少機械的觀測かも知れないが、このことは天道觀がやはりほぼ中期以降に、に自然哲學的・曆數的意味をもって來たことと照應するものである。自然の法則や道理を天道とする考え方は、天の主宰性から轉じて、主宰者の支配する所與に法則性を認めるもので、理念的には主宰的天と密接に聯關するのであるが、曆數的天道はその法則性を更に曆術的に具象化するものである。

こうした外向的な宇宙論的天道觀とともに、人間を內側から支配する、いわば內在的天道觀がまた春秋期に到って確立している。天命觀の發展がそれである。つぎに、このことを考えて見よう。

二　春秋傳の天命觀

傳統的天命思想が道義性を缺落すれば一種の定命論となることは、既に詩・書の一部にこうした觀念が不完全な形においてではあるが、認められることによって理解できるであろう。春秋傳においても、既に「天は民を生じて、その本性を失うことのないようにするものである」（前章(イ)）が、民からいえば、かかる天與の性を享けて生きることとなろう。それが卽ち命である。換言すれば、外在的な詩の有物有則の內在化といえる。以下、このことについて見てみよう。

(イ)周の劉康公が成肅公の不敬を戒めた、吾聞之、民受天地之中以生、所論命也、是以有動作・禮義・威儀之則、以定命也、能者養以之福、不能者敗以取禍（成十三）のばあいの天地は、天生烝民の天の具體的表現で、天賦の性を天地之性（前章(イ)）というのと同軌であるが、中——中正の氣——の抽象概念がとり入れられている點に進歩がある。[21]ここの命は動作・威儀という外的法則の根據であって、まだ中庸の天命の性の考え方は認められないが、とも角も、人事を天に本づける意味からは、一種の內在化された天命といえよう。[22]こうした人間的規範の根源者としての天は、康誥

などにいう民彝の授與者である天と基本的には同じ性格で、かかる意味の天命は春秋後期にも見える。たとえば、(ロ)鄭の裨諶が、善之代不善、天命也、其焉辟子產、天禍鄭久矣、其必使子產息之（襄十三）というのは、詩・書的表現とは異るが、天隨德命思想であることに變りはなく、[23] 福善禍惡の主宰的天と根本的には異らぬ。[24] また、前章(ハ)と一連の記事であるが、(ハ)秦の醫和が、良臣將死、天命不祐[25]（昭元）という天命も、良臣趙孟の死に對して、天がこれを祐けぬというのであるが、善を助ける天を前提としての言であることはいうまでもない。つぎに、(ニ)吳の季札の、吾誰敢怨、哀死事生、以待天命（昭二十七）のばあいは、多少宿命的な意味も考えられるが、會箋に、哀王僚之死、事闔廬之生、以天命自定というように、闔廬の簒奪を憎む氣持ちがあることからいって、この天命にも、道德的意義が潛んでいるものと考えるべきである。さらに、(ホ)魯の孟懿子・陽虎が鄆を伐って、出奔中の昭公を奪わんとした時の子家羈の言、天命不慆久矣、使君亡者、必此衆也、天既禍之、而自福也、不亦難乎（昭二十七）のばあいは、一章に指摘したように、昭公の出國を天禍と見る春秋的意識ではあるが、福禍の主體として不動と見られる天命には道德的意志を認めざるを得ない。[26] これ等の諸例は直接に天の道義性を述べたものではないが、天命の性格はやはり傳統的道德性を前提としている。このばあい、同じく人間が天に享ける道德的命でも、それが人倫關係に適用されると、その性格は變って來る。すなわち、(ヘ)人之於天也、以道受命、於人也、以言受命、不若於道者、天絕之也、不若於言者、人絕之也（莊元穀梁）のばあいは、今文であるから古文と同列に扱うことには愼重を要しようが、人間が天から與えられた道に順うべきことをいうのである。この一文はもともと桓公の夫人定姜の出奔に對する貶責の説明で、范甯注に、臣子則受君父之命、婦受夫之命というように、人倫の原理としての天命である。[27] 本例ではまだ天と命との間に媒體としての道が考えられているが、これを超えると、君や君命そのものが直ちに天とされる。すなわち、(ト)楚の克黃の言、棄君之命、獨誰受之、君天也、天可逃乎（宣四）や、(チ)同じ楚の隕公辛の弟の懷が昭王を殺さんとした時の辛の言、君討臣、誰敢讎之、君命天也、若死天命、將誰讎（定四）等において、君や君命がそのまま天と同格視される。これが人倫關係を絕對視する考え方からの發想であることはいうまでもないが、道德の根源としての天の變化形態であることに相違ない。尤も、帝や天が支配者たる王を指す可能性は詩の中にも見出される。(イ)板の、上帝板板、下民卒癉云々、(ロ)蕩の、蕩蕩上帝、下民之辟云々、(ハ)桑柔の、……倬彼皇天、寧不我矜云々、(ニ)瞻卬の、瞻卬昊天、則不我惠云々、(ホ)召旻の、旻天疾威、天篤降喪云々などのばあいが、それである。しかし、これ等の詩は皆變雅に屬する特殊のもので、天に對する怨嗟が上帝や天に感情移入したものと考えられる。そこで、解釋の上でも、必ずしも王を指すものと見る必要はないのであって、現に集傳は(イ)(ロ)(ニ)のばあい、文字通りに解しているが、たとい王を指すものとしても、他の正常の詩篇にこういう例が見られぬ以上、これを西周の一般原則とすることはできないであろう。春秋期におけるこうした考え方の背景には、多分に君權の絕對化という政治意識の存在することを否定し得ないであろうが、これを裏返せば、天は君權の擴充や絕對化の手段として利用されていることとなる。王の德行に應じて命を左右する天は、絕對者ではあっても、命の與奪や禍福の原因は王自身にあって、天はその審判者であるに過ぎない。天と人とはもともと「天から人へ」「人から天へ」の相互往復・二路線並有の相關關係にある。ところが、この後の路線が斷絕すると、天は人間の行爲に關係なく、一方的な絕對者となる。それは、天隨德命思想の隨德なる條件が缺落した狀態である。このような天の性格變遷の契機はもと天の基本的性格そのもののうちに內在するわけであるが、同時に外的條件として、權力的支配意識の强化に伴って生ずる天への類比のための、絕對性の一方的增大といった政治的・社會的理由を無視し得ないであろう。道德的意義を失った天の禍福の例として一章に示した王孫滿の言（ロ）は、周の享受する天命の不變をいう決定論的天命觀を意味するが、なお、その基礎を明德に對する天の「祚」に置くところに、依然として傳統觀念が窺える。[28] しかし、こうした天命不易論は殷人の自負として、周初の爲政者が極力警戒したところであった。[29] つまり、有德に本づく天命不變の確信內容の轉換である。それが、やはり一章に引いた鄭の桓公に對する周の史伯の言、臣聞之、天之所啓、十世不替也（鄭語）となると、純然たる決定論であり、道德性の片鱗も認められぬ。また、(リ)楚と戰わんとする宋の襄公を諫める大司馬公孫固の言に、天之棄商久矣、君將興之、弗可赦巳（僖二十二）とあるが、また命の永久性をいうものと見得よう。[30] さらに、(ヌ)晉の文公を諫める叔詹の言、臣聞、天之所啓、人弗及也（僖二十三）や、(ル)同じ晉の胥午が欒盈に告げる、天所廢、誰能興之（襄二十三）などは、天の絕對性を信じて、人力の無力さを述べた一種の決定論である。[31] つぎに、(ヲ)鄢陵の戰の際、晉の范文子がその子の范匄を叱った、國之存亡、天命也、童子何知焉（晉語六）も、道德性を離れて國の興亡を天命に歸する考え方である。それから、(ワ)魯の叔倪が死んだ時の季孫意如の、叔倪無病而死、此皆無公也。是天命也、非我罪也（昭二十九穀梁）も同樣、人力の如何ともし難きをいったものである。このように、元來が國家やその支配者に對して絕對的支配力を有する天が決定論的意義に變ると、これが個人に適用されると、その宿命、ひいては壽命の意味を帶びて來る。すなわち、(カ)陳の芋尹蓋が吳の大宰嚭に告げた、苟我寡君之命、達于君所、雖隕于深淵、則天命也、非君與涉人之過也（哀十五）のばあい等がそれである。ただ、個人の壽命を天命とする考え方はすでに尙書に見えていて、前に擧げた召誥のほか、無逸の、殷王中宗嚴恭寅畏天命、……享國七十有五年、……高宗之享國五十有九年、肆祖甲之享國三十有三年云云や、顧命の、文王受命惟中身、厥享國五十年などがあり、王の公的受命と私的年壽との照應が說かれているが、[32] そこでは福善禍惡の道德性がその理由となっている。この照應が崩れて、天命が天よりの受命に拘りなく、一般年壽の意味に用いられるに到ったのは、一つの變化といわねばならぬ。ところで、(ヨ)邾の文公が繹に遷らんとした際、これに反對する左右との問答を見ると、文公卜遷繹、史曰、利於民、不利於君、邾子曰、苟利於民、孤之利也、天生民而樹之君、以利之也、民既利矣、孤必與焉、左右曰、命可長也、君何弗爲、邾子曰、命在養民、死生之短長、時也、民苟利矣、遷也、吉莫如之、遂遷于繹、……君子曰、知命（文十三）とある。つまり、命の概念について、文公と左右との間に相違があって、議論になっていない。文公のいう命は明德保民を內容とする周初の天命であり、[33] 個人の壽命ではない。これに對して、左右のいう命は純然たる王個人の壽命を指している。養民の天命と、その享受者としての王侯の壽命とは、もともと別物ではないはずであるが、この問答では峻別されている。このことは、當時一般的には既に命が個人の壽命とされていたことを示すもので、文公の言は傳統的天命觀に立つものではあるが、寧ろ特殊な考え方と見られたのであろう。[34] それが知命なる君子の評價を得た所以と考えられる。

以上、春秋傳所見の十五條（外に一章二條）について、天命觀の內容を檢討して來たが、今これを綜合すると、

(1) 詩・書の天隨德命思想の傳統は、春秋末期まで繼承されて、天は依然として福善禍惡の主宰者であることに變りはない（(ロ)(ハ)(ニ)(ホ)）。

(2) しかし、既に命が抽象化・內在化されて、「天地之中」とする、性善說の先行形態が春秋中期に見られる(イ)。

(3) と同時に、君臣・夫婦といった人倫關係に天の觀念を導入することによって、これを絕對化せんとする傾向が、春秋初期から見られる（(ヘ)(ト)(チ)）が、こうした考えの社會的背景としては、君權の强化といった政治的理由が考えられる。

(4) 一方、天隨德命思想の道德的要素が缺落すると、人間界に對して天を專制的絕對者とする決定論的方向に傾く（一章引二條及び(ヘ)——(ヨ)）。

となろう。(4)のような天命觀を生じた原因としては、本質的には天隨德命思想における天の不動性が考えられるので、この點は傳統的天の思想と基本的に乖違するものではないが、德の有無によって命を與奪する原初的天命觀との間に

は、かなりの變化が認められる。そこで、かかる決定論はもともと、(a)一旦享受した天命の不變を主張する（一章引二條）のが、比較的古い形と考えられるが、轉じて、(b)一般に天の作爲を人力の範圍外に置く考え方となり、それが再轉して、(c)國の存亡(ヲ)や個人の壽命(ワ)(カ)を指すようになったものと見られる。ただ、論理的には以上の通りであっても、壽命的「命」の觀念は春秋中期には既に存在したものとしなければならぬ(ヨ)から推して、周初における天の萌芽的決定論は、春秋期に到って漸次その比重を增大したと見るべきであろう。天命を不動的・決定的とするこのような觀念は、ここに到って周初の「天命靡常」思想と矛盾的傾向をとることとなったわけである。

傳統的天命思想から決定論への移行の原因については部分的に觸れたが、改めて檢討すると、三つのことが考えられる。第一には天の絶對性の擴充である。詩・書の天が王や下民にとって畏るべき絶對的存在者であるといっても、德の有無が禍福を左右するのであるから、天意は卽ち人間の善惡への志向を基準とする限りにおいて無限定ではない。これを裏返せば、逆に人間の道德への志向の有無が、天の意志を決定することになる。天聰明自我民聰明というのがそれである。いうまでもなく、王は明德保民の原則に忠實でさえあれば、天命を奪われることはないが、この原則に順うと否とは、一に王自身の意向に係っている。したがって、天の絶對性とはいっても、それは福善禍惡の因果性・法則性の範圍內についてだけいえることで、禍福の基準たる善惡の選擇は、ほかならぬ王自身の意志が左右するのである。尤も、君主專制體制とはいっても、政治はどこまでも下民を對象とするのであるから、それとの關係を顧慮する限り、實質的には凡てが王一人の自由意志だけで決定されるわけのものでは勿論ないが、その終局的責任が王自身にあることはいうまでもない。天命靡常をそのままに解すれば、天意は王意と純然たる疎外關係にあることとなるが、善惡に對する禍福因果律の不變を警戒する外面的不信に過ぎず、實質的には逆に天への信賴感の上に立っていること**は、かつて明かにした通りである。**[35]**こうした天と王—人間との間の因果性が揚棄されて、天が純然たる專斷的存在者**

となることは、卽ち道德因を缺落することである。天はここに到って文字通り全能的存在となって、人間行爲の如何に關係なく、その絶對的支配者となるのであって、(ヌ)(ヲ)などがその例である。そもそも、この絶對化擴大の傾向は、天信仰の發展の如くに見えて、實は天そのものから至上者としての道德性を奪い去る意味において、一つの退歩といわねばならぬ。ただ一方、見て來たように、春秋末期まで表現上の差異はあっても、天の一般的道德性は依然として繼承されたのであるから、傳統信仰の全面的轉換ではなくて、それからの側面的派生と見るべきであろう。こうした派生を齎した原因については、前に指摘したような天信仰の自律的・內面的展開ということもあろうが、他律的原因として、第二に考えられることは、天道觀の發展である。春秋期における天道の概念中には、道德的意義を有する點で傳統的天命と同性格のものもあるが、同時に自然法則的・曆數的觀念が派生していることは、前に檢討した通りである。こうした、いわば機械觀的天道觀が人間觀に適用されたばあい、天が全く人力を超絶した存在者となるのは當然であり、宇宙の運行や自然の推移に對して、人間は只これに順從するのほかなき無力者となる。[36]こうした天の威力の認識から(ヌ)のような考え方が出て來るのもまた自明であろう。いうまでもなく、宇宙や自然の絶對的支配に抵抗することは不可能であり、無意味でもある。こうした觀念が、人間の運命や年壽は既に天によって一方的に決定されており、その意向のままに奔弄されるのみとの一種の諦觀を誘發するのである。道德的天は人間の努力の成果について審判を下す人格的存在者であるが、機械觀的天道は一種の法則性または秩序的機能に過ぎない。そこでは、人間的營爲よりは決定的運命のみが問題となる。こうした天道觀が天命觀と相互に表裏しつつ、漸次決定論的方向を助長したものと考えられる。

以上は決定論的天命觀の成立を促した二つの內的條件であるが、第三にその外的・社會的條件として、前にも部分的に觸れたが、天の權威の人倫關係への轉置が考えられる。周初の爲政者は天命を畏敬して敬德保民に勵むべき責任

者であった。春秋期においてもこの考え方は原則的には繼承されたが、既に指摘した通り、福善禍惡の樣式に變化が認められるのみならず、畏敬すべき天の位置を君や君命が奪っている。このようなことは、周初の宗教的天命觀には思いもよらぬ現象であるが、その根底には邑制國家における支配者の權威を絶對的天のそれに對比せんとする意圖が潛んでいる。それが領主權力の强化に根ざすことはいうまでもない。しかし、列國間の爭いが激化する時代にあって、支配權力の一方的擴大はあり得ないのみか、現實的には寧ろ逆に被支配層に對する權威の相對的低下が一般的であって、春秋期といえどもその例外でないことは、何よりも史實がこれを明示している。例を擧げるまでもなく、諸侯の出奔や弑逆の如き、その最も顯著な事例であろう。しからば、何故に支配者や支配者の命令が天と同視されるかというに、極めて簡單であって、天との形式的同一視による自己權威失墜防止の意圖に出づるものと考えるのほかはない。とすれば、權威の外面的强化こそは、逆に支配權の實質的低下を露呈するものと見なければならぬ。しかし、形式的であれ、無內容であれ、こうした側面において、とも角も天權威擴大の事實は疑えない。天權威のこうした人倫關係への形式的擴大は、これも前に指摘したように、天そのものの內面性擴充と相俟って、人倫關係ひいては一般的人間關係をも決定論的方向へ導き易い。それは人間相互間の心情と道德的努力とによって左右されるというよりは、既にア・プリオーリに措定され、決定されたものとの觀念を植えつける。もとより、君臣・父子を始めとする人倫關係は既に決定された不動の事實で、人力の如何ともし難いものではある。それは、人倫秩序維持への努力を無用視するものでは勿論ないが、同時にそうした努力の限界を示すものである。この努力の限界自覺が一種の決定論を導くのもまた當然の理であろう。君命は、その正邪の如何に拘らず、無條件に遵守さるべきものであり、妻にとって夫は絶對的存在でしかない。[37]人倫關係に對するこうした絶對觀は、同時に人間關係一般や社會關係にまで延長されて、同樣に人間的努力を否定するわけでは無論ないが、そこに一定の限界が設けられて、これ等の諸關係、ひいては人事一般をも

豫定調和的なものとする考え方を促した。春秋傳に見える卜筮記事はこの決定的なものに對する豫知方法に過ぎない。卜筮がこの時代に始まるわけでは無論ないが、殷末周初の龜卜に比較したばあい、素朴な呪術心理が失われて、どちらかといえば、術數的傾向に墮した感が强い。

春秋期に限らず、一般に天人間に必然的因果律を認める考え方の根底には、以上のような內面的・外面的理由が考えられるようで、易の宇宙觀や人間觀も、記述上の相違こそあれ、基本的にはこのような原理の埒外に立つものではあるまい。

結語

天と人間との關係を斷絶と見ないで、そこに連續觀・一體觀を認める、所謂る天人相關說・天人合一說、更にその延長としての萬物一體觀などは、中國的唯實在觀の基盤をなすものであり、同時に中國的宇宙觀・世界觀・人間觀の特徵をなすものである。そして、それはまた、循環論や反覆性を形成助長して、均齊・調和の世界觀を齎し、ひいては飛躍・發展なき舊社會の中國的停滯の基本的原因ともなったのである。[38]天や自然と人間との間に對應性を考える天道觀や、天や自然による人間運命の決定を考える天命觀が、天人合一觀を基調とすることはいうまでもない。本論は主として左傳や國語について、こうした天道觀・天命觀の成立とその展開過程とを檢討したが、その結果、周初以來の傳統的天の信仰は春秋末期まで繼承されると同時に、別に天の主宰性が漸次、人間に對する決定論的方向に傾斜することが認められた。一言にしていえば、宗教から哲學的なものの派生である。宗教から哲學への發展は中國に限らぬ古代の共通的現象でもあるが、かかる派生の原因と

しては、一般的に考えられる天觀念の主體的・自律的展開という內面的事象のほかに、天文曆數の進步や支配權の强化といった科學的・政治的理由が考えられる。春秋戰國の變革期は、こうした中國的實在觀形成の上に本質的な影響を與えずには措かなかったのである。天信仰のこうした宗敎からの哲學的發展は、この時代に見られる表面的合理主義と相俟って、天の基本性格を著しく複雜にしているが、大たいからいえば、やはり傳統的な宗敎的天と、天道・天命の主體としての哲學的天とに分れる。いうまでもなく、朱子のいう主宰的天は前者であり、理法的天は後者に當る。天のかかる二面性が戰國を經て、秦・漢以降にまで繼承されたことは勿論であるが、孔子の天もまた同樣で、論語の天や孔子の宗敎的態度に認められる二重性の由って來る所以も、またこの二面性に基因するものと考えられる。このことについては稿を改めて論ずる必要がある。

註

1 『左傳』文公十三年には邾の文公の語として、苟利於民、君之利也、天生民而樹之君、以利之也とあるが、ここには(イ)のような人性論的意味あいは見出されない。

2 傅斯年はこの性をあくまで生と解して、『易』「繫辭傳」、天地之大德曰生の生と同視する（前掲書、五一頁）が、天性とか、天地の性とかいうばあいには、單なる生生發展とのみ見ることはできないであろう。

3 關鋒・林聿時『春秋哲學史論集』二〇一—三頁。

4 周の單子が、天六地五、數之常也（「周語」下）というのも、六氣・五行をいうのである。また、周の太子晉が、天無伏陰、地無散陽（仝上）というのも、天地の運行の正常化をいうもので、陰陽説に本づく理法的説明である。

5 幽王二年の地震に際しての伯陽父の語、周將亡矣、夫天地之氣、不失其序、若過其序、民亂之也、陽伏而不能出、陰迫而不能烝、於是有地震（周語上）というのも、天人感應説の前驅であろうが、亦天命説との間にかなりの相違が認められる。

6 津田左右吉氏『左傳の思想史的研究』五二二頁。

7 吳王夫差を戒めた伍子胥の、昔天以越賜吳、而王弗受、夫天命有反（「吳語」）という場合の「反」とは福善禍惡の反對の意味で、やはり變則的な意味であるが、天道と同樣、法則性に近い。

8 驪姬が奚齊を生んだのは、獻公の十年（魯莊公二九年 662 B.C.）である。

なお、晉の范獻子が賄賂を季孫氏からうけとって、宋の司城子梁と衞の北宮貞子とに告げた、季孫未知其罪、而君伐之、請囚請亡、於是乎不獲、君又弗克而自出也、夫豈無備而能出君乎、季氏之復、天救之也、休公徒之怒、而啓叔孫氏之心、……叔孫氏懼禍之濫、而自同於季氏、天之道（みちびける）也（昭二七）のばあいは、天の誘導であるが、『會箋』にいうように、自然のなりゆきという意味あいからは、上例の天道と同じ性格である。

9 津田氏、前掲書、五一八—九頁。

10 兪氏『群經平議』巻二六。前論「春秋合理主義の再檢討」で、兪氏の天道吉凶禍福説を一般的なものとして認めたのは、いささか不十分であるので、ここで補說したわけである。

11 前注引拙論。

12 (レ)は晉の文公の流浪中のことで、彼が十二年間滯留した翟を出て五鹿を過ぎた時のことであるが、翟への出奔は魯僖公五年であるから、早くとも僖公十六年（644 B.C.）以後のこととなる。

13 范文瀾は天帝鬼神の觀念が春秋期において後退した理由として、觀象授時の知識の發達を擧げている（『中國通史簡編』修訂本第一編、一二四頁）が、見て來たように、傳統宗敎思想がこの時期に後退したとは思えない。天文の發達は寧ろ天道觀念派生の原因と考えられる。

14 文公十四年秋七月・昭公十七年冬・哀公十三年冬十一月。

15 『史記』「天官書」に、宋襄公時、星隕如雨とあるが、『會注校證』に魯莊公七年の誤とする楊愼説を引いている。

16 新城氏「春秋長曆」『東洋天文學史研究』所收。

17 藪內淸氏『支那の天文學』四二—五頁。

18 『史記』「天官書」に、昔之傳天數者として十四人を擧げているが、その中で周の萇弘、宋の子韋、鄭の裨竈、齊の甘公、楚の唐昧が春秋人であろう。

19 『國語』にも、歲在大火、閼伯之星也、實紀商人（「晉語」四）とある。

20 小島祐馬氏「分野説と古代支那人の信仰」『古代支那研究』七三—五頁。

21 李杜も天帝生民の變遷で、天生烝民から天地生民となったことを思想上の一大變遷と見ている（「先秦時期之天帝觀」新亞書院『學術季刊』第三期、三八頁）。

22 これが後の性善説を導くと見る李杜の見解（前掲論文、前掲誌、三八頁）は、その意味から誤りではないのであって、唐君毅は『詩』の、民之秉彝、好是懿德のばあいを外在的法則と解するのと同樣、ここも動作威儀の則をいって、命を、內より發するといわぬ點から、「致命」とする孔疏説を原意を得たものとする（「先秦思想中之天命觀」『新亞學報』第二巻第二期、一一頁）が、あまりにも動作威儀の語に拘泥した解釋といわねばならぬ。命が下民の生の基本であれば、『詩』のばあいと異り、多分に內在的な意味を認むべきであり、この點は、これを性善説の前驅とする李杜（前掲論文、前掲誌、三九頁）の見解が適切である。古く、阮元もこの「中」を陰陽剛柔の中で、動作威儀によって節すべき血氣心知の性であり、また命でもあるとする（「性命古訓」『揅經室』一集巻一〇、七葉）が、基本的には誤っていない。なお、范文瀾はこれを、天が獨立の意志を失ったもので、庶民の力が統治者に認められたことによる天帝鬼神觀の後退と見る（前掲書仝編、一二四頁）が、天帝觀の後退ではなく、それからの派生ないしは變遷と解すべきである。何となれば、春秋期を通じて傳統的天帝鬼神の觀念は、なお貫かれているからである。

23 李杜は本例などによって、諸侯の受國や卿・大夫の政治擔當を天命に歸することが、『詩』『書』的天命思想の擴大であることを指摘している（前掲論文、前掲誌、三四頁）。

24 津田氏は春秋の天命は尙書のそれと異って、その根底に道德的意義がないとする——昭四・十一年の二例を除き——（『左傳の思想史的研究』五二七頁）が、本例の如きは正しく道德的天命である。

25 『國語』にも、晉平公有疾、秦景公使醫和視之、出曰、……良臣不生、天命不祐云々（「晉語」八）とある。

26 楚の子高（沈諸梁）の、天命不諂（哀一七）も同樣である。

27 楊疏に、夫者妻之天、故曰、人之於天也、以道受命、謂事夫之道也というのはそれである。

28 裏を返せば、上帝や天の絶對的意志による決定論ではない。唐君毅が德敎流澤の及ぶ豫定説と見る（前掲論文、前掲誌、九頁）のは正しい。

29 「西伯戡黎」の、嗚呼、我生不有命在天などがそれである。傅氏、前掲書、一一四—五頁。

30 傅氏は王孫滿の言を命定論として、公孫固の言の命運論と區別する。その相違は、前者が「諄々として命ずる」に對して、後者は命の轉移を暗默の裡に必然的に決るとする點にある（前掲書、一一四—六頁）。兩文について見れば、そうした差別も感ぜられぬことはないが、結局は命の與奪に於る積極性と消極性とに過ぎず、決定論である點において本質的差別は見られぬようである。

31 津田氏も人力の如何ともすべからざる時、天に歸する語と見る（「上代シナに於ける天及び上帝の觀念」『全集』巻一八、五五九頁）。李杜は更にこの觀念から、孟子の若夫成功則天也や、莫之爲而爲者天也云々の考え方が導かれると見ている（前掲論文、前掲誌、三六頁）。

32 唐氏、前掲論文、前掲誌、九頁。

33 阮元が、此言知天命、在利民爲大、不以一己吉凶之命、不利民（前掲書仝巻、一二葉）、といっているのはそれである。

34　唐氏は文公の命を義の表現として、後世儒家の知命の意味を含むものと見る（前掲論文、前掲誌、一〇頁）。

35　本書「周初の天に對する不信觀について」參照。

36　『荀子』の「天論」篇——他の諸篇は異るが——が天人の分を説いて、天を利用すべきことをいったのは、天からその宗教性を奪って、純然たる自然現象と見なすもので、古代においては例外的な學説である。しかし、こうした考え方も繼承されることなく、秦・漢に到ると、再び天はその宗教性を恢復したのである。

37　『左傳』『國語』に夫を妻の天とする語は見えないが、『孝經』「聖治」章邢疏に杜預の注を引いて、婦人在室則天父、出則天夫とある。なお、『儀禮』「喪服」傳に、父者子之天也、夫者妻之天也の語が見える。

38　この間の事情については、木村英一氏『中國的實在觀の研究』一九一頁以下、參照。

附錄

五行説序説　——五材から五行へ——

一

五行説についてはこれまで數多く論ぜられているが、[1] 問題はほぼ、(1)その起源と本質、これと聯關して、(2)資料について、(イ)尚書甘誓・洪範、(ロ)春秋傳などの五材・五物や五行を如何に解し、學説史上に如何に位置づけるか、(ハ)荀子に見える「子思・孟軻の五行」、(ニ)管子の幼官・四時・五行諸篇に見える五行、もしくは五行的なもの等、大まかに見て、鄒衍以前のものと考えられる原（プロト）五行説の取扱い、(3)鄒衍五德終始説の由來とその學派的性格、特に儒家との關聯、(4)相勝説と相生説との關係、(5)五行説と時令説との結合、(6)漢代五行説の性格など、概略以上に要約することができるであろう。ここでは、これ等の問題を全部とりあげるわけではなく、成立過程の概觀を通して、いささかその起源と本質とに言及せんとするに過ぎない。

通常、五行説、特にその相勝説は戰國末の鄒衍に始まるといわれる。何れ改めて考察するつもりであるが、鄒衍と五行説との關係については、史記本傳に、(イ)深く陰陽の消息するを觀て、終始大聖の篇十餘萬言を作ったこと、(ロ)五德轉移説を立てたこと、(ハ)主運を作ったことが見えるだけである。漢書藝文志陰陽家には、鄒子四十九篇と鄒子終始五十六篇とが見えるが、[2] その僅かな斷片を見るのみで、著書の殆どが散佚した今日にあっては、その詳細を窺知し得ない。ただ、五行の理論が鄒子一個人によって、遽かに創設されたというが如きは、[3] 思想史の一般原則に背反するも

ので、陰陽説と同様、五行説も周以來の素樸な五材的宇宙觀、即ち原五行説、または前五行説ともいうべきものが、次第に整理されて戰國末に到り、鄒子を中心とする五德終始説、即ち相勝的[4]五行説にまで體系づけられたと解すべきである。そこで、前掲尚書以下の諸資料――これは必ずしも時間的系列を意味するものではないが――は、鄒氏學説の素材をなすものである。この點から見て、原五行説の解明が五行説の本質的理解の上に重要な意味をもってくるわけである。

いうまでもなく、五行とは木・火・土・金・水――この排列順序には拘泥しない――を指すが、これ等が單なる物質であるだけに止まらず、萬象を支配する原理とするところに、五行説の宇宙論的意義が存するわけである。ところで、「行」とは、屢〻いわれるように[5]「流行」を意味する。何が流行するかといえば、木火土金水の五氣であるが、既に氣であれば、單なる物質ではなく、それぞれ原理化された抽象的存在であることはいうまでもない。裏からいえば、原理化されて萬象に流行する五氣が五行ということになる。しかし、單に五氣が相互に作用し、流動するというだけではなく、凡ての事物にかかる五氣が具わっているのであるが、それ等の事物は、他の四氣に對して優位に立つ一氣によって特徴づけられるとするのである。このばあい、原理的存在としての五行を原素と解していいか、については問題がある。五行は互いに感應・調和・聯絡する働きの象徴であり、また、五氣は宇宙の萬物に具わっているが、それは萬物形成の原質や原素ではなく、形而上學的實體でもない、現實的な古代中國人の間に、かかる觀念構成は見られない、等というのが從來の多數意見のようである。[6]思うに、「天・五材を生ず、民並びに之を用ふ」（左傳襄公二十七年）や、「水・火・金・木・土・穀、之を六府という」（仝文公七年）とか、「地の五行に及びては、生殖する所以なり」（國語魯語上）とかいうように、五材や五物を人間生活に不可缺のものとするところに、原五行説の出發點[7]が見出されるし、ここに實利主義的特色が窺えるわけでもある。とすれば、後にも述べるように、金（銅）が支配階

級においては別としても、庶民層にあって一般的な日常生活品となったのは他の四物よりはかなり遲く、早くとも春秋を溯らないであろうから、この意味からは五行説の出現はその頃より早くはないこととなろう。ただ、萬物生成の順序と五行の各物の本性とを述べた洪範の記事には宇宙論的性格が見られる。これは寧ろ春秋傳よりは後の思想と見るべきであるが、これ等は別論すべき問題である。しかし、かかる素樸な考え方が進んで、五行や五氣が相互に作用し感應する基本的物質的要素となれば、それは既に何等かの意味において原質でなければならず、化學的原素そのものに該當するものではないにしても、これに類する原理的物質でなければならぬ。この點からいって、五行を原素的存在と見ること自體は決して不當とはいえまい。

さて、五行説が陰陽説とともに、中國には數少い自然科學的意欲に根ざした宇宙理論の萠芽であることが、一般に指摘される。[8]このことは若干の問題はあるとしても、原則的には認めざるを得ない。すなわち、古代中國人が何等かの自然現象や物質の窮極的原理を見出さんとして、到達し得た一種の素樸實在論であることは否定できない。とすれば、原理化された五行が何等かの意味において原質であることも否定できないであろう。ただ、何故にそれが五つに限定されたかについては、あるいは五の數を神秘化する傾向とし、[9]あるいは手指の五本に本づくとする説[10]もあるが、しからば何故に五に神秘性を認めるかとなると、説明はつかない。このばあい、五行説が一種の數理的宇宙觀であり、その十二紀などに對する配當の背景に、凡ての事物は數によって説明できるという數の思想が存在する[11]ことは疑い得ないにしても、五にのみ神秘性を認める根據が説明されぬ限り、そのままには承服し難い。また、手指説も民族學的立場からは興味ある事實としても、五行説との直接關係が立證できない。そこで、この問題については、暫らく蓋闕に從うのほかはない。ただ、五行思想の基底には數理思想のほかに、相異なる事物間に平行・對應を認める對置調和の思想、ひいては自然と人事との融合を考える天人合一の思想、更に窮極的には萬物一體の思想が考えられねばなら

ぬ[12]が、これ等は同時に中國思想全般を通ずる特色でもある。ところで、五行説を自然科學的世界觀と見る考え方として、これを先秦における天文曆象に關する智識の發展と結びつける傾向は、從來からの有力な見解である。このことについては何れ後に觸れるが、このばあい、これとは對照的ともいえる別個の基本的要素を見遁してはならぬ。その要素とは、これも後述する宗敎的側面であるが、萬物一體の思想とは、もともと宗敎的な見方が捨象されて成立した宇宙觀にほかならぬ。また、事物間に對應を見る思想、具體的には十二紀に對する五行配當の如きも、宗敎的世界觀の基盤なくては成立し得ない現象である。五行配當が數による表現形式をとっている以上、これを一種の數理的宇宙觀と見ることそれ自體は誤りでなく、周末漢初における數の思想の展開も事實であるが、均しく數といっても、五行と十二紀とでは奇偶對應しないはずであって、[13]その間の對比にかなりの無理があることも否定できない。

輓近、卜辭・金文學の進展に伴い、五行説の起源を溯って、これ等の中に見出さんとする企てが試みられている。卜辭はとも角、金文なら東周以後のものであれば、五行説が認められる可能性は十分あり得るわけである。その一例として、陳夢家は戰國期の玉柲の銘「行気宊」を「行氣立つ」と讀み、[14]「気」字が「火」を字素とするところから、五行説を古代の「改火」に始まるとし、その文獻的證據として鄒子四十九篇の斷片といわれる周禮司爟鄭衆注引の、春取楡柳之火云々を擧げる。さらに、陳氏は五行の官として左傳に見える五工正・五正の起源を卜辭の帝五工臣・帝五臣正[15]などに求める。もし陳氏に從えば、五行説の萠芽は金文より更に古く卜辭に見出し得ることとなる。しかし、玉柲銘の行気が果して行氣であるか、字釋の上に問題があるが、一歩を讓って行氣としても、それが五行氣の意味であるか、また、この気が司爟などの行火をいうのか、甚だ疑問といわねばならぬ。陳氏の斷代の如く、玉柲が戰國齊器[16]であれば、五行説流行の可能性は十分考えら　るとしても、この銘文解釋には平心に見て、多分に牽引の嫌いが感ぜられる。金文に五行觀念なしとする郭沫若の説は古いが、なお確實のようである。[17]また、卜辭の帝五工臣などの存

在は事實としても、そしてその內容が、陳氏のいうような風・命・雨・日などであるにしても――實はこれも問題であるが――それ等は至上神としての帝に屬する臣であるから、左傳の五工正などとは內容を異にするもので、ただ、ともに五を冠するに過ぎない。かく見て來ると、五行や五正の起源を金文や卜辭に求める陳氏の論は無理といわねばならぬ。[18]陳氏のほかに、やはり五行説の起源を卜辭に見出さんとする胡厚宣がある。卜辭には既に四方――東南西北――の觀念が見られ、また殷都「商」は「中商」と呼ばれている。そこで、胡氏は殷代に五方の觀念を認め、これを五行説の濫觴とするのであるが、[19]中國の學者にしてこれを支持する者もある。[20]しかし、東南西北と中商とが連續的に契卜されている例は無いし、また、東土・南土・西土・北土が商と連卜されていても、その東土などが商の東土を意味しないとは斷定できない以上、商と並列的なものであるか、疑問である。一歩を讓って、五方觀念が當時既に存在していたとしても、それが五行と關係を有する證據は見出し得ない。とすれば、また單に五の數に牽合するに過ぎない。陳氏にしろ、胡氏にしろ、五行説の淵源を古く殷代に求めんとするのは、かかる先秦特異の宇宙論や世界觀が、周代に到って忽焉として出現するはずはないとの前提に立つものであろう。このこと自體は洵に無理からぬ推定であるが、非文獻資料の今日の段階は、遺憾ながら、かかる推論に實證性を與えるまでには到っていないのである。

そこで、依然として一般的に成立過程の頗る不鮮明な先秦古典に、五行説の前形態を求めるのほかはないのであって、前掲諸文獻から鄒衍五行説への展開過程を如何に見るかということに問題は限定されて來る。個別的檢討は別に讓るが、これ等文獻の晩出を認めながらも、そこに見える五行的思想はかなり古く、西周初期には既に存在していたと見る説がある。唯物史觀に立つ中國の學者間に、唯物主義的思想またはその萠芽を、古代思想の中に見出さんとする努力が拂われているのは周知の通りであるが、彼等の多くは前掲諸資料中の五行説や陰陽説を、素樸唯物主義や辨證法思想の萠芽と見なしている。たとえば、馮友蘭は洪範を戰國期における五行家の作とは見るが、その中の五行思

想は、宗教的雰圍氣を脱却していないとはいえ、西周に既に存在する素樸唯物主義的哲學の顯現であるとし、また尙書大傳の、武王伐紂、至于商郊、……咸曰、……水火者、百姓之所飲食也、金木者、百姓之所與生也、土者、萬物之所資生、是爲人用を以て、洪範より一歩進んだ西周初期五行説の一證左と見る[21]。ところで、この西周初期なる時代限定が、意識的であれ、無意識であれ、「武王伐紂」によるものであることは否定できない。

水の潤下、火の炎上など、五物の本性を説く洪範の五行記事と、その實用性を強調する大傳の敍述と、何れが前であるかは問題であろうし、人間生活に對する必需性を説く素樸な實用論が、物質の本性の分析より進歩的であるとも考えられぬが、それはとも角、かかる記事を洪範や大傳などの一般に認められている後出性とは無關係に、西周初期の思想的産物と斷定する根據は何一つ見出し得ず、全くの主觀的判斷といわざるを得ない。また、これ等の記事が五材の物質性を主體とすることはいうまでもないが、そして五材から發展したのが原質的五行説であることに相違ないが、それ等は物質界においてそうであるというに過ぎないのであって、精神界を排除する世界觀ではない。換言すれば、五材論は唯心主義的世界觀と二者擇一的な世界觀ではない。さればこそ、後の五行説になると、著しく觀念化し、原理化したのである。もし、それが終始、精神界を排除する意味の唯物的世界觀であれば、それと同系列の思想に觀念化や原理化の可能性は考えられない。況んや、原五行説と見られる左傳や洪範――その成立期は問題であるが――に見られる思想的環境は、大まかにいえば、寧ろ唯心主義であったはずである。この意味から、素樸五行説を唯物主義的世界觀の萠芽と見ることは困難といわねばならぬ。同時に、そうした世界觀が西周初期に存在したとするのは、思想史の把握においてかなりの無理を冒すこととなろう。

こうした唯物論的五行觀の缺陷は、五行の五材的性格のみを強調するところにあるのであって、五材説と五行説との間に飛躍を設定しない限り、一應理論的ではあっても、全體的な把握とはいえない。というのも、初期・後期を問わず、五行説には物質的要素とともに、反面に宗教的側面を否定できないからである。陳夢家のように、五行説を殷の自然諸神にまで溯行させるのは無理であろうが、一般的に考えても、それが一種の宇宙論である以上、宇宙の主宰者を設定する傳統的宗教觀と全然無關係ではあり得ないはずである。固より、五行説はその出發點を實利的五材に置くのであるから、一見、その間に神的支配觀念の入り込む餘地はなく、宗教的世界觀とは全く次元を異にするもののようであるが、思想一般がその本質において分析的・體系的でなく、融合的・一體的な古代中國にあって、宇宙觀が宗教觀とは獨立に存在し得るはずがない。これを文獻に徵しても、左傳昭公二十九年の、故有五行之官、是謂五官、實列受氏姓、封爲上公、祀爲貴神、社稷五祀、是尊是奉、木正曰句芒、火正曰祝融、金正曰蓐收、水正曰玄冥、土正曰后土、云々の如きは五官を媒介として、五行を人格神として扱った素樸な宗教觀と見るべきで、實利主義的五材觀にも照應するものである。尤も、素樸というのは、この五官神が既に官僚化されたものである點では問題もあろうが、かかる官僚化は春秋智識人によって、庶民間の極くプリミティヴな五神崇拜を底部として、その上に構築されたものであろうから、そういう意味では、やはり素樸さを失うものではあるまい。これを漢代的神秘主義として後人の附加とする見方[22]も、あるいは可能かも知れないが、ここにはまだ五行の原理化は見出されず、寧ろ生活に必須な物質の神格化・祭祀化という原始性が認められる[23]。また、魯語上に、夫聖王之制祀也、法施於民、則祀之、以死勤事、則祀之、以勞定國、則祀之、能禦大災、則祀之、能扞大患、則祀之、……及天之三辰、民所以瞻仰也、及地之五行、所以生殖也[24]というのも、同様、生活に關係あるものはこれを祭るという意味で、五行の宗教性を示す一例である。いうまでもなく、五行説は當初の併存説から、鄒衍に到って繼起説、ひいては王朝交替の原則、いわば一種の革命原理もしくは理想案となったのであるが、凡そ政治そのものが天命に原據して行われるべきものであれば、天の思想から離脱した如何なる政治論もあり得ないはずである。このことは漢代儒教の五行的政治説が、董仲舒以後において、著しく呪術的・神秘主義的方向を辿ったこと――たとい、それが漢王朝への媚態という術策的意圖に發するものであったにしろ――と無關係ではあり得ない[25]。こうした視角からは、五行説――それは陰陽説についてもいえるが――を專ら唯物的・自然科學的・機械論的な宇宙理論とのみ理解して、宗教的・神秘主義的・目的論的な半面を認めぬのは、その十全な把握とはいえないであろう[26]。

二

五行説を專ら唯物的・機械的宇宙論とのみ見る考え方に關聯して、今一つ檢討しておかねばならぬのは、五行説發展の原由を天文曆象に關する智識の發達に求める見解である。春秋・戰國間におけるこの種の學問の進展は周知の事實であるが、それが五行説の發展と對應するからである。既に齊思和が五物から抽象的象徵の五行となり、地上の物から天文系統に入り、遂に鄒衍に見る如く、宇宙萬物を包攝するまでに到ったのは、曆象家の力が多きに居ると説いている[27]。これに對して、徐復觀はもしそうであれば、五行を五星とするような説明が、必ずや十二紀の中にも出て來るはずであるが、十二紀中の星宿は五行と關係なく、五行説を天上の五星に結合さしたのは、ほぼ淮南子天文訓からで[28]、これを司馬遷が採用したのであるとの見地から、反論を加えている[29]。思うに、春秋・戰國期における天文曆象の進展が自然哲學發達の重要契機となったことは、一般的には否定できない事實である。したがって、十二紀などが示すように、時令思想がこれ等の天文智識によって著しく體系化し合理化したのも紛れない事實である。しかし、五行はもともと「天の三辰」に對して「地の五行」とされる（左傳昭公三十二年・國語魯語上）ように自然界を對象とするもので、このことは齊氏も認めているはずである。自然界が天文界の支配下にあることは否定できぬとしても、五行と天文との明瞭な結合は淮南子天文訓に到って現われるに過ぎない。この點に關する徐氏の反論[30]は明晰である。わが國においても、古く飯島忠夫氏は陰陽・五行説を以て天文曆法に由來する占星術の原理とし、五行の五は五星のそれで、行は運行と見る[31]。かかる主張の主要根據は史記天官書や淮南子天文訓などであるが、それ等は何れも漢初の記述で、五行説の初期狀態を示すものではない[32]。かく見て來ると、五行説の起源や發展を直接天文曆法の智識に歸することは問題といわねばならぬ。ただ、曆象をも含む自然科學の進行が、五行説の展開、特にその十二紀などの時令との結合に、たとい五行と五星との密著は見られないとしても、間接的な役割りを演じたことは否定できない。元來が學問思想の基調を人事に置く古代中國にあって、陰陽・五行説のような宇宙理論の出現は特異な現象といわねばならぬが、こうした宇宙論・世界觀も、西歐のように純粹科學的な方向に赴かず、時令説との結合の事實が示すが如く、依然として人事や政治と密著するに到った點に、やはり中國的特色を認めざるを得ないのである。

ところで、五行説がもともと陰陽説と關係のない、別起源の學説であることは周知の事實である[33]。易や易傳は陰陽二元に本づく八卦を基調とする宇宙自然の解明であるが、その間に五行説の影響は少しも見られない。それが現われるのは漢易以降においてである。また、五材に始まる原五行説にも陰陽説の影響は全く認められない。兩説は均しく宇宙自然の構造理論であるにしても、二元氣の感應・交合による解明と、原質的追求に本づく、相互關係による存在と變化との把握とは、根本的に異る方法である。とすれば、八卦と五行とは別系統に屬する宇宙論・世界觀でなければならぬ以上、陳夢家が二者の混淆を戒めている[34]のは正當である。にも拘らず、鄒衍の史記本傳に五德終始はいっても五行の字面は見えず、却って「深く陰陽の消息するを觀る」とあり、その著書も漢志の數術略五行家に屬せずして、諸子略陰陽家に收められている[35]。このことは鄒衍における陰陽説と五行説との結合を示すものといえようが、學説史的には五行説の原理化における陰陽説の不可缺を示唆するものである。本來、陰陽は天地間に充滿する一種の氣であ

り、陰陽説は二氣の交合によって宇宙の生成を説かんとする動的原理にほかならぬ。一方、五行も氣の表徴ではあるが、もともと五材に起源する、靜的性格の存在である。したがって、動的な陰陽の媒介がなくては、變動する萬象の十全な機能因たることはできない。すなわち、原理的五行説の成立は陰陽説を前提とするのである。津田左右吉氏は、陰陽は氣であり、二元的宇宙觀であり、五行は物質に由來する五元的宇宙觀であるから、本來別起源であるが、五行が四季に當てられ、終始循環の繼起的關係となってから、やはり併存的關係から時間的關係に發展した陰陽説との結合の可能性を加えたが、二者ともに氣であれば、かかる結合は可能であるとする。[36] 一應尤もであるが、均しく氣とはいってもその內容を異にするし、また五行が四季に割り當てられ、併存的關係から繼起的存在となった可能性の根底には、既に素材的意義からの脱却と、宇宙論的・氣的存在への轉換とがなければならぬ。その作用因となったのが、とりも直さず陰陽説である。[37] 漢以降における陰陽と五行との結合はいうまでもないが、かかる結合體系の素地を作ったところに、五行説史上における鄒衍と、その時代上の位地が認められるわけである。[38] すなわち、鄒氏は從來の素材的・斷片的な五行説を集成してこれを原理化し、以て五德終始説を創成したのであるが、かかる原理化は陰陽説を媒體的にとり入れることによる、素材五行の氣的存在への昇華によって始めて可能である。しかし、更に窮極的には、陰陽説にしろ、五行説にしろ、宇宙理論としての可能根據には、天人融合・萬物一體の思想的基盤がなければならぬ。[39]

一方、五德終始的五行説成立の背景には、右のような純理論的な面とともに、戰國から秦・漢にかけての社會情勢が大きく影響していることを見遁してはならぬ。もともと、原五行説にあっても、火や水は單なる素材的存在であるに止まらず、既に政治・社會に對する機能的な一面を具えていた傾向が認められるが、[40] 戰國動亂の社會情勢はかかる傾向を助長し、遂に鄒氏の革命理論的學説を生むに到ったのである。すなわち、混亂した社會の變革を求め、世代推**移の原則を五行の繼起的關係に置かんとしたのである。こうした一種の革命理論が、傳統が維持され、社會秩序が平**靜を失わぬ時代に興起する可能性はまず稀薄である。この點は孟子の革命論も同様であるが、孟子が傳統的天命説を核心とする一種の宗教的革命論であるのに對し、鄒衍も無論天命を前提とはするが、更に宇宙論的に基礎づけんとした意味からは、宇宙論的革命理論とでもいうべきであろう。されば、非連續觀に立つ鄒氏の相勝説と、統一國家の成立による社會秩序の安定を見た漢初の董仲舒などにおける連續觀的相生説とを對比的に考える見方[41]もある。春秋繁露に見える五行説が果して董氏自身の説であるか、疑問視する説も出ているが、[42] とも角も五德終始説が混亂した戰國末社會の影響下に成るものであることは疑い得ないであろう。このばあい、黃帝―土、夏―木、殷―金、周―火として水德を缺く鄒氏五德説の目的が、彼を優遇した燕の昭王を、周に代って興るべき北方水德の王に比定するにあったと見る説[43]もあるが、その著想は奇拔としても、燕が北方であることに牽合した嫌いがある。ただ、一般的推定としては、領邑制國家の崩壞期にあって、期待する何等かの統一國家を理論的に基礎づけんとしたのが五德終始説であったといえよう。

終りに、荀子非十二子篇に見える「子思・孟軻の五行」の意味、及びその鄒氏との關係、ひいては鄒氏學が儒家に屬するか否かの問題がある。詳細は別に讓るが、少くとも思・孟關係資料に直接五行説が見られない以上、强いてそれ等の中に五行的要素を見出さんとするのは[44]强合というべきであり、したがってこの記述の出所については暫闕に從うのほかはない。[45] また、尙書甘誓の五行は全く意義を異にし、[46] 洪範の作成期は別としても、その五行には前述のように若干宇宙生成論的意義が認められるが、純原理的意義は考えられない。[47] もし、五行説が先秦儒家の正統思想であれば、論語・孟子を始め荀子などにも直接説かれているはずである。左傳の原五行説も、勿論春秋時代の事實そのままの記述とは見難いが、思想史的に見れば前驅的五行家の影響に立つものと考えるのが至當であろう。先秦儒家に關係ある諸書の五行の意義と狀況とがこの通りであるとすれば、鄒氏を儒家と見るか否かは「儒家」の範疇を如何に定めるかによる。たとい儒家に入れるとしても、少くとも正統的儒家とは見なし難い。司馬遷が鄒氏を孟子・荀子と並べて傳を立てていることから、古く顧頡剛・徐文珊など[48]を始め、最近の楊向奎・楊超・馮友蘭など[49]の中國學者は、皆儒家との關係を認めるが、要するに、然要其歸、必止乎仁義・節儉、君臣・上下、六親之施、始也濫耳[50]という史記の記述の心理的影響を受けたものである。しからば、司馬遷のかかる儒家的評價は何に本づくかというのに、詳細は勿論窺知し得ないとしても、漢代儒家が陰陽五行説をとり入れ、その教義を神秘主義化することによって漢絶對王朝に奉仕し、これによって彼等の保身を圖ったのであるが、その際、正統儒家から見れば異端的な鄒氏の五行説をも、本來は儒家的基調に出るものであるとすることによって、自家教説に對する不純・雜駁の批判を避けんとしたのではないか。少くとも、五德終始説や大九州説が「仁義節儉」や「君臣上下、六親之施」的儒家教説とは凡そかけ離れたものであることは自明であろう。

結語

五行説が先秦期から秦・漢期への過渡期的役割を演じている點において、思想史の上からは重要な地歩を占めているわけである。それだけに、その本質や起源、展開過程などについて厄介な種々の問題を含んでいることは、冒頭にも述べた通りである。人間中心主義的な中國思想の本質から見ると、一見特異と思われる五行説が、こうした過渡期における契機的役割りと重要性とをもっていることは、奇異といえば奇異でもある。しかし、五行説が結果的に秦・漢絶對王朝を理論づける儒家の據點となったことからいえば、別に特異な思想現象でもなく、依然として、五材・五**物に見られる中國的實利性・現實主義を要素的に內包していたとも考えられるであろう。本論は問題を鄒衍學説の成**立までに限定して、五材・五物からの展開過程について瞥見するに止めた。すなわち、(イ)卜辭・金文の非文獻資料に五行の起源を求めるのは、今日の段階では無理であること、(ロ)五行説の原型、五材・五物は元來日常生活に必須なものであるが、それが神格化・祭祀化されるところに、五行説の宗教性が認められること、(ハ)したがって、原五行説を唯物主義的世界觀の萠芽とする見解は一面觀に過ぎないこと、(ニ)屢〻いわれる五行の天文・曆象的起源説には問題があるが、その展開過程、十二紀の時令説との結合に寄與したことは認むべきであること、(ホ)陰陽説を媒體として五行説を原理化した點に五行説史上における鄒衍の地位が認められるが、その背景には戰國動亂の社會が考えられること、(ヘ)子思・孟子に五行説の根跡は見られず、鄒衍を儒家的に取扱う史記の記述は、漢代儒家の作爲としか考えられないこと等を素描したに過ぎない。問題の個々については、更に詳細に考察されねばならぬ。

註

[1] 五行説に關する論著としては、古く梁啓超「陰陽五行説之來歷」『東方雜誌』第二〇卷第一〇號（民國一二年）があり、これをめぐる呂思勉・欒調甫の批判、洪範の時代を論じた劉節「洪範疏證」、長文の顧頡剛「五德終始説下的政治和歷史」、これに對する錢穆・范文瀾・陳槃・童書業などの批判、及び顧氏の反批判、徐文珊「儒家和五行的關係」、譚戒甫「思孟五行考」、謝扶雅「田駢和騶衍」等、民國二三年までのものが、『古史辨』第五册下編に收められているほか、齊思和「五行説之起源」『師大月刊』第二二期（民國二四年）、容肇祖「月令的起源考」『燕京學報』第一八期（民國二四年）、陳夢家「五行之起源」仝第二四期（民國二七年）、岑仲勉「五行起自何時」廣東日報『民族學刊』（民國三七年、後に『兩周文史論叢』民國四七年、所收）等があるが、最近では臺灣に徐復觀『陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題』（民國五〇年、後に『中國人性論史』民國五二年、所收）、王夢鷗『鄒衍遺説考』（民國五三年油印、五五年再印）、中國に楊向奎「五行説的起源

及其演變」、楊超「先秦陰陽五行説」、何れも『中國古代哲學論叢』（民國四六年）所收、前者は、更に『中國古代社會與古代思想研究』一九六二年、所收。杜國庠「陰陽五行思想和易傳思想」『杜國庠文集』（民國五一年）所收などの專著がある。わが國では古く、加藤繁「五徳終始説の隠れたる意義に就いて」『斯文』第一五卷第一號（昭和八年）、飯島忠夫「陰陽五行説」岩波講座『東洋思潮』第七回（昭和九年）所收、後に『支那古代史論』（大正一四年）所收、狩野直喜「五行の排列と五帝徳に就て」『東方學報』京都第三册（昭和八年）、仝「續篇」、仝上誌第五册（昭和九年）、津田左右吉「陰陽説附五行説」『道家の思想とその展開』（昭和一四年）所收、木村英一「五行思想の成立と其背景」『支那學』第一〇卷第一號（昭和一五年）、後、『中國的實在觀の研究』（昭和二三年）所收、小林信明『中國上代陰陽五行説の研究』（昭和二六年）、戸田豐三郎「五行説成立に關する一考察」『支那學研究』第一二號（昭和三〇年）等がある。これ等は、直接五行説を取扱ったものであるが、學術史・思想史の中に見えるものは枚擧に遑がない。

2　鄒衍の著述については、ほかに『史記』「封禪書」や『史記』「本傳」正義引『七略』等に見える。

3　王夢鷗、前掲書、四頁などはそれである。

4　通常、鄒衍五行説は五徳終始説、所謂る相勝説で、相生説は漢以後の所産と考えられているが、相生説は完全な形ではなくとも、既に戰國末に存在したと見るべきである。このことは、別論すべき問題である。

5　『白虎通』「五行」篇に、言行者、欲言爲天行氣也とあり、『洪範五行傳』鄭玄注（『永樂大典』「豎字」部引）に、行者、順天行氣という等が、それである。小林信明氏は白虎通の文意を不明としながらも、「天ノ爲ニ氣ヲ行ラス」と讀み、行を歩行・運行の意と見る飯島忠夫氏の解讀を斥けて、鄭注を「天ニ順フノ行氣」または「天ノ行氣ニ順フ」と讀んで、行氣の連言を示唆している（前掲書、二〇五頁）が、「天ノ行氣」としたのでは、「行」の定義に相應しくない。やはり「天ニ順ッテ氣ヲ行ル」と讀むべきで、飯島氏の讀は誤っていない。その意味は、『釋名』「釋天」に、五行者五氣也、於其方各施氣也というように天の支配下に五行を運行させることであろう。『釋名』「釋天」の文を今本には各施行に作るが、陳立の『白虎通疏證』引に

從うべきである。このほか、『論語』「衞靈公」篇、子張問行の行も「通行して阻まれない」意味から、五行のそれと同樣であり、『洪範』孔疏に、謂之行者、若在天、則五氣流行、在地、世所行用也といっている。

6　津田左右吉氏、前掲書、三六五頁など。狩野直喜氏『中國哲學史』七一—三頁。徐復觀、前掲書、六一〇頁。關鋒・林聿時『春秋哲學史論集』一六頁など。關・林氏は『周禮』「司爟」の「行火」の鄭注に行を用とするにより、五行を五用—五種の有用の物と解し、そこに元素的意味はないとするが、行火の行と五行のそれとを同義視することは正しくない。

7　出發點といっても、必ずしも『左傳』の成立を古く見るわけではなく、思想史的見地からいうのである。

8　例えば、木村英一氏、前掲書、二九三頁。

9　木村氏、前掲書、二九四頁。

10　徐氏、前掲書、五一九頁。尤も、徐氏は五行説の前驅としての五材についていうのである。

11・12　木村氏、前掲書、二九三—五頁、三一四—三二三頁。津田氏「上代シナ人の考え方」『儒教の研究』三『全集』第一八卷、三九四頁。杜國庠も鄒氏の五徳終始説が天人合一・天人感應思想の上に立つことを指摘している（前掲書、二五一頁）。なお、小林氏は五色が「禹貢」や『逸周書』「作雒解」等に出ていることから、五行とは別に古い起源を有する觀念で、五行の原理化に顯著に作用したものと見る（前掲書、二一九—二二〇頁）が、逆に五行説の影響による所産と見るべきである。

13　數の頻繁な表われは階級的禮制であるが、その系列には奇數系統—たとえば天子七廟・諸侯五廟・大夫三廟・士一廟（等差級數的）、天子三公・九卿・二十七大夫・八十一元士（等比級數的）等と、偶數系統—天子之公八命・其卿六命・其大夫四命（等差級數的）等とがある。『易』卦はほぼ後の系統に屬する。この意味からも、『易』は五行とは別系統、端的にいえば陰陽系統に屬する。陳夢家が五行を齊—東方系、八卦を周—西方系としながらも、商の自然神が整理されて八卦となり、再變して『漢書』「郊祀志」の齊の八神となり、それが更に五行となったとする（前掲論文、前掲誌、三八—九頁）のは無理である。

14　于省吾も旡を氣とは讀むが、実は天と讀んで下句に屬し、天則畜（畜）、畜則神……とする（「刀秘銘」『吉金文選』）。この方が陳氏の解よりは適切である。

15　この「工」は契文「丰」に作り、郭沫若は「介」と讀む。陳氏はこれを斥けて、『左傳』宣公四年に見える楚の工正とするが、契文には別に「古」字があって工に比定される（『甲骨文編』復印本、二〇七頁）ことから見て、陳氏讀も確實とはいえない。

16　陳氏は玉柲を周威烈王、または安王の頃の作である羌鐘と同時か、その後の齊國器と見ている。以上の陳氏説は凡て前掲論文に見える。

17　郭氏「金文所無考」『金文叢攷』所收。しかし、郭氏は卜辭の五方または五示の崇拜を以て五行の起源と見ている（『中國古代社會研究』一五〇頁）。

18　陳氏の論にはなお問題がある。その一は、『左傳』の五正を五工正（五雉）と同系統と見ることである。陳氏は昭公一七年の五工正、即ち鳳鳥以下の五官を天象を司る官とし、仝二九年の五正はその五工正から變化したものと見、雲・火・水・龍・鳥を以て紀識するものとして、五工正に後の五行の五帝配當の根據を見出さんとしているが、五工正に五行の影響は見られず、また、雲・水などがそれぞれ黄帝・炎帝などの紀官ではあっても、ここではまだ五行との直接關係は見られないから、明かに木・火・水・金・土をいう五正とは別系統と見るべきである。その二は、土を五行中の最晩出とすることである。陳氏はその理由を、(イ)土の四季配當は十二紀・「月令」になく、『淮南子』に始見することと、(ロ)「洪範」や『左傳』の五行では土が最後に置かれることとに求め、土の本質を他の四行の相勝相剋を中和する點に置く。しかし、十二紀・「月令」の中央土は四季系列中にあるもので、『淮南子』はこれを季夏に移す具體的手段をとったに過ぎない。また、土の後置のみをその晩出の理由とするのは當らず、卜辭に既に土（[illegible]）の觀念が見えること等から見ても、他の四行に遲れて加配されたとは考えられない。

19　胡氏「論殷代五方觀念及『中國』稱謂之起源」『甲骨學商史論叢』初集第二册、所收。

20　**古く郭氏が同見解であることは17に引いたが、最近では、たとえば楊向奎、前掲書、一三頁などがそれである。楊氏は更に**

卜辭や『山海經』に見える四方風の觀念をも五行説の一要素と見る（仝上書、一六頁）。なお、理由を明言しないが、關鋒・林聿時も五行説の發生を殷以前と見ている（前掲書、二一一頁）。

21　馮氏『中國哲學史新編』第一册、五四—五頁。また、時代を明言しないが、「洪範」と『尚書大傳』との同文を引いて、同主旨の論をしている關・林氏がある（前掲書、一六頁）。

22　齊思和はこの文に漢代經師竄亂の迹が見られるとしている（前掲論文、前掲誌、四四頁）。

23　徐文珊は五行説の科學的起源を説く郭沫若の説を斥けて、その宗教的起源を指摘しているが（前掲論文、前掲書、六七八頁）、その理由を明かにしていない。岑仲勉も、五行之説、出於宗教、上古之世、各有官司、不事此者、莫得而預といっている（前掲論文、前掲書、二八〇頁）が、これは前掲『左傳』昭公二九年の文を踏まえての發言であろう。また、宗教起源というのではないが、徐復觀も五行觀念が社會の低級な迷信の中から發生したものであること（前掲書、五六九頁）、鄒衍の終始五徳説は新たな政治的天人關係を再建して、古代天命説に替えんとしたもので（仝上書、五三四頁）、原始宗教の變形的復活であり、政治的新宗教である（仝上書、五七四頁）ことを指摘しているが、一つの見解であろう。津田左右吉氏は陰陽説も五行説も宇宙の理法をいうが、宗教思想に起源を有する天の觀念が變化して自然の理法を天と呼ぶことになったのと同じ思想上の傾向であって、この理法を精密に考えたものにほかならぬとする（『支那思潮』『全集』第二八卷、三三〇頁）。五行説を宗教から切り離すのが津田氏の基本的立場であるが、理法化された天が宗教的天からの發展である如く、理法的五行説も宗教的なものからの發展であることは否定できないであろう。なお、こういう五行の宗教性を繼承したものが十二紀・「月令」等に見える戸・竈・中霤・門・行の五祀である。本書「五祀考」參照。

24　展禽の言葉となっているこの文には一種の實用主義が見られる。これを嚴密に解釋すれば、五行の中の金も既に庶民の生活手段となっていたことを意味する。金とは先秦古典では一般に銅を指す。殷・周の青銅器は專ら王侯貴族の間に用いられ、春秋・戰國時代においても、若干の流通はあったにしろ、日常生活用品とまではなっていない（佐藤武敏氏『中國古代工業史の研

究』三〇九頁以下）。庶民まで普及した金屬製品は鐵以外にないが、展禽のこの言葉は魯の僖公の時のことである。鐵の出現期は考古學者の間に論があるが、僖公の頃、鐵器が生活必需品とされるほどまでに普及していたか、問題である。あるいは、支配階級に既に用いられていた青銅を指したのか、またはそんなことに關係なく、一般的な事象として述べられたものかであろう。

25　徐復觀は漢代五行の宗教構造化を先秦には見られぬ轉化であるとする（前掲書、五八三頁）が、かかる轉化の原因は、徐氏が五行の起源を呪術迷信に求めたことが示唆するように、五行說そのものの中に胚胎するものと見るべきであろう。

26　この意味からいえば、馮友蘭が唯物主義の觀點から、天人感應を機械的・無意識的・無目的的宇宙觀で、陰陽五行說の機械的法則に本づくものと見、秦・漢以後の陰陽五行說に、(イ)自然科學の發展と結合して、元來の神秘主義的要素を拋棄した唯物主義的傾向と、(ロ)唯物主義的觀念を拋棄して宗教迷信と結合した、董仲舒によって代表される唯心主義的・神秘主義的傾向との二路線を認める（前掲書、四六一頁）のは、五行思想史の表面的把握としては、一應尤ものようであるが、(イ)の具體的事實として馮氏が示すのは『黃帝內經』に過ぎず、かかる路線が(ロ)の傾向と拮抗すべき優勢な思想史的位地にあったとも考えられない。

27　齊氏、前掲論文、前掲誌、四五頁以下。

28　東方を木、南方を火、中央を土、西方を金、北方を水の五星とする。

29　徐氏、前掲書、五六七―八頁。

30　なお、徐氏は觸れていないが、天文家が原始五行說を利用し、これによって五行說が抽象化したとする齊氏の示例、『左傳』昭公九年所見の裨竈の語「火は水の妃なり」とか、仝一七年の梓愼の「水は火の牡なり」等が、後にもいうように、幾分機能化的傾向を有する表現であることは否定できないが、それは水と火の關係のみについて述べたに過ぎず、五行の全體的抽象化や原理化を示すほどのものではない。

31　飯島氏、前掲書、二一頁以下。

32　王夢鷗も飯島說に從い、『漢書』「藝文志」の五行者五常之星氣也によって、五行の名を五星に始まるとし、水火金木土穀の六府なる物質が行の觀念なくして五行とされるのは天文の術語から來たもので、これ等の地財が天の五星、地の五行の觀念に變ったものと見る（前掲誌、一一頁）。「漢志」には五常之形氣也に作るが、下文に、貌言視聽思心失、而五行之序亂、五星之變作、皆出於律曆之數、而分爲一者也とある。しかし、五行と五星との關聯を說く「漢志」の語が五行の原初形態を示すものとも考えられず、五物・五材の五行化はその原理化に求むべきであって五星を媒介とする必要はない。木村英一氏も六府が五行になった原因を五星に置く說を斥けている（前掲書、二九五頁）が、農業に關係ある曆智識の發達を、十二紀以下の曆と結合した陰陽五行說の出現の原因と見る（仝上、三三六頁）。この見解は極めて妥當である。

33　徐復觀は「五行」の語には「陰陽」が附加されるが、陰陽には五行を帶言しないように、五行觀念は陰陽を附帶せざるを得ぬとする（前掲書、五六七頁）。しかし、陰陽と結合した五行說においても、それが獨立した論であることに變りはない。

34　前節にも引いたが、陳夢家は八卦と齊の八神、それと五行とを同源と見るが、一方では、五行―齊―東―「性質の相勝」と、八卦―周―西―「方位の變易」とを全く別系統と見、後世、四方を五行に配當するのは、二系統を混同するものとする（前掲論文、前掲誌、三九―四〇頁）。この二論の間には若干の矛盾が感ぜられる。なお、馮友蘭も「易傳」に五行を說かないから、五行と八卦とは戰國末までは別個の系統であるとしている（前掲書、四六八頁）が、極めて當然なことである。

35　尤も、「五行」家に、其法亦起五德終始、推其極、則無不至といっているが、『鄒子終始』五十六篇は陰陽家に屬している。

36　津田氏『道家の思想とその展開』三七〇―三七一頁、「朱晦庵の理氣說」『儒教の研究』三『全集』第一八卷、三一八頁。

37　木村氏が、五行思想の成立は一面において五材の作用性の反省整理、他面において氣もしくは陰陽思想の裏づけによって始めて可能であるという（前掲書、三〇五頁）のは至言である。同氏がまた、十二紀は天人一如の思想によって構成されるが、その思想の根據をなすものは天・地・人を貫く陰陽の氣であるとする（仝上、三二八―九頁）のも、興味深い見解である。楊超は氣―陰陽―五行の關係について、(イ)天地の氣（陰陽）が相互に影響し、(ロ)氣が流轉して四時五節となり、(ハ)天氣散發して地の五行の各屬性（色・聲・味など）となる、(ニ)地氣上蒸して萬物を生殖するとする（前掲書、四〇頁）。すなわち、陰陽の氣の對等均衡な作用によって、地の五行の成立が可能となると見るのである。楊氏の說明はいささか圖式的な嫌いはあるが、五行說成立の根底に陰陽說を置く點は參考となる。

38　王夢鷗も古來の陰陽と五行との二觀念を合して一としたことを、鄒氏の最大の創說としている（前掲書、五六頁）。

39　この點については、木村氏も地の五行の原理化の可能の媒介として、先秦末期の天人融合的信仰の理論化を擧げている（前掲書、三〇二頁）が、かかる天人融合觀に最も寄與したものは齊の地に發達した所謂「齊學」によって總括される一派であろう。戰國末から漢初に亙るこの學派の活躍とその影響とは、大まかにいって、漢代儒家の神秘化の原動力となったものと考えられ、鄒衍がその一人であったことはいうまでもないが、別途に考察すべき重要問題である。

40　30に引いた『左傳』の例がそれである。このほか、昭公三一年の史墨の語「火、金に勝つ」もそれである。木村氏はこれ等を、相互作用として摑んだ原始的な前論理的思惟の性格と見、五行說であるか疑問としている（前掲書、二九九―三〇〇頁）が、これ等の記事が皆昭公―春秋末期のものとなっていることも注意する必要があろう。

41　重澤俊郎氏「董仲舒研究」『周漢思想研究』二四八頁以下、『支那古代に於ける合理的思惟の展開』三四頁。

42　慶松光雄氏「春秋繁露五行諸篇僞作考――董仲舒の陰陽五行說との關聯に於て――」『金澤大學法文學部論集』「哲史篇」六。『春秋繁露』が凡て董氏の作であるかについて、『四庫提要』以下、疑問視されていることは周知の通りで、慶松氏の論は興味深いが、細部に亙っては、なお檢討の餘地があろう。

43　王夢鷗、前掲書、一〇〇頁以下。『史記』の「鄒氏本傳」に、彼が燕の昭王に師事したことの下文に「作主運」とあるのが主要理由であるが、形式論の嫌いがある。

44　既に古く章炳麟が、「中庸」、天命謂之性の鄭注が、木神則仁、金神則義云々と解するのを子思の遺說と見ている（「子思孟軻五行說」『太炎文錄』卷一）が、郭沫若が「洪範」を子思の作としたり（「天の思想」七頁、岩波講座『東洋思潮』第八回）、楊向奎が「中庸」、素隱行怪、後世有述焉、吾弗爲之矣や、仲尼……上律天時、下襲水土の文、『孟子』、天時不如地利、地利不如人和云々（「公孫丑」下）、五百年必有王者興（「公孫丑」下）、由堯舜至於湯、五百有餘歲、……由湯至於文王、五百有餘歲、……由文王至於孔子、五百有餘歲（「盡心」下）などを五行說によるものと見る（前掲論文、前掲書、二〇頁以下）のがその例である。

45　楊倞注は五行を五常の仁義禮智信と解するが、孟子は信を說いていない（梁啓雄『荀子柬釋』五九頁にもこのことを指摘している）。豐島幹は「中庸」の天下の達道五及び『孟子』の親義別序信とする（『荀子增注』引）が、下文の、甚僻違而無類、幽隱而無說、云々と相應しくない。この語と前文、猶然而材劇志大云々の語とによって子思・孟軻を鄒衍の誤とする顧頡剛の說（前掲論文、前掲書、四〇九頁）もあるが、前後を顧慮しての推定に過ぎない。その他の諸說は何れも適解でない。

46　「甘誓」の五行については、下文の三正とともに官名、もしくは何等かの人を指すものと見るべきである。于鬯は五方（東西南北中）の諸侯と見る（『香草校書』卷六）。「甘誓」は『墨子』にも「禹誓」として引かれているので、必ずしも儒家のみの經典とはいえないが、『尚書』が儒家の編纂に成るのは疑いない。本書附錄「尚書甘誓篇をめぐる諸問題」、參照。

47　もし、「洪範」の五行を純原理的五行說とすれば、逆に儒家に與えた五行說の影響となろう（木村氏、前掲書、二三二頁）。「洪範」の作成期は戰國を溯ることはないというのが、一般の定說である。

48　顧氏、前掲論文、前掲書、四〇九頁。顧氏はその理由四條を擧げているが、『史記』の記述が先入觀となっている印象が強い。徐氏、前掲論文、前掲書、六七五頁以下も顧氏說に從っている。

49　楊向奎、前掲論文、前掲書、二九頁。ただ、楊氏は後に當初の儒家說を放棄した變節者と見る。楊超、前掲論文、前掲書、四九頁。馮氏、前掲書、四四〇頁。

50　始也濫耳の意味については、濫を濫觴で、衍が後代の宗本となったとする『索隱』の說と、泛濫で初めは濫れても結局は仁義節儉に歸したとする正義や錢大昕の說とがある（『史記會注考證』卷七四、七頁）。前注に引いた楊向奎の變節說もこの後說に本づくものといえようが、何れにしても、鄒氏を儒家と見る點に相違はない。

追記

1　荀子非十二子篇所見の五行について、王夢鷗は、鄒衍を指すのであるが、當時は鄒衍がまだ生きていたから、子思・孟軻を以て鄒衍學派を代表さして、賤儒と併論しなかったものとする（「漢學與孔子思想之聯繫問題」『孔孟學報』第一期）。一説である。

2　重澤俊郎氏は、五行説を五行を以て世界を解釋しようとする一種の唯心論であり、「行」は循環の意で、五物が一定の法則に従って循環交代すること、五物は科學的關心や方法によって選ばれたのではなく、人間の日常生活に不可缺の有用にして重要なものとして認識された結果と解すべきであるとする（中國哲學史研究、七七―八頁）。五行説を唯心論とすることには問題があろうが、五物が日常生活に不可缺のもととするのは、私見と同じである。

3　三浦新七氏は、五行も「生活必要物質を利用するため、獨立した個體を數の神秘により不可分の關係においた類別法によるもの」とする（「シナ古代の國體意識」『東西文明史論考』收、宮川尙志氏「カルタンマルク氏『老子と道教』を讀みて」『東方宗教』第二九號、五九頁による）。

尙書甘誓篇の成立をめぐる諸問題

一

尙書甘誓篇は僅か八十八字で、尙書中の最短篇である。すなわち、大戰于甘、乃召六卿、王曰、「嗟、六事之人、予誓告汝、有扈氏威[1]侮五行、怠棄三正、天用勦絶其命、今予惟恭行天之罰、左不攻于左、汝不恭命、右不攻于右、汝不恭命、御非其馬之正、汝不恭命、用命、賞于祖、弗用命、戮于社、予則孥戮汝」。

全文を讀んでまず感ずることは、夏書といわれる本篇が、佶屈聱牙を以て稱せられる周誥・殷盤に比べ、極めて平易なこと[2]で、このことだけからでも、さほど古いものでないことが分るが、更に氣づくことは、六卿・六事・五行・三正といった數詞を冠する名詞が多いこと、左・右や祖・社の對置が見えることである。このような文章が西周を溯るものでないことは、容易に肯かれよう。ところで、これとよく似た文が禹誓として墨子明鬼下篇に出ているが、そこでは、甘において有扈と戰ったのは、書序や史記夏本紀がいうような啓（禹の子）ではなくて、禹となっている。禹誓は今文・僞古文ともに見えないが、墨子にはこのほか兼愛下篇にも引かれていて、その一部分と似た文が僞古文の大禹謨篇に見えている。書序・夏本紀と同じく啓とするものに呂氏春秋先己篇[3]があり、禹とするものに莊子人間世・呂氏春秋召類・説苑政理の各篇がある。この二つを同一事の二説話とするか、二事二説話とするかについて、二つの見方がある。ということは、禹誓と甘誓とを異名同篇とするか、異篇とするかということになるが、別事二説話とし

ても、先己篇と説苑とは話の内容がほぼ同じであるから、禹・啓の何れかをそれぞれ他の譌傳と見るのが適當であろう。先己篇には六卿の語が見え、甘誓との類似を想わせるものがあるが、それかといって、禹と有扈との戰いを否定するわけにはいかぬ。禹と啓とは父子の關係にあり、有扈が外敵として常に夏を脅かした可能性も十分にあり得るし、況んや、書序や史記の記述が不動ということにはならぬだけでなく、墨子には禹誓が二度までも引用されている。とはいっても、明鬼下の禹誓が必ず禹と有扈との戰いであったとは限らぬ。有扈と有苗との關係が問題となるが、兼愛下の禹誓では禹の有苗征伐となっていて、話の内容も違っているからである。二誓の關係について、松本雅明氏は、(1)兩者が同一篇であったとは考えられぬ、(2)内容は似ているが、違った『書』があった、即ち墨家には今文甘誓とは異る書篇があった、(3)それは墨家が獨自に甘誓の文を増補して、啓ではなく父の禹にかけ、禹の有苗と有扈とに對する宣言としたのであり、非樂上篇引の武觀に啓乃淫溢康樂とある啓に甘誓をかけるわけにはゆかなかった、(4)有扈と有苗とについては、同類であったか否かは分らぬとしても、有扈と三苗・姚邳・徐奄とは關係があった、(5)五行思想は孟子以前には無く、戰國中期（洪範）の出現と見られるが、三正の語も古典には殆ど見えず、三正の同時並存を説くのは、周正をとる春秋の編纂に後れるもので、戰國中期を下ることは確實である、と見る。[4]

二誓の關係についての可能性は、松本氏も指摘するように、(1)本來同篇と見るか、そのばあい、今文甘誓はその斷片となる、(2)獨立の二篇と見るか、そのばあい、兩篇の原本となる共通素材の存在が前提となる、また兩篇間に連絡關係を認めて、(3)儒家の甘誓が墨家の禹誓に（文章の一部を改めて）採用されたか、逆に、(4)禹誓の一部が獨立して今文甘誓が成立したか、という四通りのケースが可能で、同氏は(2)をとるわけである。[5]とすれば、墨家が書篇（甘誓）を増補して別の書篇（禹誓）を作爲し、また啓に關する傳説を改めて禹に關係するものとしたこととなる。墨子には禹誓のほかにも今文尙書や百篇序本にない距年・豎年・相年など、多くの書篇が引用されている。このことによって、松本氏は墨家には儒家とは別に、極めて特異な『書』が存在していたと見るが、特に夏書に屬すると思われるものが多いことについて、儒家が湯――堯・舜にその系譜を求めるのに對して、墨家は禹――夏に假託して、種々の書篇を作成したと考えられると同時に、それ等から墨子に到る系譜設定の必要上、商・周書についても從來の書篇を採って、幾らかの獨自のものを形成したと見るのである。[6]

以上の松本氏説には傾聽すべき點もあるが、墨子には逸書のみならず、今文尙書も引用され、問題の多い後得今文大誓の如きも含めて十數例にのぼることから見ても、夏書引用の事實に特別の意味があるとは必ずしも考え難い。今、このことに關する詳論は別に讓るとして、二誓について見るに、墨家が禹誓を作成する原料とした甘誓は、まず儒家の間に傳承された書篇であったに相違ない。儒家を激しく非難する墨家が、對抗的立場にある學派の傳承經典を採用してこれを改竄・増補し、以て自家教説の據料とするが如きは、その教團の純情性から考えても、たとえあり得ても、極めて可能性の少いことである。況んや、有扈討伐における啓の誓詞[7]を禹に改むるが如きは主體の轉換であり、事實の歪曲も甚しいことで、かかる作爲が當時の世に受け容れられる可能性もまた稀薄であったであろう。また、兼愛下引禹誓に有苗討伐となっているのに、更に有扈討伐の誓詞というのは、有苗と有扈とが、松本氏のいうように關係ある別類の部族であるにしろ、同類であるにしろ、同一書篇が二度に亙る討伐の誓詞を含むことになるが、これは極めて不自然といわねばならぬ。松本氏は淫溢康樂の啓に甘誓をかけることはできないので、禹のことになったという。非樂上引武觀の、啓乃淫溢康樂云々の語において、武觀は書篇の名であるにしても、それが人名であるか否か、判然しないが、竹書紀年の帝啓十一年に、放王季子武觀于西河、同じく十五年に、武觀以西河叛、……武觀來歸とあり、注に武觀を五觀とする。五觀は楚語に、士娓曰、夏有五觀と見えて、韋昭は五觀を啓の子で太康の昆弟とする。とすれば、武觀のことを述べたはずの武觀篇に啓の淫溢をいうのは不自然といわねばならぬ。そこで、「啓乃」を「啓子」

卽（卽ち武觀＝五觀）の誤りとする說があるが、これに對して孫詒讓は竹書紀年や山海經に啓が樂を作ることをいい、楚辭離騷に、啓九辯與九歌兮、夏康娛以自縱、不顧難以圖後兮、五子用失乎家巷とあるのを證として、啓のことをいうものと見る（墨子間詁卷八）。しかし、單に樂を作ったというだけでは淫溢康樂とはいえないし、また離騷の文について、王逸注は夏康を啓の子の太康とする。孫氏は王注を斥けるが、「夏」だけでは誰を指すか明かでないから、夏康を連言して太康と解する鄧國基の說（遊國恩等、楚辭集釋六一頁以下）が適當である。とすれば、啓が淫溢なるが故に甘誓を禹にかけたとする松本氏の說には贊成しかねる。しからば、同じ禹誓が何故に有扈と有苗とに對する別の討伐となっているかというに、甘誓またはこれと同文の明鬼下引禹誓において、有扈と戰ったのは啓であるが、もともと有扈も有苗も同類の部族であったこと、禹・啓ともに有扈を征したであろうこと、等から、甘誓を以て禹誓としたのではないのか。[8] したがって、莊子人間世・呂氏春秋召類・說苑政理の諸篇に禹の有扈討伐をいうのを、甘誓の有扈討伐と關聯させる必要はないが、同時にこれ等の諸篇や明鬼下篇が成立した頃、[9] 具體的には戰國中・末期頃には啓にかけず、禹にかける說話が行われていたものと推定される。とも角、墨子の二篇に禹誓が見えて、それが異る內容となっていることは、その何れかが譌傳であることを思わせるのであるが、このばあい明鬼下引は今文甘誓とほぼ同文であり、そして甘誓が啓の有扈討伐である可能性が強いことから見れば、その禹誓を甘誓の譌傳と見ることは一應可能であろう。[10] そして、兼愛下引禹誓こそ眞禹誓で、僞古文大禹謨と一部合致することからいえば、大禹謨は恐らく禹誓を增補したものであろう。墨子引の文が極めて簡潔であるのに對して、僞古文の方は文脈も新しく、かつ冗漫である。もし、このように二禹誓の一つ（明鬼下引）を甘誓と同系統と見得るとすれば、他の一つ（兼愛下引）も結局は、墨子引で今文や百篇序本にない逸書篇名と同樣、ただ一條を殘すのみとなる。かく、明鬼下引禹誓を甘誓の譌傳とすれば、墨子今文や百篇序本にない篇名が見えるにしても、同時に今文書篇も、前述のように數多く引かれているから、松本氏の

ように墨家が儒家とは異る別系統の『書』を有していたとは考えられないのではないか。恐らく、これ等の逸書篇もまた本來は儒家の間に古くから傳承されたもので、墨家獨自のものではあるまい。しかし、このことは更に詳考を要するので他日を期する。

ところで、甘誓を戰國中期に位置づける松本氏の論據のうち、五行が孟子以前になく、戰國中期の所產と考えられる洪範に見えることについては、洪範の年代決定が前提となるのはいうまでもないが、洪範の五行と同一概念であるか、問題である。というのは、舊本の通り、威侮五行（威は虐の意）であっても、威を畏と解しても（加藤常賢氏、眞古文尚書集釋、二五八頁）、または王引之にしたがって烕（蔑の意）に改めても、威侮の對象である五行を洪範の水火木金土と解したのでは、本篇の成立期に關係なく文脈の上から意味が通じ難いからで、このことは既に梁啓超が指摘している（「陰陽五行說之來歷」古史辨第五册、三五〇頁）。鄭玄もこのことに氣づいたらしく四時盛德所行之政と、月令所見の政令の如くに解し、孫星衍は仁義禮智信の五常と解する。鄭說は洪範の五行とするよりは稍具體的であるが、五行思想を基底とすることに變りなく、また五常と見れば漢初の董仲舒あたりまで降さねばならず、時代的には無理がある。そこで、梁啓超は五種の當爲の道で五行說と關係ないとするが、五の內容は分らぬという（前揭書仝册、仝頁）。何れにしろ、字面だけで直ちに陰陽五行のそれに解することには問題がある。このばあい、威侮五行と怠棄三正とが對文していることから見ると、三正の意義が五行の解釋に手がかりを與えることになろう。その三正についても諸說があるが、馬融が建子・建丑・建寅と解して以來、曆の三正と見る者が多い。とすると、これを怠棄するというのは、蔡傳のように、夏の正朔を用いないとの意味になろうが、それは夏をも含めてそれ以前からかかる曆法が行われていたことが前提となろうし、[11] 更に楊筠如のように夏・殷・周の三正としたのでは（尚書覈詁、三四葉）、無論本篇が後代の追錄であっても、不都合である。鄭注は天地人の正道とするが、俞樾もいう（群經平議卷四）ように、正道を正とい

うのも安定しない。俞氏は爾雅釋詁に正を長とするのによって、官長の義で、上文の六卿が六正であるから、三正を三卿と見る。俞氏は周の官制に據るもので、また本篇には適當でないが、怠棄の對象であることからいえば、如上の諸說に勝る。三卿ではなくとも、何等か政治に關與する三人を指すと見る方がより適切であろう。[12] この點からは、立政篇の三事に關係づける加藤常賢氏（前揭書、仝頁）や徐復觀（中國人性論史、五三六頁、立政篇のほか、詩雨無正などの三事大夫を擧げる）の見解はまた後代の制ながら、檢討に値いしよう。このことは五行の解釋にも示唆的で、怠棄と威侮とが本質的に同義であることは、それが宗敎的人間か、または官職にある者か、との推定を可能ならしめるが、具體的に如何なる人を指すかは明瞭でない。徐復觀は左傳昭公二十九年の五行の官と五行の政（鄭注に同じ）とするが、必ずしも五行に關係づけなくとも、行を官名とするものに周禮の大行人・小行人や行夫などがあり、神とするものに行神、すなわち聘禮の釋幣于行や月令の其祀行などがある。甘誓の五行がこれ等に該當するというのでは無論ないが、何れにしても洪範の五行に關係づけねばならぬ必然性はない。[13]

二

以上、甘誓篇に關する松本氏の見解を批判したが、五行の語を中心とする本篇の成立期については、以前から論爭が多い。以下、そのうちの主なものをとりあげてみよう。(1)前引の如く、梁啓超は五行を倫理的當爲の道と解するが、篇の時代については觸れていない。梁氏の五行についての見解は比較的穩當のようにも思われるが、三正を三種の正義とするのが適當でないように、必ずしも倫理的に解する必要はあるまい。(2)呂思勉は月令明堂の行政を古いものと見て、五行を五行による行令とし（鄭注にほぼ同じ）、五行の起源を古く考えて、その立場から梁氏の說を斥ける（「辨梁任公陰陽五行說之來歷」古史辨第五册下編、三七六頁）。呂氏說が古典的議論で梁氏說に及ばぬことは、贅言を要しないであろう。(3)欒調甫も五行が金木水火土であることに疑いを容れず、三正は天地人で、有扈が大禹五行の敎を奉ぜず、神祇と鬼との祭を愼まぬ意とする（「梁任公五行說之商榷」前揭書仝册仝編、三八七頁）が、また、呂氏同樣の缺陷を免れぬ。(4)呂・欒二氏と全く說を異にする顧頡剛は、甘誓の有扈との戰は禹となったり、啓となったり、夏后相（顧氏はいわぬが、先己篇に相に作るは伯啓の誤り）となっていて、秦・漢間の傳說が定っていなかった。五行と三正とを對擧するのは服色・正朔の交代を說く漢人の論調であり、甘誓は墨子に引かれているから、二書同時代と見得るが、墨書の成立は戰國末でなく、西漢の初めである。したがって、墨書中に五行が見えるのは、戰國末から漢に到って盛行した五行說を墨家が收めたものと見る（「五德終始說下的政治和歷史」前揭書仝册仝編、四〇七頁）。五行と三正との對擧を顧氏が漢人の論調とするのは、それ等が通常の意味であればその通りであろうが、三正が董仲舒などの說く正朔論の意味であるなら、夏書としての甘誓篇にこれを用いるが如きは、如何なる假託者もなさないところであろう。また、墨書の成立期を漢代にまで下げる四條の理由も、細論に亙るので省略するが、全般的に納得し難い。(5)范文瀾は顧氏說を批判して、三正は左傳文公七年所引夏書の九功、卽ち六府・三事の三事（正德・利用・厚生）であり、五行は六府（水火金木土穀）に當る。甘誓が夏書であるか否かは證明できないが、三正を三建として夏書に非ずとすることはできぬという（「與顧頡剛論五行說的起源」前揭書仝册仝編、六四二頁）。范氏說は左傳の六府・三事が夏書の九功であることを前提として、同じく夏書とされる甘誓を解釋するもので、夏書であるかは不明としながらも、甘誓夏書說を默認するものであるが、六府・三事が五行・三行と同一事とは考えられない。(6)童書業の說は一部分を前に引いた（別に「五誓考」に詳かというが未見）が、甘誓を春秋末か戰國初めの作とし、明鬼下（禹誓は甘誓の誤りと見る）に既に引かれているから、墨子以前の作であり、篇中の思想も威力的で德化的でなく、宗敎的で政治的でないし、文體も簡單で古拙であり、戰

國中期以後のものではない。さらに、篇中の王の言葉には上から下を伐つという意味は少く、また大一統思想發展後の作品らしくない。有扈と有苗とは一傳說の分化で、禹誓が亡んで甘誓が存するのは、一說を排除して一說を確立した證據であるが、甘誓が示す夏の開國記事は後來の傳說とは大いに異るから、その時代もそんなに遲いはずはないとし、顧氏の晩出說を斥けて、三正を天地人の三政（張治中說）と解するのを認めながら、別に在位の耆老で、詩の三有事の事を政——正と見、墨子・洪範・甘誓が戰國早期以前の作であることから、五行說が戰國末期に始まるのでないことを强調している（前揭論文、前揭書仝册仝編、六六七—八頁）。童氏は墨書の成立期については何も觸れておらず、また篇中の思想に關する所見も、一統思想發生後のものでないというのは肯けるが、他は皆相對的な事柄に過ぎないし、文體論も見解の相違に止まる。三正を三有事とするのは一解であるが、五行については傳統說以上に出ていない。とすると、童氏の戰國初期說も不動とはし難い。

以上は古史辨に收められた諸說であるが、ほかに、(7)郭沫若は甘誓を古く殷代のものと見る。その論據は、山海經大荒東經の、王亥託於有易河伯・僕牛、有易殺王亥、取僕牛と、楚辭天問の、該秉季德、厥父是臧、胡終弊于有扈、牧夫牛羊との二文である。郭氏は王國維に從って該は卜辭の王亥であり、季も卜辭に見えるが王亥の父の冥で、有易と有扈とは傳聞の異辭に過ぎないから、有扈氏討伐傳說は殷の祖先にもあって、山海經前揭文郭注引竹書紀年に、是故殷王甲微、假師於河伯、以伐有易云々とあるのによれば、甘誓は上甲微が有扈を伐った誓辭で、その五行は金木水火土を指し、殷代の五方または五示の崇拜から起った一種の自然發生的理論であるという（中國古代社會研究一〇三—四頁、一五〇頁）。郭氏の殷代說は蔡邕の銘論にいう、殷湯有甘誓之勒（梁玉繩、瞥記西葉引、皇淸經解卷一一七九）との間に上甲と湯との差異があるだけで、殷の祖先に有扈との紛争があったとするに過ぎない。山海經や楚辭にいうところが必ずしも史實ではないであろうが、同じく傳說として、それより以前に有扈と禹や啓との争いがあったとすれば、

殷代における紛争もあり得たであろうから、これだけのことで、甘誓を上甲微にかける必然的理由は見出せない。郭氏は篇中の、御非其馬之正、汝不恭命も殷人の語で、相土が乘馬を作ったとの傳說などは、殷人の祖先が戰時に車馬を用いたことを示すものとするが、それも夏代の御馬を否定する根據とはならぬ。とすれば、甘誓を殷代祖先の誓詞とすることは實證性に乏しい。蔡邕の說が何に本づくかは明かでないが、いうところの甘誓は篇中の語句の類似から推して湯誓の誤りかも知れず、あるいは後漢の頃に甘誓を殷代のものとする一說が行われていたものとも考えられる。[14]

(8)陳夢家は六卿・三正と晉の六卿・五正との關係に着目して、甘誓は戰國時晉人の作であり、晉は夏の故虛にいたので夏世の傳說が多いが、墨子の據本はこれより早く、春秋時のものとする（尙書通論、一八五—六頁）。晉が六卿を作ったことは、左傳成公三年や史記晉世家・齊世家などに見えるが、晉に限らず、左傳に宋（文公七年）鄭（襄公九年）の六卿が見えることは、既に徐復觀の指摘する（前揭書、五三二—三頁）通りである。[15] また、五正は左傳昭公二十九年に蔡墨が魏獻に答えた木正・火正などを指すのであろうが、蔡墨は太古聖王の制度として述べているに過ぎないから、必ずしも晉に限定する必要はないのみならず、甘誓には三正だけしかない。つぎに、晉が夏虛にいたから夏世の傳說が多いというが、晉國の記述に特別に夏のことが多いともいえない。[16] さらに、墨子の據本が早いというのは、禹誓となっていて、文體が甘誓より稍平順でないことによるだけであろうが、理由としては薄弱である。(9)張西堂は甘誓を、湯誓・牧誓などとともに戰國初・中期の作とする。張氏は墨子により甘誓は禹誓とすべきであるとする。その理由は、莊子人間世篇には禹となっているが、呂氏春秋先己篇に到って始めて啓であるかの疑問が生ずるからであり、また五行・三正はともに戰國初年か、稍晩い頃の現象であるが、五行說は子思・孟子より早くはなく、三正も春秋成立以後の現象である。墨子は三墨が傳えたもので、その著作は戰國末であるが、禹誓は戰國初・中葉に成り、甘誓は墨子所引よりは文章が整っているので、更に晩いであろうという（尙書引論、一八五頁）。張氏が有扈討伐について禹を啓に

先行させるのは、人間世篇を先己篇より前のものとするためのようであるが、人間世篇の成立が禹の決定を與えるほど早いものではないであろう。同じ呂氏春秋でも召類篇には禹となっているが、こうした記述の相違は對等に見らるべきで、甘誓を禹誓に改めねばならぬ有力な理由は見出しかねる。また、甘誓が墨子所引に比べて整っているというのは、墨文の「日中」「予非爾田野葆玉之欲也」等の語を指すのであろう。何れも甘誓に比べると古雅な表現であるが、これまた甘誓を晩出と決定するほどの根據とはし難い。墨文・甘誓ともに同一系統の書篇で、ただその表現に若干の相違を來したものと見るべきであろう。しかし、甘誓の年代に關する張氏の結論自體は誤ってはいない。

三

比較的最近、臺灣では甘誓の成立を繞って、(10)屈萬里と(11)徐復觀との間に論争が展開している。[17] 結論を先にいえば、屈氏が甘誓の成立を戰國末に置かんとするのに對して、徐氏は今文甘誓の文そのものは後に書かれたものであっても、その原資料は古いものと見る。屈氏によると、甘誓の五行は金木水火土や五行の官と解すべきでなく、終始五德說と解すべきである。一方、甘誓を引用する墨子・莊子・呂氏春秋のうち、前二篇の作成期は確定し難いが、呂氏春秋は秦八年以前に完成しているから、甘誓の作成期は鄒衍の後、秦八年の前にある、史景成（「六卿溯源」）によると、六卿は春秋の宋・晉・鄭に見え、宋の六卿は魯の文公七年に始まり、晉の六卿は晉文公の初年に三軍を作った時に始まるが、六卿が軍政を司るのは晉國のみであるから、甘誓の作者は晉人である（陳夢家などと同じ）という、この史氏說に對して、屈氏は甘誓を晉人の作とすことには疑問があるが、六卿の源流についての說は信ずべきで、さすれば甘誓の著成（筆に書かれること）は早くとも魯文公中葉以後のものであるという。五行の解釋は屈氏の新說であるが、鄒衍的

五行と見る限り、當然の見解であろう。さらに、三正についても、終始五德說と相應じて夏・殷・周の三正とし、王朝の正朔を奉じない意味で、戰國以前にはないことである。また、禹誓との關係については、古籍が傳寫の相違や、口頭傳承による關係から不同の傳承があるのは當然で、禹誓と甘誓との間に字句の相違があっても、どちらも一つの祖本で、後人が禹誓を修改したものでもなければ、墨子の材料によって甘誓を僞造したのでもない。というのは、先秦時代には傳說によって古事を追求することはあっても、古書を僞造する風習はまだなかったからで、今本甘誓にはかかる意識的改變の痕跡は認められぬ。禹誓も夏禹の誓辭という意味であるが、そのために、篇の標題を甘誓と呼ばないで禹誓と呼ぶとすることはできない。以上が、屈氏の基本的見解である。

これに對する徐氏の反論として、まず尙書を三群に分類する。すなわち、㈠初めから原本資料はなく、口頭による傳說が後に史官によって整理・編纂されて文字となったもの——堯典・皐陶謨・禹貢など、㈡原本文獻資料を後に整理し、流傳と閱讀とに便にしたもので、既に原文を今譯しているから、整理時の名詞・口吻や氣分を雜有しているが、本來の部分には改變を加えない——甘誓・湯誓・高宗肜日・西伯戡黎・微子・洪範など、甘誓・湯誓は西周の史官が整理したらしい、㈢ほぼ傳承された原本資料のまま——盤庚や周書である。甘誓が第二類に屬する理由は、(イ)全篇が單一事件の完全記錄で、堯典などが「曰若稽古」や種々の材料から成る複雜さがなく、戰國人の作といっても、先秦諸子の中から一事件をとり出して、獨立完全な單一文體となし得る人はない、(ロ)周初文獻に比べて平順であるが、その道德觀念はまだ單純である、というにある。以上の總括論の後、屈氏の斷代について反論を加える。その細節は省略するが、斷代のメルクマールとしての六卿・五行・三正について略引しておく。(イ)六卿は六軍・六師と不可分と考えられるが、詩所見の六師（棫樸・常武・瞻彼洛矣）は、皆西周期にあり、顧命篇にも見えるだけでなく、小盂鼎（康王期）にも「三左・三右」の語があって、甘誓の六事之人や左不攻於左云々に合する。とすれば、六卿が春秋以前に

見えぬとはいい難い。(ロ)五行については、鄒衍の終始五德說は原始天命觀念を拂拭した機械的政治觀であるが、甘誓の、天用勦絶其命、今予惟恭行天之罰は古代宗敎的天命觀で、戰國期にも、五德說を採用した秦の統一後にも見出されず、左傳によれば、水火木金土と穀との六府が古代政治上に重要視されているから、夏朝においても長期に亙る實際生活上から五行・六府が重要視されたと見得るので、「五行の官」としてさし支えない。(ハ)三正を、屈氏のように夏・殷・周三正とすれば、三正說は尙書大傳に始まるから漢以後となるが、甘誓の僞造者がかくも歷史常識を缺いでいた筈はなく、儒・墨・莊三學派が承認する筈もないから、六府・三事や立政篇の三事、詩雨無正などによって三事の官と解すべきで、周本紀太誓に三正が見えるから殷に三正の官があり、夏にまで推溯しても誤りない。かくて、徐氏は甘誓の思想內容は、春秋期やそれ以後に發展した政治・道德說には見出されぬ單純素樸さが認められるから、その原始資料は夏典の遺殘であり、これに周代の史官や孔子の門人が整理を加えたものと見る。

以上が屈・徐二氏間における論爭の焦點であるが、その他は本旨の再言もしくは末節に過ぎず、論爭は次第に中心を離れて行った感がある。一一引用しないが、徐氏の分類する尙書第二類の獨立性は、尙書の成立にも連なる重要問題なので、兩者の爭點を明かにした上で私見を加えておく。第二類の特徵として徐氏が擧げるのは、文體が單一事件の完全記錄で獨立性があり、先秦諸子の中から捜出し得るものでないこと、思想的にも湯誓とともに周初に比べて單純であること、の二點にある。これに對する屈氏反論の第一點は、文體からいえば、現存の逸周書五十九篇なども殆んど皆單一事件の單元充足記錄で、やはり先秦諸子から捜出し得るものでないとする。これに答える徐氏は、逸周書の中には後の好事者の增益があるが、その尙書と相類するがために先秦史籍の遺殘となっているに過ぎぬ。同類のもので同類を證して、二者の狀況が同じであれば、文體の面から判斷するのが適切であり、逸周書を戰國時の諸子百家中に入れるべきでない、という。この徐氏の反論は、ただ顧みて他をいう贅言に過ぎず、反論となっていない。逸周書が戰國諸子百家の中に入らぬことなど、屈氏は百も承知であろうし、甘誓の獨立性と逸周書の先秦諸子——屈氏は先秦諸文獻の意であろうが、徐氏の言をとってかくいったに過ぎぬ——からの獨立性とを區別する根據が、徐氏の論からは見出されない。

屈氏反論の第二點は、內容から見て晉の士匄の亳の同盟の載書、衞の蒯聵の戰勝祈禱の如きも、その道德觀念は周初文獻に比して單純であるから、甘誓・湯誓を西周初年以前の作とすることはできぬというのである。これに對する徐氏の答えは「內容から見て」というのは、思想・觀念の發展狀態からいうのであって、道德觀念は漸次に出現するものである。甘誓、天用勦絶其命云々や湯誓、天命殛之などは、天命に據らないで根本を民心にかける孟子の放伐論と同じでない。この意味から、第二類の道德觀念は西周編成の第一類や、原來の面目を保持する第三類に比べて貧弱であるが、これは偶然でない。屈氏が春秋期の道德觀念の發展を全體として捉えず、特例である二例だけで比較するのは、宜しきを得ていないのみならず、士匄の載書の道德觀念は西周期にも可能な豐富な內容である。また、逸周書と第二類との性格は同じでも、文字は前者が難解で內容も豐富である。以上が徐氏反論の概略である。思うに、道德思想が漸次に發展することは徐氏のいう通りであろうが、それは一般的な原則論に止まり、成立の複雜な現存文獻の中から、その發展過程を把握することは困難であろう。詩・書の道德思想が論・孟などの先秦文獻より單純であるといっても、元來が單なる道德論の敍述が目的でない以上、具體的な發展徑路の指摘はさほど容易でない。甘誓、天用勦絶其命を孟子の民心に本づく放伐論より單純とするが、孟子は放伐是認の表面に民心をもち出しているのではなく、天命の內面的根據を說くに過ぎない。それを發展といえばいえるかも知れないが、簡單な誓辭にそれが表れないのは當然でもあろう。況んや、孟子が天命を民心に本づけるのは泰誓に本づく。周初の泰誓と甘誓との間の發展といえなくもないが、かかる民本思想が周初に到って忽然と現われたとも考えられぬ。ともあれ、甘誓の語は傳統的な天命思想であって、詩・書以下に見えるものと何等擇ぶところはなく、これを單純と斷ずる徐氏の見解は先入觀の然らせるところといわざるを得ない。士匄の載書や蒯聵の禱詞を周初文獻より單純と見るか否かについても、客觀的基準があるわけではないから、屈氏の反論に無理があることは否定できないが、徐氏の反批判も客觀性を缺く。

徐氏の第二類設定の構想は一應斬新なようであるが、その根據は必ずしも確實でない。すなわち、第一類、口頭傳承の成文化との區別が頗る明瞭でない。第一類における徐氏の「史官」の整理については、屈氏も「史官」の二字を除けば、ほぼ贊成できるという。これに對して、徐氏は孔子・老子・墨子なども弟子の記錄に成るもので、私人著作の痕跡がない以上、「史官」の整理あるのみとする。この點についても、客觀的證左があるわけではないが、一般文獻の整理という意味から、これを「史官」とすることにさほどの不都合はなさそうである。また、堯典の曆象を古く見る徐氏と、西周以後のものとする屈氏の反論とがあり、禹貢についても見解を異にする。結論的にいうならば、最近の卜辭研究は堯典天象の古さを示唆したが、それかといって、堯典に五教は見えても仁や禮は見えないから、その道德思想を西周末か東周初めと見るのは主觀的見解に過ぎず、堯典を儒家の影響を受けた戰國期の作品とする屈氏を反論する徐氏は、論語に堯舜を讚歎し、また韶を聽くことから見て、儒家思想こそ堯典の影響を受けたのではないかとするが、多分に堯典を古いとする先入觀が感ぜられる。というのも、孔子が堯・舜を讚歎したり、韶を聽いたということと、堯典の成立とは別問題で、堯典に見える儒家的制度や道德思想が論語より古いという確證はないのみか、かなり高度に發展した儒家思想を前提としなければ、少くとも堯典の修身・平天下的思想の可能性はなく、五典・五刑・五教などのように整備された制度や、蠻夷思想・黜陟の觀念などを中核とする賢人政治も考えられないことで、この點は正に屈氏のいう通りである。禹貢については省略するが、またほぼ同樣のことがいえる。

徐氏の第一類書篇が古い要素を包有はしていても、その定着時代が徐氏のいうほど古くないことは以上の通りであるが、更にこの類を、原本文獻資料の整理、今譯に成るとする第二類と比較したばあい、後類が口頭傳說そのものの定着化でない證據は一つもない。つまり、甘誓や湯誓などにおいて、何故に原資料を措定せねばならぬかが判然としない。堯典の「曰若稽古」や、編纂から來る複雜な內容が甘誓などに見られぬというのは形式的な事柄で、「曰若稽古」が原資料の存在を示唆せぬとは限らないし、またもし甘誓などについての徐氏のいう原資料にかかる語があったら、同樣に殘されたであろう。編纂の複雜さというのは篇の分量とも關係することで、甘誓のような短篇にそれが見られぬのは、却って單純口頭傳說の後代的書寫を思わせるものであり、篇の獨立性というのは、寧ろ口頭傳誦の書寫であるがためとも解せられ、原資料存在の必然的理由とはなし難い。この點に關して、逸周書を例にとる屈氏の反論（前引）は適切である。また、甘誓の內容や道德觀念が堯典より單純な周初文獻に比べて、更に單純であるというのも、天命の勦絶による征誅、換言すれば敬天思想に本づくものである以上、單純とか複雜とかの問題ではないから、これが原資料存在の證明とはならぬ。要するに、徐氏の第二類設定の根據は薄弱といわねばならず、第一・二類を同グループとして扱うことに何等の支障も見出し得ない。とすれば、書篇は徐氏の第三類周書グループと口頭傳承が成文化された第一・二類とに二分されるものと見てよいであろう。

以上のほか、五行・六卿・三正に關する徐氏の再反論も前論以上に出るものではないが、五行を專ら鄒衍のそれと見る屈氏の說は、また五行說の發展史に目をつぶるものといわねばならず、この點についての徐氏の反論は適切である。しかし、明鬼下、乃召六人が甘誓に六事之人となっていることから、徐氏が直ちに整理者の今譯とするのは當らぬ。三正についての屈氏の解がまた五行に牽引した一方的なものであることは前に指摘した通りで、これに對する徐氏の反論は、立政などの三事に該當するかは別として、ほぼ適當である。五行・三正に關する屈氏の解が傳統說以上に出ないことには贊成し難いが、秦八年說には徐氏のいうように問題があるとしても、呂氏春秋先己篇に夏后相（實

は伯啓）と有扈との甘澤の戦が見える以上、甘誓の文が直接引用されていなくとも、その頃までに本篇が世に出ていたことは否定できまい。そして、これは下限を示すもので、實際にはもっと早く定着していたものと思われる。

甘誓篇の成立に關する屈萬里と徐復觀との論爭を批判して長くなったが、このほか、(12)馮友蘭は本篇が夏代、具體的には前二一九六の早いものである證據は無く、五行が何を指すかは不明とし（中國哲學史新編第一册）、(13)わが津田左右吉氏も甘誓の五行が洪範のそれを指すのかどうか、三正の意義とともに確知し難いといい（道家の思想とその展開、三六六頁）、また本篇は洪範とともに戰國期の作ともする（「上代支那人の宗教思想」全集二八卷、二四二頁）。これ等の見解は詳細に論じられた結果ではないが、結論としては何れも承認できるものである。また、(14)小林信明氏が甘誓の五行の實質を明かにする何等の手がかりもないとする（中國上代陰陽五行思想の研究、二二四頁）のも、尤もである。

結語

以上を要するに、甘誓篇の五行が鄒衍の終始五德的五行であることを確認できないのみか、洪範の五行とすることも文の前後關係から見て適當でなく、寧ろ三正とともに特定の官職にある者を指す可能性が濃く、これを標準として本篇の年代を決定することは困難であり、六卿を通しての晉國との關聯性にも必然性が乏しい。篇の成立期についての適確な判斷は下し難いが、本篇の如き平順な文章が周誥以前に存在するはずはなく、春秋から戰國期に亙るものと推定されるが、墨子明鬼下篇引禹誓を平易化した確證は得られない。しかし、明鬼下篇引禹誓との關係などを併せ考えると、晩くとも戰國初・中期までには成立していたものと見なければならぬであろうが、その詳細な時期や作者については蓋闕に從うのほかはない。

註

1　舊本、威に作る。王引之（『經義述聞』卷三）に從って、戚（蔑の意）に改める。

2　屈萬里は「洪範」とともに平易とする（「尚書甘誓篇著成的時代」『慶祝朱家驊先生七十歳論文集』、『大陸雜誌』特刊第二輯）が、「洪範」はそんなに容易とはいえないであろう。

3　「先己」篇には舊本、夏后相に作るが、夏后伯啓の誤りである。許維遹『呂氏春秋集釋』、參照。

4・5・6　松本雅明氏『春秋戰國における尚書の展開』四八〇頁以下。

7　禹であるにしろ、啓であるにしろ、「甘誓」は有扈討伐に先立つ誓詞とするのが通説であるが、俞樾（『達齋經説』『春在堂全書』收）は經に大戰于甘といって、將戰于甘といっていないことから、「秦誓」と同樣に敗戰後の作で、敗をいわぬのは史臣が王のために諱んだのである、その理由はほかにもあるが、「湯誓」のように賞をいわないで、予則孥戮汝の罰だけである（用命賞于祖云々は國の常典を示しただけ）という。尤ものようであるが、その常典と孥戮との關係が明かでないから、一應、通説に從っておく。また、『淮南子』「齊俗」訓高誘注に有扈氏は啓の庶兄で、堯・舜は賢者を擧げて位を繼がせたが、禹は子に讓ったので啓を伐ったという。このことについて、洪邁はその本づくところは分らないが必ず根據があろうという（『容齋續筆』卷九）。もし、そうであれば、伐たるべきは禹であるべきで、こうしたことから禹の討伐とされるに到ったのかも知れない。

8　孫詒讓が『呂氏春秋』「先己」「召類」篇に二説あって、禹・啓とも扈を伐ったことがあるため、古書あるいは「甘誓」を以て「禹誓」となすのかも知れぬという（前掲書卷八「明鬼」下）のがそれである。

9　「人間世」篇の成立には問題もあろうが、戰國中・末と見てさし支えないであろうし、「明鬼」下については、渡邊卓氏が秦穆公の壽命を延してやった句芒神の話から推して、秦墨の手に成り、戰國末に出發した「天志」篇の補説と見る（「墨子諸篇の著作年代」下『東洋學報』第四五卷第四號、二七頁）、後に『古代中國思想の研究』收）

10　童書業は「甘誓」を春秋末戰國初めの作とし、『墨子』の「禹誓」は「甘誓」の誤りであろうとする（「五行説起源的討論」『古史辨』第五册下編、六六七頁）が、一説である。

11　趙翼は夏以前に三正ありとし（『陔餘叢考』卷一）、雷學淇は三正を黃帝の紀する斗綱の法とする（『竹書紀年義證』）が、匆論とるに足りぬ。

12　童書業（前掲書、仝頁）も在位の耆老を指すものであろうというが、一説である。

13　『荀子』「非十二子」篇の五行が何であるかは問題であるが、同じ「樂論」篇や『呂氏春秋』「孝行覽」などの五行は「五つの行爲」であり、『淮南子』「兵略」訓の五行も水火木金土とは別の意味である。

14　傅斯年は「甘誓」の文詞が周誥・殷盤に比べると遙かに後人のものであり、その内容も『孟子』『墨子』に比較すると、「征誅」思想から出た文章であるという（『中國古代文學史講義』『全集』第二册、七三頁）。湯が征誅の開祖であることに「甘誓」「湯誓」混同の原因があるのではないか。なお、郭氏説に對しては、張西堂も殷商の故事に關係ありとするは可としても、直ちに商代の誓辭とするのは検討を要すると批判している（前掲書、一八五頁）。

15　徐復觀も引いているが（前掲書、五九九頁）、皮錫瑞の『今文尙書攷證』には「顧命」の大保奭・芮伯・師伯・畢公・衞侯・毛公を以て六卿に充てている。必ずしも皮氏説の通りではなくとも、晉の六卿と見る必然性も認められぬ。

16　「晉語」八に、鯀が黃熊に化して夏の郊祭の配神となったことが見えるが、これは鄭の子產の語に過ぎぬ。

17　論爭は(1)屈氏「尙書中不可盡信的材料」（『新時代』一卷三期）、これに對する、(2)徐氏の反論「陰陽五行及其有關文獻的研究」（後に『中國人性論史』に編入）、これに對する、(3)屈氏の答「對於與五行有關的文獻之解釋問題」（『新時代』二卷二期）、これに對する、(4)徐氏の再反論「由尙書甘誓・洪範諸篇的考證、看有關治學的方法和態度問題――敬答屈萬里先生」（『民主評論』一三卷一一・一二期、後に『中國人性論史』附錄三）とより成る。(1)(3)は未見であるが、その後に出た(5)屈氏「尙書甘誓篇著成的時代」（『慶祝朱家驊先生七十歳論文集』『大陸雜誌』特刊第二輯）と、徐氏の引用とによって知り得る。

あとがき

序に述べたように、本書は既發表論文に若干の補記を加えたものの集錄であるが、題目を手直ししたものもあるので、發表題名・收載誌・年月を目次の順に記しておく。

「古代中國思想における宗教の性格」　『中國哲學史の展望と摸索』（木村英一博士頌壽記念論集）　昭和五一年三月
「釋帝・天――支那上代に於る祖神崇拜と自然神崇拜――」　廣島大學文學部紀要三號　二七年一二月
「續釋帝・天――殷末周初の宗教制度――」　哲學三輯　仝年仝月
「周初の天に對する不信觀について――その宗教思想史的意義――」　日本中國學會報一九集　四二年一一月
「古代支那の地母神に關する一考察」　宗教研究一六八號　三六年六月
「社の變遷――句龍傳說批判――」　哲學一三輯　仝年一〇月
「四方百物考」　大東文化大學漢學會誌三號　三五年六月
「四望・山川考」　高田眞治博士古稀記念論集　三八年一二月
「鬼字考――支那に於ける祖神崇拜の原初形態――」　廣島大學文學部紀要一〇號　三一年八月
「魂魄考――その起源と發展――」　東方宗教三號　二八年七月
「古代支那に於る靈鬼觀念の成立――卜辭宗教論考の一――」　宗教研究一五二號　三二年九月
「古代中國に於ける靈鬼觀念の展開――文字學的考察を主として――」　中央研究院民族學研究所集刊（臺灣）三〇期　民國六一年六月

「龍神考――祖神の動物轉格の一例――」　東方學六輯　二八年七月
「屋漏・中霤同源考――詩・禮所見の前宗廟形態――」　日本中國學會報六　二九年一〇月
「釋廟」　甲骨學三號　仝年仝月
「廟制考――制限廟數の問題――」　日本中國學會報一一集　三四年一〇月
「廟制續考――祧の本質と文・武二祧說――」　廣島大學文學部紀要一六號　仝年九月
「『祭』の意義――古代中國の積極的儀禮――」　伊藤眞城・田中順照兩教授頌德記念佛教學論文集　五四年一一月
「禮文獻に見える祭祀の等級性」　廣島大學文學部紀要一五號　三四年三月
「古代中國に於る至上神儀禮の成立――宗教史的考察――」　日本中國學會報一六集　三九年一二月
「文獻所見の祀天儀禮序說――禘祭の經說史的考察――」　中國學誌二本　一九六五年八月
「文獻所見の祀天儀禮序說（續）――郊祭の經說史的考察――」　廣島大學文學部紀要二五卷一號　四〇年一二月
「燔柴考」　森三樹三郎博士頌壽記念東洋學論集　五四年一二月
「卜辭賓祭考」　甲骨學一二號　五五年八月
「『配天』考」　福井博士頌壽記念東洋文化論集　四四年一二月
「高禖信仰の成立――古代中國の原始母神――」　廣島大學文學部紀要二四卷一號　四〇年三月
「立尸考――その宗教的意義と原初形態――」　廣島大學文學部紀要五號　二九年三月
「肆獻祼・饋食考――周禮大宗伯所見の祖神儀禮――」　廣島大學文學部紀要六號　仝年一二月
「釋死」　日本中國學會報二　二六年三月
「古代中國に於る土地神の祭祀――序說――」　東方宗教二一號　三八年七月

「血祭・貍沈・疈辜考――周禮大宗伯所見の地神儀禮――」　哲學五輯　三〇年三月
「蜡・臘考――古代中國の農耕祭祀――」　東方宗教一五號　三四年一〇月
「俳優起源考――上代支那に於る假面舞踏と祖神崇拜――」　支那學研究一三號　三〇年九月
「五祀考」　東方宗教一七號　三六年八月
「支那に於ける竈祭の起源」　宗教研究一三四號　二八年六月
「告祭序說――古代支那に於る祈禱儀禮――」　福井博士頌壽記念東洋思想論集　三五年一一月
「告祭考」（上）――周禮大宗伯を中心とする古代中國の祈禱儀禮――」　廣島大學文學部紀要二一號　三七年二月
「告祭考」（中）――周禮大宗伯を中心とする古代中國の祈禱儀禮――」　廣島大學文學部紀要二二卷一號　三八年二月
「告祭考」（下）――周禮大宗伯を中心とする古代中國の祈禱儀禮――」　廣島大學文學部紀要二三卷一號　三九年八月
「中國固有の宗教と陰陽思想――神觀念の變遷――」　宗教研究一八二號　四〇年三月
「春秋合理主義の再檢討――無神論への疑問――」　廣島大學文學部紀要二七卷一號　四二年一二月
「天道と天命（上）――中國に於る理神論の發生――」　廣島大學文學部紀要二八卷一號　四三年一二月
「天道と天命（下）――春秋傳に見える天の理法性――」　廣島大學文學部紀要二九卷一號　四五年三月
「五行說序說――五材から五行へ――」　廣島大學文學部紀要二六卷一號　四一年一二月
「尙書甘誓篇をめぐる諸問題」　鳥居久靖先生華甲記念論集『中國の言語と文字』　四七年一二月

　このほか、宗教史關係で、日本宗教學會の學術大會で發表したものは『宗教研究』一三一號以下の大會紀要に收められているが、大部分は右の各論文中に包攝しており、また二回にわたって日本人類學會・日本民族學協會連合大會で發表したものは、その『紀事』に收められている。宗教史に關聯する甲骨文字の解讀は『甲骨學』に發表したものを

含めて『殷虛書契後編釋文稿』（三五年一二月、謄寫印刷）として、『儀禮』については譯註書Ⅰ―Ⅴ（東海大學古典叢書、四八年三月――五二年三月）を、『尙書』についても譯註書（全譯漢文大系一一、五一年四月）を刊行した。なお、これ以外に本書の註にも引用しているように『卜辭祭祀の研究』など、未刊のものが若干ある。

　四八年、廣島大學を停年退官した際、私は三つの仕事を計畫した。一つはそれまで若い諸君と會讀を續けて來た『儀禮』譯註の完成、二つは既發表文の集成、三つは『殷虛書契後編釋文稿』の增訂と活字化であった。『儀禮』が不完全ながらも一應終了したあと、ひき續いて論文を集錄、體系化して科學研究費の刊行助成を文部省に申請するつもりでいたところ、偶〻命ぜられて、私自身が五十三・四年度刊行助成の審査に當ることとなったため、五五年度に延期せざるを得なかった。當初の豫定から二年遲れたわけであるが、ともあれ、二つ目の仕事を終えたことになる。

　しかし、校正を終えた今、讀みかえしてつくづく思うことは、昔し書いた論文は、主旨において大きな誤りを冒しているとは考えないが、論の立て方、進め方に配慮が足りないということである。文字の考證についていうなら、序にも書いたように、文字考古學の立場から字形を中心としてその原初義を發掘することは、それなりに意義を有するのであるが、個々についての論證は試みたつもりでも全體として見るとき、やはり古紐・古韻、特に後者の取扱いが反省される。明かにゆき過ぎと考え直して書き改めた「釋帝・天」の終りの一節（文中に出典を示しているのは、そのためである）のほかにも、そうした個所が見出される。それ等の部分を全部削除すべきかも知れないが、更に考えてみると、字形の追求にも限界がある以上、一つの假說への過程として字音の知見を借用することも、またやむを得ないのではないか。そんなわけで、既に公表した責任を負う意味から、學界の嚴しい批判を覺悟の上で、補記をつけ加えたほかは、漢字や假名遣いだけを統一して一應原文のままに收載することにした。文字學のうち古紐・古韻に關する分野は清朝以來試みられてはいるが、これといった定論を見るに到っておらず、字形學に比べて遲れている。至難の

領域ではあるが、わが國でももっと進められるべきものと考え、今後に期待したい。

　甲骨文・金文、その他併せて千數百種にのぼる作字、夥しい漢文原典の引用などのため、校正が意外に手間どり、出版會擔當の三浦義博君には犧牲的勞苦を強いる結果となった。また、序に書いた濱口・鷲野二君の後をうけて、その後輩の吉田篤志・佐藤隆則の二君をも煩わした。記して感謝の意を表する。ただ、刊行期限にせき立てられていそいだため、まだ誤植も多いことが案ぜられる。機會を得て訂正したい。私には三つ目の仕事が迫っている。

追記　卜辭の僞刻、金文の僞銘・僞器については、以前からいわれて來たことではあるが、最近わが松丸道雄教授などによって精緻な研究が進められている。本書に引用したものについては、發表後に削除したものも一、二あるが、今後の研究によって更に檢討さるべきものがあるであろうことを附言しておく。

増補（追記・補記・續補）

追記

四六頁　王輝は甲骨文の「帝（禘）」の十六字形を四種に分類し、結局、一種の柴祭―燔柴―火祭で、上畫の一を天空とする（「殷人火祭説」『古文字研究論文集』四川大學學報叢刊第十輯八二年、二六九頁以下）。本文に引く奠祭説と同軌であるが、字形そのものに火祭を認めるのは無理であろう。

六三頁

1　卜辭の帝については、胡厚宣に辭例を博捜した詳論があり、太乙・太甲・祖乙の如き主要な先王にも帝と稱したため、天上の帝は上帝として人間の王帝と區別し、禱告・祈求は先祖を通して上帝に請い、直接上帝に向って祈求することはなかったとする（「殷卜辭中的上帝和王帝」㊤㊦『歷史研究』五九年九・一〇期）。適論である。

2　王宇信・張永山・楊升南は、婦好が死後に上帝や祖先の冥婦となる例として、己卯卜方貞、隹帝取婦好（集合）を擧げる（「試論殷虛五號墓的婦好」『考古學報』七七年二期、一九頁）。同時に唐（大乙）が婦好を娶る例を擧げるが、同一人物が上帝と大乙との婦となるのは如何なる意味か、取が果して娶の意味か、檢討を要する。

三三八頁　輝縣固圍村の戰國墓からは、石基・石礎・瓦など廟を思わせるものが出土している（中國科學院考古研究所『輝縣發掘報告』五六年、一〇八頁、北京大學歷史系考古敎研室商周組『商周考古』七九年、七三頁）が、商代以前の墓上建築はまだ出土していない。廟・墓一源を思わせるものがあるが、今後の發掘に挨つのほかはない。

四二二頁　卜辭の𠦪（四一五頁）について、裘錫圭は說文に多足蟲とする蟊蛷として、求索の義はその假借義とする（「釋求」『古文字研究』第十五輯八六年、一九六頁）。確かに裘氏の擧げる多くの辭例において、求とすれば合理的に解讀できるが、求索の義が何故に後代文字の蛷に假借せねばならぬのか、問題であろう。裘氏に從うとしても、祭・

殺同源の本論旨には影響ない。

五五一頁

1　王樹明は大汶口陶尊文字の炟・炅を大宗伯の燔柴に關聯づけ、當時の祭文の摸寫と見る（四七四頁補記引論文、仝書八七頁）が、單なる想像説に過ぎない。

2　丁山は詩・書の禋祀は「殷祀」の音近の譌、殷祀は卜辭の「衣」でもと先王の祭祀、曾子問、君之喪服除而后殷祭、禮也が禋祀の古制、周禮になって禋祀上帝に誤ったと見る（『中國古代宗教與神話考』六一年、四九五頁）。衣—殷の互通は通説であるが、殷—禋のそれは問題であろう。

3　丁山は實柴は故書の賓祭が正しく、段玉裁の周禮漢讀考が俗本によって賓祭を誤りとするのを斥け、卜辭、王室盌（前六・四二・三、後下五・二）の盌は柴、賓・柴の二祭で、周語中、禘祭之事、則有全烝が柴の本義とする（仝上書四九六頁）。その根據は盂鼎の、有柴烝祀にあるが、「柴」「盌」の字釋については學者間に問題があるのみならず、實柴を賓祭とする故書説が正しいとしても、賓が單獨祭祀となる例は卜辭・金文・文獻に見えない。丁氏説は全面的に從い難い。

4　槱燎について、丁山は故書の柳燎を正確とし、卯を劉の假借とする王國維説を進めて、甲骨文の卯が劉の本字で椎牛（史記張釋之傳）—擊殺の意、柳は卯牛の、燎は宰豕の、各省文、實柴は全烝、槱祭は椎牛、燎祭は燔柴で、この三祭は殷代では嚴格に區別されていたが、周官に到って誤って皆天神祭祀の名となったと見る（仝上書四九九—五〇一頁）。字釋の上に問題は殘るが、周禮の天神祭祀が槱燎の原義でないのは認められる。

七一二頁

本文引用の召誥、用牲於郊、牛二の解釋については、四五三頁引陳夢家の解を定説と見る。

七三三頁

1　血祭について、丁山は甲骨文「土」の點畫は牲血としても、春秋經・傳や論語（雍也）、卜辭の河妾などから、社稷・山川の祭祀に人牲が用いられているから、血祭は牲血に限らず人血も用いられたとする（仝上書五〇一—五〇三頁）。黄展岳も丁山説に從って、周代では一般に牲血を指すが、それ以前の龍山期や殷代に見える多くの人牲・人殉の事實から、人血から牲血に變ったものと見る（「中國古代的人牲人殉問題」『考古』八七年二期、一五九頁以下）。しかし、人牲・人殉は血祭とは區別さるべき宗教現象である。

2　貍沈の對象について、丁山は山川の祭祀は瘞のみで沈牲はないとする。すなわち、覲禮以下の文獻に徴すれば祭山と祭川とには區別があり、山海經五藏山經によっても、牲・玉が祭山の主體であり、卜辭では瘞が河・門・廟などにも用いられて山川・社稷に限らず、本文七一六—七一七頁に引用した甲骨文の二形を武乙以前と文丁以後との時代の差異に歸し瘞とした上で、殷代社稷・山川の祭典には牛・宰の瘞あるのみで沈浮はなく、覲禮の祭川沈は河伯娶婦の故事によるが、女子を沈めるのは犧牲ではない、周・秦代でも山川・社稷は犧牲の瘞埋が主で沈玉はあっても沈牛・牲はないとする（仝上書五〇三—五〇七頁）。甲骨文の二形は字形上だけでなく、用牲の上にも區別がある以上、同字とすることには問題があり、覲禮の沈も河伯娶婦とは別事である。丁山説には從い難い。

3　疈辜について、丁山は卜辭の、葡二牛（前五・九・八）を疈とする郭沫若説を不易とし、牛の胸・腹を剖いて內臟を取り四方神を祭るもので、月令の先脾（春）などはその變化、辜は腹を剖いて風中に張る磔が風に吹かれて乾枯したもの、二字は古今の異語とし、一般には羌・羗に比定される𠂈・𡰥などを辜に充て、社に犬を磔けて風を止める習俗の辭例として、既妁、癸于土辛（續一・一・五）を擧げる（仝上書五〇七—五一〇頁、既の下に「出」字あり）。郭氏説は假借による解字で疑問があり、羌を辜とするは全くの臆論に過ぎぬ。

九二七頁　九〇二頁の墨子の諸思想が絶對者の信仰を基底としているというのは、一般論としてはそうであるが、再考の末、天鬼や上帝鬼神が初期墨家に見えず、末期に到って現れることから、墨家宗教化に傾斜し、尚同・天志・明鬼などの諸篇に見えるそれ等は一つの要請として現れるに過ぎぬとの結論に達した。茲に前説を訂正する。拙稿「墨家思想の宗教化と挫折」（山田琢氏『墨子』下、新釋漢文大系月報）、參照。

九六四頁　丁山は季梁の、夫民神之主也の封建領主への戒告から晏嬰の無神論的思想へ、さらに荀子の祭祀文飾論へと展開したものと見る（仝上書五四一—五四三頁）が、本文の趣旨から見れば皮相的見解に過ぎぬ。

補記

一三七頁　丁山は禮記月令の、季秋之月、命主祠祭禽于四方、孟冬之月、天子乃祈來年于天宗、大割祠于公社及門閭、臘先祖五祀、勞農以休息之によって四方と百物とを別事とし、四方神と四方風神とは殷代の祭典に見えるが、鄭注の四方は東風の劦などの風神で必ずしも東方の析などの四方天神ではなく、百物は百神、祭法の、有天下者祭天神で、必ずしも八蜡に限らぬとする（仝上書五〇七—五一〇頁）。丁山の見解は卜辭に拘泥し過ぎており、四方がその傳統を承けるとしても、鄭注の場合はやはり「四方の百神」と解すべきである。

一五四頁　丁山は春秋經の三望（一三九頁引）を、朕段の、三凡三方を沿用するもの、周禮の四望は三方または三望の傳聞の誤りで根據なきものと見る（仝上書一五三頁以下）が、朕段の三方が三望であるかはなお檢討を要するし、これに本づいて周禮の四望を誤りとするのは短絡に過ぎよう。

一九八頁

1　胡厚宣は卜辭の㒳を蒙と釋し、方相氏の蒙る衣裳と顔面具とであるとする（「甲骨文㒳字説」『甲骨探史錄』八二年、三六頁以下）。興味深い見解である。

2　周世榮は甲骨文「夔」一足説を側視の形象として斥け、正視すれば天・大・立と同樣、二足とする（「淺談古文字與商周圖形定名」『古文字論集』㈠考古與文物叢刊第二號八三年、二二頁）が、何故側視形をとるか、說明されていない。

3　裘錫圭は逸周書世俘解、武王乃廢、云々の一段を、伐頭して鼎に盛り獻祭するものと解する（「釋『勿』『發』」『中國語文研究』第二期　八一年、四三頁以下）。頭蓋崇拜の一證である。

4　本文の頭蓋崇拜を考古學的に實證する西安半坡など新石器期の頭蓋崇拜については、別稿「中國における頭蓋崇拜の系譜」『宗教研究』第二六四號八五年、參照。

二九八頁　解放後、龍の起源に論及するものに、(1)李埏「龍崇拜的起源」『學術研究』六三年八期（范毓周「關于殷墟一九七三年出土石磬的紋飾」『文物』八二年七期、七六頁引）、龍を蛇の神化と見る。(2)尤仁德「商代玉彫龍紋的造型與紋飾研究」『文物』八一年八期、五六頁以下。鰐・蛇・蜥蜴など爬蟲類原始崇拜の引申と見る。(3)楊鍾健『演化的實證與過程』「龍」五七年、三一—四一頁（『考古學報』八二年三期、二五九頁註3引）。章鴻釗の説（「三靈解」）に反對して、龍・凰・麒麟は皆西方から來たもの、甲骨文の「龍」字は鰐の形象として、當時の人々が見た蛇や鰐などの爬蟲類であろうとする。(4)所謂る夏墟に屬する山西襄汾縣陶寺大型墓出土の陶盤に見える彩繪蟠龍紋（4290±130）を、發掘簡報は中原地區における龍の圖象中で最も早いものとする。（中國社會科學院考古研究所山西工作隊・臨汾地區文化局「一九七八—一九八〇年山西襄汾陶寺墓地發掘簡報」『考古』八三年一期、四二頁）。何建安も同樣、龍を商文化とは異る夏文化の崇拜對象とする（「从王灣類型、二里頭文化與陶寺類型的關係試論夏文化」『考古與文物』八六年六期、七七頁）が、陶寺文化は(7)の紅山文化の玉龍よりは新しい。(5)周世榮「淺談古文字與商周圖形定名」『古文字論集』㈠考古與文物叢刊第二號八三年、二三頁。馬王堆出土帛書周易や導引圖に龍を龔に作ることから、虫蛇の類に屬するものと見る。(6)邢捷・張秉午「古文物紋飾中龍的演變與斷代初探」『考古』八四年一期、七五頁以下。龍は蛇トテムから變遷し

たもので、夏代以前から龍紋が見えるとし（孫華「關于二里頭文化」『考古』八〇年六期、五二四頁に二里頭四期の淺盆形陶鼎紋飾に夔龍紋が見えるによる）、商・周から漢・宋代に至るまでの龍の頭・角・髮などの各部分の變遷を考證する。前引、李埏の論考のほか、曾文經「談動物崇拜」『新建設』六四年七月、劉城淮「略談龍的始作者和模特兒」『學術研究』（雲南）六四年三期を引用するが、曾・劉氏論考は未見。(7)紅山文化の玉龍については、別稿「中國史前祭祀遺址初探」で觸れているが、『文物』八四年六期に、翁牛特旗文化館「內蒙古翁牛特旗三星他拉村發現玉龍」、孫守道「三星他拉紅山文化玉龍考」、孫守道・郭大順「論遼河流域的原始文明與龍的起源」の三論がある。孫・郭氏は龍の起源を猪首と見る。首部の形象や口を閉じて吻が長く、鼻端の前突など、玉龍の形態上の類似がその理由であるが、單なる形態だけからの斷定には問題があろう。

三二七頁

1　丁山は詩の公劉の劉は留―霤で公劉とは中霤の別名、緜の、乃召司空の一章は公劉のことを述べたもので、公劉の時に始めて爨火の中霤ができたという（仝上書五五六頁）。劉の解字は可としても、他はゆき過ぎであろう。

2　拙論と同じく廟の起源を家と見る者に、羅琨・張永山（「家字溯源」『考古與文物』八七年一期、七五頁）がある。ただ、論證の過程は異る。

四七四頁

1　「炅」（唐蘭）や「旦」（于省吾）と釋される、有名な大汶口の陶文を、邵望平は堯典の、寅賓出日に關係づけて祭天とし（「關于夏文化及其來源的初步探索」『文物』七八年九期、七六頁）、王樹明も邵氏に從って、山海經や堯典の暘谷などにより、夏代以前の祭天は太陽を祀ったものとする（「論陶尊文字『炟』與『炅』」『古文字學論集』(一)考古與文物叢刊第二號八三年、八六頁）が、日神崇拜と假定しても、天神崇拜とは區別さるべきである。

2　卜辭、下乙賓于帝、咸不賓于帝（乙七一九七（丙三九））などの賓帝については問題がある。(1)島邦男氏は配祀とし（『殷墟卜辭研究』五八年、二〇一頁）、(2)張秉權も帝の祭祀で、祖先が帝の賓となって祭を享ける、すなわち祖先を祭ると同時に上帝を祭ると見る（「殷代的祭祀與巫術」『中央研究院歷史語言研究所集刊』第四十九本第三分七八年、四四七―四四八頁）。これらに對して、(3)陳夢家は賓客の賓で、孟子の、舜尚見帝、迭爲賓主（萬章下）の意味、古代人の一種の信仰であり、これが發展して周人の配天となったとする（「商王名號考」『燕京學報』第二十七期四〇年、一四二頁、『殷虛卜辭綜述』五六年、五七三頁）。(4)胡厚宣も陳氏とほぼ同様、楚辭天問・山海經大荒西經・逸周書太子晉解などの賓帝で配帝・配天の意とする（「殷代之天神崇拜」『甲骨學商史論叢』初集第二冊四四年、九頁。「殷卜辭中的上帝和王帝」(下)『歷史研究』五九年一〇期、八九頁）。卜辭には祖神の五種祀典の并祀の例はあっても、配祀と斷定可能な辭例は見えず、張氏の祖先・上帝同時祭祀説は「賓于帝」からは出てこない、甚だ無理な解釋である。賓帝に用牲の辭例が見えないことから見ても、祭祀とするのは正確でない。賓が儐であるとしても直ちに祭祀とならぬことは、祭祀卜辭「王賓某祭名」形式からも明かである。陳・胡氏の説が正確である。島氏は陳氏説を是とするが、陳氏は配祀とは見ていない。

3　小屯南地甲骨に帝・天の祭祀らしい辭例が二例見える。その一つは丁丑卜、……其又于……帝……（一二四七）で、姚孝遂は帝に對する祭禱の占卜と見る（『小屯南地甲骨考釋』八五年、七六頁）が、上の第二辭に帝丁と思われる語が存する（『釋文』九三二頁に⧄〓□帝、勹□と釋するのは誤讀であろう）ことから推して帝丁に對する又祭ではないか。その二つは午組卜辭の、叀旬〓牛于天（二三四一）である。『釋文』に「天は祭祀の對象、午組特有で武丁期賓組・𠂤組・子組には見えず、〓は人名でその災難祓除のため牛を用いて天を祭るとする」という（九九二頁）。周知のように、卜辭の天は大と同字に用いられる。この天が天神であれば、最初の祭天辭例となろうが、高祖の高に地名、または「高祖」の省略などの用例が見える（姚孝遂仝上書、九頁）ように、天―大も地名・人名または大乙・大示などの省略とも考え

られる。至上神に對する祓除であれば、何故上帝（帝）としないか、疑問である。よって、至高者の天と斷定するためにはなお他の辭例が必要である。

4　卜辭に、⧄卜貞、⧄茲陟帝⧄（甲三九三六）の例が見える。陳夢家はほかに侯一〇・一一の辭例を擧げて陟を祭名とし、陟告于且乙（藏一三九一　武丁期）陟于大乙且乙（明續五三七　武・文）などの例を示す（『綜述』五七九―五八〇頁）。しかし、陳氏の擧例の如く「帝降」の辭例もあるから帝の陟降の意味で、陟告は「陟りて告げる」「陟于大乙且乙」は告の省略と見るべきであろう。屈萬里が陳氏説に對して「考を挨つ」と態度を保留している（『甲編考釋』四九七頁）のは愼重である。

5　胡厚宣は、帝宗正、王受又（續存上二三九五　乙・辛）の「帝宗」を、月令の、天子乃祈求來年于天宗の「天宗」で天帝の神、「正」は祭名とする（「殷卜辭中的上帝和王帝」(上)『歷史研究』五九年九期、四七頁）。陳夢家は〔文武〕帝宗の省略とし（『綜述』四二二頁）、常玉芝も同様である（「説文武帝」『古文字研究』第四輯八〇年、二〇六頁）。「正」には祭名の辭例は頻見するが、「帝宗」の用例は見えないから、省略説が適當であろう。帝祭とすれば、胡氏の帝無祭説とも矛盾する。

6　周原甲骨H11：82に、…文武」…王其卲(昭)帝(禘)」…天…〓(冊或典)冊(告)」周方白(伯)、叀…(以下略)の辭が見える。王宇信は帝は禘で祭名、「禘天」は卽ち祭天、「文王が前に殷文武帝宗に往き、禘禮を用いて殷の先王を祭る、禘は合祭である」という（『西周甲骨探論』八四年、九四―九五頁）。陳全方も祭天とする（「陝西岐山鳳雛村西周甲骨概論」『古文字研究論文集』四川大學學報叢刊第十輯八二年、五一六頁）が、本辭の場合、帝(禘)と天とは別行、「天」の上に缺字があって連續しない。したがって天の祭祀ではなく、殷の先王の禘祭と見るべきであろう。また、H11：96に川(河)告于天、甶亡咎、H11：132に、丁卯、王才(在)⧄」三牢の辭が見える。陝西周原考古隊・周原岐山文管所「岐山鳳雛村兩次發現周初甲骨文」『考古與文物』八二年三期、一八頁にはこの兩片を合して、丁卯、王才⧄、告于天、三牢とし、王が某地に在って天神に祝告し牲三牢を用いるとする。陳全方も天は昊天、告は祭名と見

る（仝上論文、仝上書三二四頁）。王宇信は兩論文を引用するに止まる（仝上書一〇二頁）。しかし、原模本では兩片の綴合は認められないだけでなく、三牢は別に横書しているから、王才⧄、告于天と一辭であるか疑問である。そこで、三牢を告祭の用牲とするのは問題で、告は單に咎の有無を天に告問するものと見るのが無難であろう。

7　邲其卣器・銘の眞僞については、本文に張政烺の僞銘説を引いたが、なお問題が多い。(1)高去尋は張氏に從っている（「殷虛出土的牛距骨刻辭」『中國考古學報』第四冊四九年、一七九頁）。(2)李學勤は當初僞器とし（「評陳夢家殷虛卜辭綜述」『考古學報』五七年三期、一二七頁）、後に眞器と改め（『殷代地理簡論』五九年、三一頁）、さらに帝辛時の標準器で、商・周の際の文化・制度の變遷が判ると評價する（「邲其三卣與有關問題」『全國商史學術討論會論文集』八五年、四五三頁以下）。(3)李棪は從來の眞僞に關する二十三論を列擧して詳核した結果として僞作説を斥け、三器・銘を眞と斷定する（「晚殷邲其卣三器考釋」『壽羅香林教授論文集』七〇年、六六頁以下）。(4)王文昶も僞銘説を斥けて器・銘を眞とする（「銅卣辨僞」『故宮博物院院刊』八三年二期、五二頁）。以上が寡見の及ぶ諸説であるが、八三年九月、第三十一回國際アジア・北アフリカ人文科學會議（東京）において、張政烺氏の意向を正したところ、依然として僞銘説を堅持していた。前掲の眞銘説に對する張氏の反論を見ないので詳細を知り得ないが、少くとも疑惑の存する以上、暫く斷定を保留しておくほかはない。

8　天亡𣪘について、(1)于省吾は武王が上帝と文王とを祀るものと見る（「關于天亡𣪘銘文的幾點論證」『考古』六〇年八期、三四頁）が、本文の所見を改める必要を見ない。(2)劉曉東は銘文中の天室を逸周書度邑解の定(天)保衣天室とし、下の克乞殷王祀から推して殷の天室で、殷人が祖先と上帝とを祭る場所と解する（「天亡𣪘與武王東土度邑」『考古與文物』八七年一期、九三頁）が、殷人上帝祭祀の確證を示していない。

9　本文四五五頁引の逸周書世俘解について、顧頡剛は古文尚書に亡んで逸周書に殘存したものとし、上帝は主宰、

天宗は泛稱とする（「逸周書・世俘篇校注、寫定與評論」『文史』第二輯、六三年、一・九頁）が、詩・書には見えない重言で、武王時のものとも考えられない。

10　史記周本紀、九年武王上祭于畢の上祭を、楊寬は天神の祭祀とし（「先秦墓上建築和陵寢制度」『文物』八二年一期、三二頁）、古本竹書紀年、紂六紀の、周文王初禴于畢の禴を指すもの、廟祭でなく天神の祭祀と見る（仝上論文、仝上誌三六―三七頁）が、上祭についての馬融・司馬貞の傳統解釋と相違するだけでなく、卜辭の禴は天の祭祀に用いられていないので、全面的に従い難い。

五八四頁

1　辭例補遺　(A)(イ)土―癸卯卜、旬帚、其燎于土牢（京大二二五九）IV　□辰卜、燎土三宰、四方宰（京大二九七八）I（族王）　壬午卜、燎土（京大三二二一）I（族王）　癸卯貞、甲辰燎于土大牢（屯南七二六）IV　戊申卜、又燎于土（屯南二二四七）IV　甲子卜、□乙起燎土（屯南二二八七）IV　辛巳貞、雨不既、其燎于亳土（屯南六六五・一一〇五）IV　(ロ)河―己亥卜、田𢦏、燎土犬、兇犬、河犬、岳〔犬〕（粹三二）I　河燎二牛、河燎三牛、河燎叀羊二。河燎叀羊三。河燎五牛（粹九三）IV　甲辰卜內、燎于河、一羊一牡、卯一〔牛〕（粹四四）I　乙丑卜貞、燎于河、勿燎于河（丙六二四）I　己亥卜宰貞、王至于今水、燎于河三小宰、沈三牛（京大一）I　□□卜河燎、其沈⧄（京大一七七八）III―IV　⧄酌河燎⧄（京大二二六二）IV　癸亥卜、燎于河十宰（京大二二九三）IV　□□卜、燎河九⧄三犬⧄（京大二九八五）I（族王）　壬戌卜、燎于河三宰、沈三牛、宜⧄（屯南七五二）IV　辛巳卜貞、王方河燎（屯南一一一六）IV　癸丑卜、燎于河⧄牛、宜五牛（屯南一一一九）IV　甲戌卜、燎于河宰、沈三宰（屯南一一二〇）IV　燎河（屯南三八四一）III　河燎五。河燎十。河燎十又五。⧄子貞、岳燎眔河⧄（屯南四三九七）IV　燎〔于〕洹（前六・六〇・三）I　辛丑卜、燎湡三宰（佚二三四）I　燎湡三牛（甲二七九）I　燎于湡（乙二〇〇十四三七）I　燎于㞢水叀犬（乙一五七七）I　賈平は河を①地名②水名③先公として③の用例が最も多いとする（「讀『殷虛文字甲編考釋』」『古文字研究』第三輯二一〇頁）(ハ)岳―燎岳（續一・四九・四戩二・八通三三二）I　甲辰卜、乙巳其燎于岳大牢小雨（粹六二）IV　叀己、燎豕于岳、雨（粹三五）I　岳燎叀舊冊三牢、王受又（寧一・三四）III　岳燎夋（後）酌。□子貞、岳燎眔河／（屯南四三九七）IV　(ニ)

1064

方神―貞、燎于東（丙三三二二反）I　甲申卜方貞、燎于東三豕三羊因犬、卯黄牛（續一・一・五）I　燎于東一牛（屯南三八四一）III　(ホ)云―⧄燎云、不雨（京大三〇八〇）I（族王）　燎于云、雨（屯南七七〇）III―IV　癸酉卜、又燎于六云五豕、卯五羊（屯南一〇六二）IV　(B)(イ)夒―庚戌卜、燎于夒三小宰（屯南二八四）III―IV　叀夒燎先酌（屯南四三二四）IV　乙亥卜、高且夒燎廿牛（屯南四五二八）辛酉卜方貞、燎于䰠白牛、二月（京大一）I　䰠燎三牢。䰠燎一牢（京大二二五八）IV　⧄䰠燎⧄（屯南三四六）IV　(ロ)王亥―貞、燎于王亥。貞燎九牛（續一・二・一北大一・三三四重出）I　丙戌卜殻貞、燎王亥令。貞、勿令燎十牛（丙一〇〇）I　貞、燎于王亥十牛（丙一二二（乙六七三八同版））I　⧄燎于王亥十牛（京大七）I　燎于王亥四宰（京大七一三）I　亥其燎⧄亡⧄（京大一八二五）III―IV（本文引、前一・四九・七の例より推して亥は王亥と考えられる）(ハ)兇―己亥卜、田𢦏、燎土犬、兇犬、河犬、岳〔犬〕（粹三二）I　丁巳貞、庚申燎于兇二小宰、宜大牢（粹八六）IV　己未貞、燎于兇十豕（粹九六）IV　乙巳卜、燎五豕一羊于兇、雨（京大二二九九）IV　辛巳貞、雨不既、其燎于兇（屯南六六五）IV（燎于亳土と連卜）丁卯貞、于庚午酌燎于兇。己巳貞、庚午酌燎于兇（屯南一〇六二）IV　辛巳貞、雨不既、其燎于兇、不用（屯南一〇五一）IV　庚辰卜、其燎于兇宰、辛巳酌（屯南三五七一）IV　(ヘ)蚰―癸……燎……蚰（京津六二三）I　(ト)その他の先公　𢏚―庚申□、𢏚燎（屯南七五〇）IV　(チ)上甲―燎上甲十牛（粹九三）I　癸巳卜、燎上甲九牛、卯三豕、十㽞（庫一二七）III―IV　辛巳卜王、上甲燎十（乙八六八三）I　癸亥卜殻貞、燎上甲三牛㞢伐〔十〕、卯十豕、七月（丙六三一）I　王占曰、其燎上甲（丙六三二）I　戊辰貞、桒禾自上甲其燎（京大二三六三）IV　王上甲燎（屯南一〇〇〇）IV　辛巳卜、上甲燎、大乙・大丁・大甲・父□（屯南一〇四二）III　(ヌ)大乙―貞、今燎百牛于唐㞢古（乙三三三六）I　（補）大甲―燎于大甲三豕三⧄（丙四二四）I　（補）祖辛―貞、且辛燎卢王豕（丙五二三）I　（補）南庚―己丑卜、帚石燎爵于南庚（屯南二一一八）I　（補）小乙―燎父乙三豕㞢十伐、卯十牛（丙四〇）I　(ヨ)庚丁―丙寅貞、丁卯酌燎于父丁四宰、卯⧄（屯南九三五）IV　(タ)丁―甲寅卜、又燎于丁（京大二二八六）IV　（補）先妣―高妣燎叀羊、又大雨（續四・一六・三）III　(C)勿于九火燎（丙一八五）I　丁酉卜古貞、〔今〕日燎下⧄（丙四四九）I　貞燎于斷三示用（丙五九四）I　燎單東（丙六一八）I　王其又于滴、在又石燎（寧一・二五）IV　辛□貞、燎于十山（摭一七三六）IV　⧄帝燎⧄（京大六四）I　癸亥卜殻貞、方□燎于□（京大六六）I　□未卜貞、燎⧄吉、隹□□其⧄（京大七四）I　癸卯卜殻、于翌□□𣎆酌燎（京大八一）I　□賓燎⧄（京大七四六）I　乙未卜、□[illegible]、丙申叀燎（京大三〇三六）I　甲子卜、叙

1065

幾、弜方燎（屯南四五四三）III　(D)翌庚子燎。翌庚子勿燎。貞、于翌辛丑燎。翌辛丑勿隹燎因（丙九七）I　貞、翌乙未勿衣燎（丙一二八）I　辛卯卜𡆥貞、甲酌燎（丙二六四）I　勿燎（丙四五〇）I　貞燎。燎犬（丙五二五）I　貞、今夕燎（京大七四八）I　□□卜□貞、⧄燎（京大八八五）I　⧄燎（京大九六二背）I　辛亥貞、乍□燎、受禾（京大二三五九）IV　庚寅卜、燎（京大二九八三）I（族王）　□丑卜、燎□三牢、□二牢（京大三〇三三）I（族王）　癸未卜貞、燎□（京大三〇三四）I（族王）　⧄燎家⧄用（京大三〇三七）I（族王）

2　彭裕商は燎祭の對象として三十餘を擧げ、主要對象は自然神であるが、先公・先王などの人鬼にも及ぶのは、殷代での自然神と人鬼との混同を示すもので、その明確な區別は周以後と見る（「卜辭中的土河岳」『古文字研究論文集』四川大學學報叢刊第十輯八二年）。彭氏の見解は私見と基本的に符合するものである。

3　高且河について、羅琨は河の祖神的性格を認めながらも、高且と河とを分離する陳夢家に従っている（「殷虛卜辭中的高祖與商人的傳說時代」『全國商史學術討論會論文集』八五年、二七七頁）。

4　丁山は、殷代の岳神は上帝同樣の大神、岳神の祭祀は山祭祀の通名で五嶽などに限らず、漢儒以後、天神の下に置くのは誤りであり、甲骨文の岳は山下に火、山を焚く形象で、孟子の、烈山澤而焚之の意、舜典の、至于岱宗柴は焚山の意を失わぬとする（仝上書四〇六―四〇七頁）。甲骨文における山・火の混用は丁山のいう通りであって、山を火に限定するのは適當ではあるまい。

5　朱天順は二雲・四雲・六雲の數字は、もし色彩なら五色を過ぎぬとして、豫兆の特定狀況を示すものと見る（『中國古代宗教初探』八二年、五七頁）。殷代の色彩稱謂は明確でなく、五色に限定するのは短絡に過ぎよう。

6　閃は、朱天順も燎祭を享ける天上諸神の一とする（仝上書六〇頁）。

7　兇・昌について、陳夢家は先公であるが、同時に山神かも知れぬとする（『綜述』五九六頁）が、彭裕商は山神と認めて先公說を否定する（仝上論文、仝上書二〇七頁）。土・河などと同じく兩面を認むべきである。

1066

8　𠙵・蚰を、彭裕商は人鬼に似ないとする（仝上論文、仝上書仝頁）。劉淵臨は蚰の兩蛇を伏羲・女媧を示すとする（「甲骨文的『蚰』字與後世神話中的伏羲女媧」『中央研究院歴史語言研究所集刊』第四十一本第四分）。劉氏説は追記4の徐氏説とも通ずるが、その根據とする侯家莊出土の木器痕蛇形器の判定に問題の存すること、劉氏所引の通りであるのみならず、後漢の武梁祠石室畫像や北周の匹婁歡石棺畫像石など、後代遺物による比定に過ぎない。

9　註97の兇の桒年辭例に、屯南七〇五・二三二二（桒禾）・二三八八、罒雨に屯南七四四などがある。

六二二頁

1　丁山は高禖は左傳所見の木正句芒と聲轉で高祖母、卜辭の高妣とする（仝上書五七一―五七八頁）。後半は拙論と結果的に一致するが、聲轉説は従い難い。

2　譚戒甫は履帝武敏歆の歆を語詞とし、姜嫄が帝嚳の脚を履んで舞踏することで、古代の結婚は舞踏から始まったとする（「先周族與周族的遷徙及其社會發展」『文史』第六輯、四四頁）。鄭説の別解であるが、本文にいう通り従い難い。

六八一頁

1　丁山は卜辭の⿰食惠（前五・一八・一）⿰食累（後下二二・一三）など、食と惠・累などとに从う字を饋とし、卜辭にも酉に从い酒饋・餈饋をいうものがあるから、商代の饋食禮には酒を獻ずる酒饋と、黍・稷を獻ずる饎饋とがあって、禮經のように稷饋と家饋とに限るものでないのみか、特牲饋食禮によれば、士の饋食にも酒器を陳設するから、周人の饋食には酒を廢しなかった。そこで、周官の、以饋食享先王は狹義に過ぎず、黍・稷・酒醴を先王に獻ずるのであるから、鄭注の、祭祀自饋孰始曰饋食は饋食の本義を失するという（仝上書五二一―五二二頁）。丁山の擧げる甲骨文の解字には異説があり（拙著『殷虛書契後編釋文稿』後上四・一六、後下二二・一三及二六・三、參照）、饋に比定してよいか問題であるだけでなく、特牲禮に尸入九飯後の獻酒があるのは明白で、鄭注は「饋孰より始まるを饋食と曰ふ」とするに過ぎぬ。丁

1067

山說は短絡に過ぎる。

2　肆について、丁山は甲骨文の[illegible]（前一・一・三）などを牲體解體の形象で肆祀の本字とし、帝肆（上仝）を先王肆享の専名、肆は遂、燧人氏と見る（仝上書五一四—五一五頁）。丁山自身妄言としているが、字釋に問題があり（仝上拙著一三一頁、參照）賛成し難い。

3　獻について、丁山は卜辭の、尊䖒（後上二七・九）を司尊彝の、饋獻用兩壺尊に充て、䖒は獻酒を主、脯炙を從として、大宗伯鄭注が獻を獻醴、謂薦血腥とするのを社稷・五嶽の血祭に渉るもので、醴醆以獻（禮運）の初制を失し、古代の祭儀には皆獻があり、神に大小、獻に多寡があって必ずしも先王を享する専用ではないとする（仝上書五一五頁）。甲骨文は奠䖒とも讀める（陳夢家『綜述』二六二頁）し、必ずしも司尊彝の饋獻云々に當るとは限らぬ。鄭注の獻醴も酒を兼ねると見るべく、獻酒や醴醆以獻と矛盾しない。

4　祼について、丁山は古代は灌と一字、今本經・傳の祼は晩周古文でなく秦・漢の新字、宗周期には𩰫（說文）、𩰤（金文）に作り、鬱鬯を煮る釜鐎の形象で、卜辭では雚に作り、灌・𩰫・祼は一字、先王の灌祀は周に始まらぬとする（仝上書五一五—五一八頁）。殷代灌酒の存在は卜辭の示すところ、灌で十分で金文に强合する必要はないであろう。なお、本文の灌地說をとる者に郭寶鈞（『商周銅器群綜合研究』稿本、鄒衡『夏商周考古學論文集』一四九頁引。八一年刊の郭氏仝書には見えず）がある。

5　殷代の人牲と殉葬とについては、中國學者間に多くの論考がある。例えば、楊錫璋・楊寶成「从商代祭祀抗看商代奴隷社會的人牲」『考古』七七年一期、など。

六九五頁

1　追記Iの丼については、張改烺が死字說を斥け、蕰—埋（瘞）で死體を埋める義とする（「釋因蕰」『古文字研究』第十

1068

二輯八五年、張氏は（八三年九月、東京での第三十一回國際アジア・北アフリカ人文科學會議でも同様の發表をした。同會議『紀要』九五七頁、參照）。張氏の解字が正確である。

2　小屯南地の𠂤組卜辭に、子妥不𡆥（武丁期）が見え、肖楠は床上に屍骨を陳設する形象で葬と釋する（「安陽小屯南地發現的𠂤組卜辭」『考古』七六年四期、二三五頁、『小屯南地甲骨釋文』一一五四頁同じ）。別に、丙子貞、王東令𡧊囚我（二二七三武乙期）があり、『釋文』は𡆥を屍、□は棺、屍を棺槨中に置く埋葬の義、𤖨と似て同じく葬とする（九九五頁）。適解である。

3　複葬については、追記2のほか、七二年發現の廣東石峡文化（新石器期）にも見える。發掘簡報は『文物』七八年七期に見える。徐恒彬「試論楚文化對廣東歷史發展的作用」『中國考古學會第二次年會論文集』八〇年、七五頁、參照。

七五九頁　丁山は卜辭の劦と古・祜＝加とが周の蜡に相當すると見る。周語下、觀射父の語に、祀加于擧、……天子擧以大牢、祀以會、云々とあり、韋解に加を增、會を、會三大牢擧四方之奠とする會三大牢がそれで、加は人君の擧に牛や魚を增す樂記の、大饗、俎腥魚である、周の大蜡に當る夏または殷の嘉平は卜辭の古・祜の祭典に由來するという（仝上書五二二—五二四頁）。劦が卜辭五種祀典の一であるのは定說であり、古・祜に加牲の意味は認められない。

七八四頁

1　丁山は甲骨文の夒、その繁體としての夔を、ともに俳優とする（仝上書三〇四—三〇七頁）。私見と符合するものであるが、優・僥古音同部、語根同一として左傳・國語以來の帝堯を高祖夒とする安易な互通論には賛成しかねる。

2　夔の一足を側視形で、正視すれば二足とする周世榮の說については、一九八頁補記2に引用、批判した。

3　皇について、于省吾は甲骨文𡉈（往）の孳乳字と見る（「釋皇」『吉林大學社會科學學報』八一年二期）。單周堯は從前の冠冕說をとり、上半は羽毛の頭飾または羽飾の冠冕、下半の王は聲符とする（「說皇」『古文字研究』第十輯八三年）。單氏說は于氏說に勝るが、私見からはともに原義ではない。

1069

4　胄について、殷虚十一次發掘の際、三五年春、侯家莊一〇〇四號墓から青銅胄が出土した。陳夢家「殷代銅器」『考古學報』第七冊五四年、一八頁、楊泓「中國古代的甲胄」『考古學報』七六年一期、二四頁に見える。孫常叙は殷虚書契菁華四葉、長文卜辭中の𠚋を冒と釋して、證するにこの青銅胄を以てする。（「釋𠚋弖」『古文字研究』第十五輯、八六年、二三九頁以下）

5　中山王墓銅器中の圓壺銘に𡵂字があり、朱德熙・裘錫圭は胄に比定する（「平山中山王墓銅器銘文的初步研究」『文物』七九年一期、四四頁）が、正確である。また、甲骨文の𡵂を冕とする胡厚宣說については、一九八頁補記1、參照。

6　七三年、青海省大通縣孫家寨出土の馬家窰期彩盆上に舞踏圖案が見える（余維諾「舞踏紋陶盆與原始舞樂」『文物』七八年三期）。

八九四頁

1　卜辭に、其告祭訢且辛、王受又（屯南六五六康丁期）、丁丑卜、其告祭訢至（屯南四五四六康丁期）の二例が見える。『釋文』に說文の、訢喜也と、漢書石奮君傳、僮僕訢訢如也の晉灼注、許愼云、訢古欣字也とを引き、ここでは祭名とする（八八六頁）。用牲を伴わぬ。また、貞、告疾于且也（京津一六五〇武丁期）、貞、王㞢告且丁、正（乙四七〇八武丁期）などでは牲を用いないが、辛亥告龍于父丁一牛、三牛（粹三六五武乙期）では牲を用いる。禱も、貞、勿禱、翌日丁㞢且乙（甲二一二四武丁期）、己丑卜出貞、禱、日其五十丁牢（續六・二一五庚・甲期）の如く、牲を用いる場合と用いない場合とがある（方述鑫「甲骨文口形偏旁釋例」『古文字研究論文集』四川大學學報叢刊第十輯八二年、二八二—二八三頁、參照）。

2　甲骨文の烄について、丁山は左傳の焚巫求雨の形象で、祭法の商人郊冥の由來するところとし、上帝の郊祀は晩周以後の說と見る（仝上書四七七—四七九頁）。裘錫圭は烄の上半は交ではなく黄で、尫と音近く、𤑔は焚尫の二字と見る（「說卜辭的焚尫與作土龍」『甲骨文與殷商史』八三年、二一頁以下）。交・黄の音假借は若干ゆき過ぎ、多分に焚尫の故事に牽引した嫌いがある。

3　八四九頁引卜辭(6)の雩口を島邦男氏は上帝に對する求雨祭とする（『殷墟卜辭研究』一八三頁）が、その非は既に指摘したところで（『殷の至上神は祀られたか—卜辭祀帝說の檢討—』『宗教研究』一七四號六三年、一〇九頁）、卜辭の雩はやはり族名である。

4　卜辭の卸祭が禳除の意であることについては、王貴民「說卸史」『甲骨探史錄』八二年、三〇三—三一九頁、參照。

一〇二八頁

1　丁山は、五行說は中國社會思想の本質、宗教信仰の中心として、殷商期にその基本理論を完成していたが、唯物的五行論は石器時代の宗教に淵源して銅器時代の生產工業に盛行し、辯證的五行論は箕子が洪範に述べて墨子の經・經說において盛行した、唯物的五行論が唯心的五行論に脱皮したのは戰國初期儒家に始まるが、孔子が禮樂を修身・治國の基本とする理論と矛盾するために、荀子が子思・孟軻の罪と非難したと見る（「五行思想之唯物辯證觀」仝上書一〇頁以下、五八五—五八七頁）。丁山の構想は壯大であるが、石器期や青銅期に五行說の萌芽や展開を認めることには根本的に問題がある。荀子の子思・孟軻の五行については、馬王堆帛書に基づく龐朴の別說がある（『帛書五行篇研究』八〇年）。

2　玉秘銘の氣について、陳邦懷も氣と釋するが、行氣を五行說に牽引しない（「戰國『行氣』玉銘考釋」『古文字研究』第七輯八二年、一八七頁以下）のは妥當である。

續補

1070

1071

一〇七頁

1 甲骨文「土」の點畫を、丁山は社主の血祠と見る（『中國古代宗教與神話考』六一年、五〇一―二頁）が、ゆき過ぎであろう。

2 寧可も西周の邑・里で祀る社（土）神は、最も早くは祖先崇拜と聯系していて、社は卽ち祖であったとする（「漢代的社」『文史』第九輯八〇年、七頁）。

3 九七頁(2)㈡の唐土を、肖艮琼は湯を祭る社と見る（「商代的都邑都鄙」『全國商史學術討論會論文集』『殷都學刊』增刊八五年、三四三頁）。

4 遼寧喀左・江蘇銅山出土關係の地母神遺址・遺物については、別稿「中國史前祭祀遺址」『東方學會創立四十周年記念東方學論集』八七年、參照。

二三七頁

1 卜辭の「鬼方易」について、于省吾は易を揚―飛揚で逃亡と解し（「釋鬼方易」『甲骨文字釋林』八〇年）烏恩もこれに從う（「中國北方青銅器文化與卡拉蘇克文化的關係」『中國考古學研究』㈡夏鼐先生考古五十年記念論集八六年、一四六頁）が、羅琨は卜辭において某方の動向をいうのに易を用いることはないと斥け、鬼方を代表する人物の名と見る（「高宗伐鬼方史蹟考辨」『甲骨文與殷商史』八三年、九〇頁以下）。羅氏說は拙論と一致する。

2 卜辭、囚貞、祟鬼于兇告（屯南四三三八武乙期）は、鬼の祟りを示すものであろう。

五一〇頁　丁山は經學上の今古文說の紛岐は、殷・周制度の不同によるもので、今文家の說く制度はほぼ殷禮に近く、古文家は大半周制を代表すること、禘は殷代では先王や上帝に限らず、周初も殷禮を踏襲したが禘祭の名は見えず、康王以後に先王の禘祭が見えること（令魯）、先王の合祭には殷人は衣（殷）祀を重んじ、周人は用牲を主とする禘祭を

重んじたことを述べる（全上書五一一頁）。丁氏の說は興味深いが、殷代上帝の禘祭は見えぬ。

六四四頁　𢍰について、(1)于省吾は舉で、姜嫄が一旦棄てた后稷を再び育てた原始習俗を象徵する族徽とする（「釋𢍰」『考古』七九年四期）。(2)黃盛璋は甲骨文の微方伯の微族徽とする（「西周微家族窖藏銅器群初步研究」『歷史地理與考古論叢』八二年）。(3)常正光（「甲骨文字的一字多形問題」『古文字研究論文集』四川大學學報叢刊第十輯八二年）、(4)徐中舒（「怎樣考釋古文字」『古文字學論集』初編、香港中文大學國際中國古文字學研討會八三年）は、ともに子を祭祀の尸とする點で拙論と符合する。(5)葛英會は燕部族の分族徽とする（「燕國的部族及部族聯合」『北京文物與考古』總一輯八三年、本論は未見、(9)李氏引）。(6)秦景明・張懋鎔は子の異體で商族の姓氏であり、七六年扶風出土の微氏家族器所見の微氏を子姓と見る「說𢍰」（『考古與文物』八四年六期）。(7)史樹聲は東夷人方の族徽とする（「无敄鼎的發現及其意義」『文物』八五年一期、七三頁）。(8)周永珍は「子孫寶」なる吉語とする（「論析子孫銘文銅器」『中國考古學研究』㈡夏鼐先生考古五十年記念論文集八六年、九一頁）。(9)李伯謙は商族でも東夷人方族系でもなく、商代晚期、商都西北の一異姓國族とする（「𢍰族族系考」『考古與文物』八七年一期、六四頁）。諸說紛々、定說を見ない。暫らく本文の論旨を維持しておく。

宗教與風俗

論文資料

高宗肜日說

王國維

尚書家於高宗肜日有二說大傳云武丁祭成湯有飛雉升鼎耳而雊武丁問諸祖己祖己曰雉者野鳥也不當升鼎今升鼎者欲為用也遠方將有來朝者乎故武丁內返諸己以思先王之道三年編髮重譯來朝者六國孔子曰吾於高宗肜日見德之有報之疾也史記殷本紀亦云帝武丁祭成湯明日有飛雉升鼎耳而呴武丁懼祖己曰王勿憂先修政事武丁修政行德天下咸驩殷道復興又云帝武丁崩子帝祖庚立祖己嘉武丁之以祥雉為德立其廟為高宗遂作高宗肜日及訓是史遷以此篇為武丁之事作於祖庚之朝其意與大傳無甚異惟金仁山尚書注始疑此篇為祖庚之時繹於高宗之廟而作余謂金氏說是也請舉三證以明之一高宗肜日果為武丁祭成湯而作則從尚書書法當如堯典舜格於文祖伊訓伊尹祀於先王泰誓大子發上祭於畢之例徑云王祭於成湯即如史記說亦當云高宗祭成湯不得云高宗肜日也肜日者祭名云高宗肜日者高宗廟之繹祭也以殷虛卜辭證之如云丙申卜貞王賓大丁肜日亡尤甲申卜貞王賓大甲肜日亡尤丁未卜貞王賓武丁肜日亡尤凡云貞王賓某甲某乙某祭者不下百條辭中某甲某乙皆謂所祭之人而非主祭之人此經言高宗肜日不得釋為高宗祭成湯之確證一也二祖己之名亦見卜辭云己卯卜貞王賓祖己翌日亡尤（凡兩見）己酉卜貞王賓祖己祟亡尤己酉卜貞王賓祖己□日亡尤案卜辭中除先公先王外雖伊尹咸戊亦無王賓之稱則祖己當是殷之先祖而殷先王中沃甲亦稱祖甲般庚亦稱祖庚小乙亦稱祖乙武丁亦稱祖丁而殷先王以己名者有雍己以沃甲盤庚等例之亦可稱祖己然卜辭又有一條云癸酉卜行貞王賓父丁旺三牛眔兄己一牛

兄庚一牛亡尤考殷諸帝中凡丁之子無名己與庚者惟武丁之子有孝己有祖庚則此辭乃祖甲所卜父丁謂武丁兄己兄庚謂孝己祖庚也兄庚後稱祖庚則兄己後亦必稱祖己殷人祀其先祖無論兄弟嫡庶與已立未立名禮皆同是孝己得稱祖己無疑孝己之名見於荀子性惡大略二篇莊子外物篇戰國秦燕二策漢書古今人表皆無事實而人表列之於祖己之後祖伊之前自以為高宗時人世說新語言語篇陳元方曰昔高宗放孝子孝己注引帝王世紀云殷高宗武丁有賢子孝己其母蚤死高宗惑後妻之言放之而死天下哀之家語弟子解亦云高宗以後妻之言殺孝己其言必有所本又古訓殺為放非必誅死之謂則經之祖己自必其人顧經言祖己訓於王如王斥高宗則以子訓父於辭為不順若釋為祖己誡祖庚則如伊尹訓大甲於事無嫌蓋孝己既放廢不得立祖庚之世知其無罪而還之孝己上不慰其親下則友其弟因雊雉之變而陳正事之諫殷人重之編之於書然不云兄己父己而云祖己則其納諫雖在祖庚之世而其著竹帛必在武乙之後此高宗肜日不得為武丁祭成湯之證二也三經云典祀無豐於昵馬本作尼訓為禰廟則高宗肜日為祖庚祭高宗之廟而非高宗祭成湯無疑其證三也仁山之說雖與書序及古今文家說不同然得其證於後出之卜辭可知殷之史事在周世已若存若亡此孔子所以有文獻不足之歎歟

余曩作殷卜辭中所見先公先王考已疑尚書之祖己即高宗子孝己然以單文孤證故不著其說繼思商書中以日名者皆商之帝王更無臣子稱祖之理白虎通姓名篇臣民亦得以生日名子者以尚書道殷臣有巫戊有祖己也余所見商周間彝器臣子稱其祖父為祖甲祖乙父丙父丁者不知凡幾然門內之稱不能施之於國史故書之祖己實非孝己不能有此稱也至西伯戡黎之祖伊亦疑即紂之諸父兄弟果如此則商書之著竹帛當在宋之初葉矣

（原載《觀堂集林》卷一，中華書局，一九五九年）

五行說的起源及其演變

（中國哲學史綱中之一章）

楊　向　奎

五行說本來包含有兩種因素：一種是五方說，一種是五材說。無論那一種說法，最初全是和農業生產相結合的帶有素樸唯物主義色彩的早期科學。五方的觀念在殷商已經具備，胡厚宣教授於此曾有論述道：

> 今按：……殷代確有五方之觀念，則可由卜辭證之，如帝乙帝辛時卜辭有曰：
>
> 己巳王卜貞囧歲商受囯，王𠧞曰吉。
> 東土受年
> 南土受年
> 西土受年
> 北土受年　（粹九〇七）
>
> 此卜商與東南西北四方受年之辭也。“商”者亦稱“中商”，如武丁時卜辭曰：
>
> 戊寅卜，王貞受中商年，十月。（前八、一〇、三）
>
> □巳卜，王貞于中商乎御方。（佚三四八）
>
> “中商”即商也，中商而與東南西北並貞，則殷代已有中東南西北五方之觀念明矣。……然則此即後世五行說之濫觴。五行之觀念，在殷代頗有產生之可能，未必即全為戰國以後之物也。（論五方觀念及“中國”稱謂之起源）

這是一種有意義的說明，五方觀念和一年的春夏秋冬加上中節互相配合，循環不已，年復一年，是和農業生產有密切關聯的，中國曆法就是在這種關係下產生。這是對於自然觀察的結果，是中國古代自然科學的起源，也是人類和自然鬥爭的智慧表現。在卜辭中還有關於四方風雨的記載，也是和原始的五行說有關。郭沫若先生的卜辭通纂天象門中曾經錄有如下材料：

> 癸卯今日雨：其自西來雨？其自東來雨？其自北來雨？其自南來雨？

郭先生說：“一雨而問其東南西北之方向，至可異。”這眞是值得我們注意的地方，為什麼他們要問雨的方向？在當時人看來，不同方向的風雨，結合到農業生產上說，可以發生不同的作用，因而產生他們對於不同方向風雨的看法。在卜辭中還有關於四方風的記載，劉晦之善齋所藏甲骨文字有一片曰：

> 東方曰析，鳳（風）曰劦
> 南方曰夾，鳳曰光
> 西方曰枽，鳳曰彝
> □（北）□（方）□（曰）□，□（鳳）曰殴。

後來前中央研究院第十三次發掘殷墟，得有武丁時卜辭云：

> 貞帝于東方曰析，鳳曰劦
> □□□□□□□，□□□

> 貞帝于西方曰彝，鳳曰口口
> 口口口（卜）內口（貞）帝口(于)北口（方）
> 口（曰）口口（鳳）口（曰）口（陖）

據胡厚宣教授所引金璋藏甲骨卜辭，其第四七二片武丁時的卜辭有：

> 卯于東方析，三牛，三羊，𤰈三（見甲骨文四方風名考證）

這全是說明殷商有着四方風的觀念。殷墟第十三次發掘與善齋所藏，西方風與方顚倒，胡厚宣以爲“善齋一片或係誤刻誤鈔”。（甲骨文四方風名考證）他並且對於四方風名有過很好的考證道：

> 此甲骨文之四方名與風名者亦可於經籍徵之：山海經曰：“東方曰析，來風曰俊，處東極以出入風。（大荒東經）
>
> 南方曰因，乎夸風曰乎民，處南極以出入風。（大荒南經）
>
> 有人名曰石夷，來風曰韋，處西北隅以司日月長短。（大荒西經）
>
> 北方曰鳧，來之風曰狻，是處東極隅以止日月，使無相間出沒，司其短長。（大荒東經）
>
> 此某方曰某，來風曰某者，實與甲骨文之四方名及風名相合。……又尙書堯典曰：
>
> 分命羲仲宅嵎夷曰暘谷，寅賓出日，平秩東作，日中星鳥，以殷仲春。厥民析，鳥獸孳尾。
>
> 申命羲叔，宅南交，曰明都，平秩南訛，敬致，日永星火，以正仲夏，厥民因，鳥獸希革。
>
> 分命和仲，宅西，曰昧谷，寅餞納日，平秩西成，宵中星虛，以殷仲秋，厥民夷，鳥獸毛毨。
>
> 申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易，日短星昴，以正仲冬，厥民隩，鳥獸氄毛。
>
> 此所謂四方之民與鳥獸者亦與甲骨文及山海經之四方名及風名合，雖間有似不相同，然其轉變演化之跡，固明白可辨也。

以上堯典曰宅某方曰某者，實襲甲骨文山海經之某方曰某。厥民某者，襲甲骨文山海經之四方名。鳥獸某某，由甲骨文之風曰某的訛變。在甲骨文僅爲四方名某，風名某，山海經略同，惟已將四方名神人化，至堯典則爲命羲和四人掌四時星曆教民耕作。（以上參考胡厚宣文）這是一種有意義的結合，因爲有這種結合，才能使我們了然於古代四方說的眞義，四方風雨的眞義，這是早期的自然科學，他們觀察到四方與四方風雨對於生產的關係，他們觀察到四方的日月星辰與四季的關係，把這些關係連系起來，正好是古代歷法的先聲，夏小正和月令也是這一種系統的產物，夏小正有云：“正月時有俊風。”與山海經之“來風曰俊”合，而周語耕藉“先時五日，瞽告有協風至”，亦與甲骨文“東方風曰劦”相合。由此更足以證明四方風雨和農耕的關係，那末殷代卜雨卜風而問其所自來，是有原因的了。古代歷法不僅是簡單的日月歷而已，這實在是有關於農耕的百科全書，一直到晚近，時憲書在農村還起着這種作用，不過因爲五行說被唯心化了以後，在時憲書上也有許多迷信色彩，這卻是後來的事了。

以上所引堯典和山海經，雖然成書的時代還有問題，然其中的史料價値頗足珍貴，王國維在殷代先公先王考中曾經充分估計了山海經的價値，而因胡厚宣教授之考定四方風名，對於堯典，也應當有新的估價。

四方或五方是早期五行說的一種因素，五材的說法也是五行說的重要因素之一。甲骨文中雖然不見五材的記載，然而這也是原始的五行說不可缺少的內容，這是中國古代的物理科學，它把宇宙的物質成分分析爲五種基本原素，和印度的四大說，希臘的四原子說有相類似的地方。最早的五材說見於尙書洪範，自從漢人作了洪範五行傳，講說五行的必定聯想到它，據舊說，洪範爲周初箕子所傳，尙書序說：“武王勝殷，殺受立武庚，以箕子歸作洪範。”這不是沒有根據的說法，五行說的萌芽在殷代產生，所以箕子能够掌握這種學說，到亡國後，他還在傳佈着。但這種說法有人反對，大約二十年前，劉節先生有“洪範疏證”一文（見古史辨第五册下）認爲它的著作時代當在秦統一中國以前，戰國之末。我以爲這種看法是値得商量的，在戰國之末，秦統一以前的時代，五行說的次序已經排定，或相生或相勝（詳下），不再流行第三種學說，而洪範中的五行次序正好是第三種的體系，原文云：

> 我聞在昔：鯀堙洪水，汨陳其五行。……初一曰五行。……一五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。

依鄭玄注（月令疏引）這種排列是天地生成之序，但這是十二紀和月令相生系統以外的說法，也和相勝的說法不同；在這兩種系統成立之後，五行說再沒有新的排列法。那末，洪範的說法不應當代表戰國末，應當靠前。梁任公在這方面的意見頗爲可取，他說：“此（指洪範）不過將物質區爲五類，言其功用及性質耳，何嘗有絲毫哲學或術數的意味。”（見陰陽五行說之來歷，古史辨第五册下）這就是說洪範中的五行只是五種物質和這五種物質固有的性質及其功用，還沒有和唯心主義的思想結合在一起，這是原始的五行說。這種沒有“哲學”或術數意味的五行說和左傳國語中的記載頗爲相近。左傳襄公二十七年有“天生五材，民並用之”的記載，這“五材”，杜預注爲“金木水火土”等，完全是物質。左傳文公七年又把“水火金木土穀”叫作“六府”，也沒有“哲學”上的意味。又左傳昭公元年有云：

> 天有六氣，降生五味，發爲五色，徵爲五聲，淫生六疾。六氣曰：陰陽風雨晦明也，分爲四時，序爲五節。

杜預注以爲：“金味辛，木味酸，水味鹹，火味苦，土味甘。）又以爲“辛色白，酸色青，鹹色黑，苦色赤，甘色黃。”如果這種解釋，不遠於原意，正和洪範的說法相同。此外昭公二十五年引子太叔和趙簡子的答問也和昭公元年的記載類似，原文：

> 吉也聞諸先大夫子產曰：“夫禮天之經也，地之義也，民之行也；天地之經而民實則之，則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。

這也是洪範五行說的同一系統，梁任公也說：“子太叔的答話與後世所謂洪範五行說者甚相類。”（見陰陽五行說之來歷，古史辨第五册下）這是正確的說法。國語和左傳的成書年代約略相同，五行說也類似。鄭語記有桓公和史伯的問答道：

> 公曰：“周其弊乎？”對曰：“殆於必弊者也。……今王去和而取同。夫和實生物，同則不繼。……故先王以土與金木水火雜以成物，是以和五味以調口，剛四支以衞體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體；出千品，具萬方。……夫如是和之至也。

史伯以爲這五種物質“合”起來可以成萬物，而發生無窮的作用，這是關涉到宇宙構成的學說，是素樸的五行論，還沒有被唯心主義的宇宙觀所歪曲。韋昭對於土金等雜合百物的注解是“鑄冶煎烹之屬”，這更沒有“哲學”的意味。在五行學說的演變上來說，正好是素樸的說法在前，而被唯心主義歪曲了的說法在後。

依照五行說的演變體系說，洪範和左傳的說法在前，已如上述。依照唯心主義的觀念和五行學說結合的程序來說，左傳的記載也應當早於呂覽月令。（左傳的五行說也有和宗教信仰互相配合的地方，因此也就說明了左傳的五行說正處在一個轉化的時代。）十二紀和月令的五行分配：春天是其帝太皞，其神勾芒；夏天，其帝炎帝，其神祝融；秋天其帝少皞，其神蓐收；冬天其帝顓頊、其神玄冥；在夏秋之間是其帝炎帝，其神后土。這種排列的方法也大體上是承襲舊說，僅就其中的五神而論，乃本於左傳的五官說。左傳昭公二十九年記蔡墨對於魏獻子的答話道：

> “夫物，物有其官，官修其方，朝夕思之，一日失職，則死及之。……故有五行之官，是謂五官，實列受氏姓，封爲上公，祀爲貴神，社稷五祀，是尊是奉。木正曰勾芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。……”獻子曰：“社稷五祀，誰氏之五官也？”對曰：“少皞氏有四叔：曰重曰該曰脩曰熙，實能金木及水：使重爲勾芒，該爲蓐收，脩及熙爲玄冥，世不失職，遂濟窮桑，此其三祀也。顓頊氏有子曰黎爲祝融，共工氏有子曰勾龍爲后土，此其二祀也。

後來這種說法和五方帝的說法結合，遂變成呂覽與月令的配合系統。

此外，管子的五行說也是早期的一種，這雖然不出於管子，也不應晚於呂氏春秋，就五行說的配合系統說，它很像十二紀和月令的開創者。全書中和五行有關的是幼官、幼官圖和五行等三篇，這三篇的記載合在一起正當得呂氏春秋十二紀或禮記月令的全篇，而組織不完密，系統不分明，如果出自呂氏春秋以後，就不會有這種記載了。就五帝五神而論，它是以黃后處當中，青后處東方，赤后處南方，白后處西方，黑后處北方，並沒有五神的配合。在五行一篇內且說黃帝得六相而天下治，是較爲奇特的說法，如云：

> 昔者黃帝得蚩尤而明於天道，得大常而察於地利，得奢龍而辯於東方，得祝融而辯於南方，得大封而辯於西方，得后土而辯於北方。黃帝得六相而天地治，神明至。蚩尤明乎天道，故使爲當時；大常察乎地利，故使爲廩者；奢龍辯乎東方，故使爲土師；祝融辯乎南方，故使爲司徒；大封辯於西方，故使爲司馬；后土辯乎北方，故使爲李。是故春者土師也，夏者司徒也，秋者司馬也，冬者李也。

在五行系統中，而有這樣奇特的記載，殊爲少有，其中的六官和周禮不完全相同，以春官爲土師，夏官爲司徒，秋官爲司馬，冬官爲李，也不見於任何五行說的系統中。這樣生硬的組織，只有說是五行說演變史上的“篳路藍褸”時代才恰當。墨子貴義篇有“帝乙壬癸殺黑龍於北方”的話，是最通行的五行說，而且很簡單，不能說明什麽問題，可以不論。

從洪範到管子的五行說，全是五行說上的“往舊”，雖然左傳管子的五行說已經和宗教上的崇拜結合在一起，不是單純素樸的唯物主張了，然而這種五行體系仍然接近於原始的五行說，把這五種物質當作神來崇拜，是古代人民在自然前無力的表現。眞正使五行說唯心化了的還是自子思孟子開始，他們是儒家中的主觀唯心論者，把主觀唯心論的主張和原始的五行說結合在一起，於是五行說完全變質了。最先對思孟五行說作批評的是荀卿，他說：

> 略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行。甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而祗敬之曰：“此眞先君子之言也。”子思唱之，孟軻和之。（荀子非十二子篇）

我們知道，代表子思的書是中庸，代表孟軻的是孟子，一般於今傳中庸孟子白文中看不見有顯著的五行說，遂以爲子思孟軻未嘗唱和。我們當然可以在漢書藝文志內尋得子思孟軻的已佚著作，安知五行說不在佚書內麽？這是推測之辭，不能說明問題。但如果能注意到荀子所說：“甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，”幾句話的含義，足給我們一種暗示，“思孟五行說，不是太顯明的，一看不會就了然的。”在中庸和孟子的書中發現五行思想需要考索的工夫，近代考證子思五行說的有章太炎先生，他說：

> 荀子非十二子譏子思孟軻曰，“案往舊造說，謂之五行。”楊倞曰：“五行，五常，仁義禮智信也。”五常之義舊矣，雖子思始創之亦無損，荀卿何譏焉？尋子思作中庸，其發端曰：“天命之謂性。”注曰，“木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信。”孝經說略同此。（王制正義引）是子思之遺說也。（文錄一，子思孟軻五行說）

但這種說法似乎並沒有得到學術界的承認，一來是中庸的注解出自東漢鄭玄，那是唯心主義的五行說的大盛時代，鄭玄的解釋未必能代表子思；二來這也有些“幽隱而無說”了，殊難使人理解。我則認爲這種說法並不荒唐，思孟的性與天道說是含有五行思想在內的，但需要加以詳細的解釋。這非片言可決，不妨先從淺處看起。先說孟軻，孟子的五行思想，依注家解釋也顯然具在，如：

> 孟子曰：“天時不如地利，地利不如人和。三里之城，七里之郭，環而攻之而不勝。夫環而攻之必有得天時者矣，然而不勝者，是天時不如地利也。（公孫丑下）

以上之所謂“天時”，依趙岐注固已解作“時日支干五行旺相孤虛之屬。”孫奭正義自然依此立說，後來朱子的集註也本之無疑，他並且說，“孤虛以方位言，如俗言向某方利，某方不利之類，王相指日時”。（朱子語類四十五）不過趙岐也是東漢人，他的解釋能代表幾成孟子，不是同樣成問題麽？但我們以孟子同時或稍後的記載來解釋，則兵家之所謂天時，非時日五行之類莫屬。反對孟子的荀子就有這樣的話：

> 武王之誅紂也，行之日以兵忌，東面而迎太歲。（荀子儒效）

在兵家的禁忌是歲星所在，國不可伐。（見漢書藝文志）這不是很近於孟子趙注的說法麽？比這更顯明的例證，則有韓非子的記載：

> 初時者：魏數年東鄉攻盡陶衞，數年西鄉以失其國，此非豐隆五行太一王相攝提六神五括天時殷搶歲星，非數年在西也，又非天缺弧逆刑星熒惑奎占非數年在東也。（韓非子飾邪）

這種因星辰方位的不同，而致用兵有勝敗的結果，也正可以解釋孟子的話。呂氏春秋十二紀內多有此種思想，如孟春紀云，“是日也，不可以稱兵，稱兵必有天殃。”又仲秋紀云，“凡舉事無逆天數，必順其時。”此所謂“舉事”，月令作“舉大事”，當指兵事言。十二紀是五行學說配備最完備的書，這把社會現象人類行爲分作五個範疇，每一紀有每一紀應有的行爲，不能違犯，違犯了是要遭致天殃的。稍後淮南子的記載更給我們講解孟子天時說以良好證據，如云：

> 將者必有三隧四義五時十守。所謂三隧者：上知天道，下習地形，中察人情。（淮南子兵略訓）

這說明一個將官應當具備的知識，所謂“天道”即孟子的“天時”，同書內尙有對於天道的解釋道：

> 明於奇正賌陰陽刑德五行望氣候星龜策禨祥，此善爲天道者也。

天時，天道，或謂之天數，兵略訓又說：

> 所謂天數者：左青龍，右白虎，前朱雀，後玄武。

這正同於十二紀和月令的說法，也同於思孟的五行說。今傳孫子一書，雖屬僞託，但亦不能晚於戰國、這裏面也說，兵之五事，“一曰道，二曰天”，而天者“陰陽寒暑時制也”。（孫子始計）這些同於或稍晚於孟子的材料，還不够解釋孟子中的“天時”？固然，或者說因爲學派不同，彼此含義不一定一致，但要知道，如果一個學者說他學派內的專題，也許有不同於凡俗的解釋，如老子說“道”，孔子言“仁”，而兵事上的天時，似乎是當時人的常識，儒家、法家、兵家、雜家全都談它；兵法諸家的解釋旣同，何以儒家獨異？况且呂覽淮南是撮儒墨道法諸家之要的，不能說它的說法，獨不能代表儒家。

由於以上的解釋，雖然不能說兵事學家創造了五行學說，但兵事上慣於利用五行說則無疑問。這也是五行說唯心化了的結果。除此以外，在春秋或者西漢的軍隊行列組織也充滿五行色彩，如國語吳語云：

> 吳王昏乃令秣馬食士。……載常建鼓，挾經秉枹。萬人以爲方陳，皆白常白旟，素甲白羽之矰，望之如荼；王親秉鉞，載白旗以中陳而立。左軍亦如之，皆赤常赤旟丹甲朱羽之矰，望之如火。右軍亦如之，皆玄常玄旟黑甲烏羽之矰，望之如墨。

這雖然是不完備的五行組合，但依韋昭的注解說：左爲陽所以尙赤，右爲陰所以尙黑；也還是五行的說法。後來西漢初匈奴冒頓用兵，很顯明地依五行說分配行列，如云：

> 匈奴騎：其西方盡白馬，東方盡青駹馬，北方盡烏驪馬，南方盡騂馬。（史記匈奴列傳）

這時候五行說已經大盛，所以匈奴也受此影響而運用之。

以上只是證明了孟子中有五行思想，其實中庸內也儘有顯明的五行說，如其中引用孔子的話道：

> 素隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣！

“素隱行怪”是歷來注家講不通的話，而漢書藝文志引作“索隱行怪”，師古注以爲“索隱”是“求索隱暗之事”。朱子注中庸本於此說而謂“鄒衍推五德，後漢讖緯，便是隱僻。”（朱子語類六十三大意）這雖然說是孔子的話，引在中庸，正好代表子思。此外，還有這樣的話：

> 仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。

任何注家雖然沒有把“上律天時”解說有五行思想，但只有五行說的“天時”爲可律，呂覽月令的“五行律”正由此發源。在論語堯曰篇也有類似的話：

> 堯曰：“咨爾舜，天之歷數在爾躬，久執其中，四海困窮，天祿永終。”

這同時也見於僞古文尙書的大禹謨。僞孔傳以爲歷數卽天道，是說歷運之數應當歸之於舜了。什麽是歷運之數？這種運數以五爲紀，可以叫作“五運”，而通稱之曰“五行”，是循環演變的歷史學說，也就是一種唯心主義的歷史觀。買辦資產階級的代言人胡適以爲孔子時代有一種“五百年必有王者興”的預言（見胡適論學近著說儒）完全是胡說，這不是預言，是他們的定理。五百年是以五爲紀的大循環，孟子就多言五百，如：

> 五百年必有王者興（公孫丑）
>
> 由堯舜至於湯，五百有餘歲。……由湯至於文王，五百有餘歲。……由文王至於孔子，五百有餘歲。（盡心）

如果不以五行的學說來解釋，他爲什麽老說“五百”？後來託名於賈誼的新書就有“聖王之起，大以五百爲紀”的話（卷一數寧）。“五百爲紀”當然是用了五行的解釋。其後楊子法言更有專篇來討論“五百”的問題：

> 聖人聰明淵懿，繼天測靈，冠乎羣倫，經諸範，譔五百。（法言五百篇）

可見古代必有以“五百”爲題的專書，其中是以五行說爲中心的，可惜現在看不見了。

原始的五行說本來以五方及五材爲主要因素，唯心化了的結果，遂有以五爲紀，循環演變的學說，因之對於“五”的數字也造成迷信和崇拜，最能代表這種迷信觀念的是易繫辭：

> 天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十：天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十五，地數三十，凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。大衍之數五十，其用四十有九。……（上傳第九章）

又：

> 參伍以變，錯綜其數，通其變遂成天地之文，極其數遂定天下之象，非天下之至變，其孰能與此。（同上第十章）

這是以"五"爲中心的錯綜變化。我以爲鄒衍的"主運"說，正是承襲這種以五爲紀的五行說。"行"和"運"和"歷"的意義相同，所以"五行"可以別呼之曰"主運"，又可以別呼之曰"歷數"，"天之歷數在爾躬"（論語堯曰）正可以解釋成"按照五行的次序該你作皇帝了。"

郭沫若先生的"先秦天道觀之進展"是一部好書，那是肯定儒家創作五行說的一個。其中說：

> 子思孟軻的五行說在今存的思孟的書中雖然不見，但在尙書的洪範中是保存着的。洪範那篇一定是子思作的文章。就文章和思想的內容上看來，堯典皐陶謨，禹貢那三篇也當得是他做的。子思應該說是戰國的一批分析學派的創首，他的五行說到了惠施手中變爲"小一"，到了鄒衍手中便擴大了起來成爲了陰陽主勝之學，更演爲災變神異的秘教，儒者也就諱言起來，荀子要盡力的排斥那倡始者是有由來的"。（先秦天道觀之進展四）

郭先生的說法雖然和我們的意見不能一致，但也有相通的地方。我以爲洪範的五行說還是質樸的階段，沒有數術的意味在內，這是子思五行說的"往舊"。子思孟子把質樸的五行說唯心化了，此後五行學說成了自然和社會的演變法則，成了人間行爲的軌範，這表現在秦漢時代的道德學說中更爲顯著，如鹽鐵論文學曰：

> 始江都相董生推言陰陽，四時相繼，父生之，子養之，母成之，子藏之。故春生仁，夏長德，秋成義，冬藏禮：此四時之序，聖人之所則也。（鹽鐵論下論菑）

五行學與道德論結合的結果，遂變成統治階級的思想武器了，春秋繁露內類此敘述尙多，如五行之義云：

> 天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水，木五行之始也，水五行之終也，土五行之中也：此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木：此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央：此其父子之序，相受而布。是故木受水而火受木，土受火，金受土，水受金也。諸授之者皆其父也，受之者皆其子也，常因其父，以使其子之道也。是故木已生而火養之，金已死而木藏之，火樂木而養以陽，水克金而喪以陰，土之事天竭其忠。故五行者乃孝子忠臣之行也。

這樣把五行相生和父子授受之義比附在一起，而說五行爲忠臣孝子之行。後漢書荀爽傳也有如下的記述：

> 臣聞之於師曰：漢爲火德，火生於木，木盛於火，故其德爲孝。……故漢制使天下誦孝經，選吏舉孝廉。

則知漢代所謂以孝治天下者，其根據原來如此！由於這種五行理論，我們才明白漢書藝文志"于長天下忠臣"九篇，爲什麼放在陰陽家內。章太炎的考證很爲得當，他說：

> 漢藝文志有于長天下忠臣九篇，入陰陽家，自王應麟始發難，章學誠故爲信七略，猶攝鑷爲異論。不睹其書則伊尹周公在道家，務成子在小說尙不可知，獨是書耶？若徵驗他書，承意逆志，故確然眼晰也。古者言忠孝傅諸五行，淮南王泰族訓曰，"澄列金木水火土之性，故立父子之親而成家"，斯旣然矣。……自鄒衍以陰陽消息止乎君臣上下六親之施，漢興益著。至董生則比傅經義以五行說君臣。今于長書雖放失，擬儀其旨，以是爲根株，故入陰陽家，無所惑也。（文錄初編卷一說于長書）

如果不了解漢代學術思想情況，或者不了解五行說的演變情況，于長書放在陰陽家內，是沒法索解的事；假使我們了解這些，這正如章太炎所說，是"無所惑"的。

雖然先秦諸子以及兩漢經師多說五行，而五行說的"大師"是鄒衍。可惜鄒衍的事蹟，如今不容易找到，他大概和燕昭王同時，而與梁惠王不相及。他的書籍全部散失了，所以有關他的學說也殘缺不全，史記孟子荀卿列傳說：

> 騶衍睹有國者益淫侈，不尙德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，十餘萬言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其禨祥制度，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。……稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。王公大人，初見其術，懼然顧化，其後不能行之。……作主運。

在這一段內，可以看出幾點事實：第一他的學說的提出，是因爲一般王公大人淫侈而不尙德，要旨是"止乎仁義節儉，君臣上下六親之施。"這種觀念正和思孟的五行說相同，也可以證明鄭君注中庸"天命之謂性"的說法，和唯心論五行說不相遠。第二他的歷史觀，以黃帝作中心，推到天地未生，而道其盛衰和禨祥制度；用以推測的法則，是"五德轉移，治各有宜。"他所以特別注意黃帝以前到天地未生那一段，大概那是他的"史前期"，不易爲人了解的原故。這種歷史變遷的法則，是思孟五行說的具體利用。第三，他又有主運一書，"主運"的意義相當於"五行"，史記集解引如淳的話道：

> 今其書有主運，五行相次轉用事，隨方面爲服。

"五行相次轉用事，隨方面爲服"的意義，當然和十二紀月令等記載相同，是說哪一行用事，那時的衣物顏色也應當變了。騶衍是後於孟子的人，他的學說當然受了孟子的影響。太史公關於史記內的合傳，不是隨便安排的，沒有關係或者思想事業不相同的絕不放在一起；老子韓非同傳雖爲劉子玄所譏，但近來研究思想史的全知道那是合理的。鄒衍的學說旣受了孟子的影響，他的五行學說最初也應當是相生而不是相勝。綜合以上所說共有幾種理由：

> （一）他的五行說是"止乎仁義節儉"，這正和"言忠孝傳諸五行"的說法相同，是相生說的產物。
>
> （二）五行相次，隨方面爲服的說法和月令等相似，而月令內的五行系統，類乎相生。
>
> （三）原始的唯物五行說本來是相生說，五方和四時的排列皆近於相生說。
>
> （四）思孟的天道觀，近乎一種命定論者，在"五百年必有王者興"的觀念下，和相勝說不相容。
>
> （五）"仲尼門人，言羞稱乎五霸"，絕不會主張相勝說，因爲那近乎一種暴力主義。
>
> （六）鄭君注周禮夏官司爟引鄹子的話近於相生說，原文云："鄭司農（衆）說以鄹子曰，春取榆柳之火，夏取棗杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞楢之火，冬取槐檀之火。"這是用五時的說法，同於十二紀和月令，也足見其用五行說的分配法。何晏解論語陽貨"鑽燧改火"云，"馬融云，周禮月令有'更火'之文，春取榆柳之火，夏取棗杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞楢之火，冬取槐檀之火。一年之中，鑽火各異木，故曰，改火"也。這和鄒子的說法相同，又皇侃疏云："改火之木，隨五行之色而變也。榆柳色青，故春用榆柳也。棗杏色赤，夏是火，火色赤，故夏用棗杏也。桑柘色黃，季夏是土，土色黃，故季夏用桑柘也。柞楢色白，冬是金，金色白，故秋用柞楢也。槐檀色黑，冬是水，水色黑，故冬用槐檀也。"這很明顯地是用相生說的次序。顧頡剛先生因爲主張鄒子是提倡相勝的，所以不信皇疏，而引賈公彥的說法道，"言取榆柳之等，舊時皆以爲取五方之色同，故用之。今案，棗杏雖赤，榆柳不靑，槐檀不黑；其義未聞。"（周禮疏）如以常識講五行，不可解處甚多，何況樹木的顏色！即以顏色論，榆柳未嘗不靑，槐檀也頗近於黑。賈氏的講法不足爲反證。

所以相生說先相勝說而存在，乃無疑問。那末，顧頡剛先生爲什麼主張鄒子是相勝說，他是根據史記的如淳注和七略。史記封禪書說：

> 自齊威宣之時，騶衍之徒論著五德終始之運。

集解引如淳曰：

> 今其書有五德終始，五德各以所勝爲行。

又文選魏都賦注引七略曰：

> 鄒子有終始五德，從所不勝：土德後木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。

鄒衍爲什麼旣主張相生，又提倡相勝？我認爲這是他的雙重人格的表現，鄒衍是一個儒家，顧頡剛先生有這樣主張，他說：

> 我很疑鄒衍亦儒家，他的學說歸本於"仁義節儉，君臣上下六親之施"，此其一。史記平原君傳集解，引劉向別錄有騶衍論辨一談，……與荀子論辨的話相同，此其二。史記以他與孟子荀卿合傳，此其三。西漢儒家如董仲舒劉向等的學說與他極相像，此其四。

但這僅說明了鄒衍的前一半，後來鄒衍是一個變了節的人，即是說他放棄了儒家學說。鹽鐵論御史曰：

> 故商君以王道說孝公不用，即以强國之道，卒以就功。鄒子以儒術干世主不用，即以變化始終之論，卒以顯名。（鹽鐵論上論儒）

又鹽鐵論大夫曰：

> 鄒子疾晚世之儒墨，不知天地之弘，昭曠之道，將一曲而欲道九折，守一隅而欲知萬方，猶無準平而欲知高下，無規矩而欲知方圓也。於是推大聖終始之運，以喩王公列士。中國名山通谷以至海外，所謂中國者，天下八十分之一、名曰赤縣神州而分爲九。川谷阻絕，陵陸不通，乃爲一州，有八瀛海圜其外，此所謂八極而天下際焉。（鹽鐵論下論鄒）

同上文學曰：

> 鄒衍非聖人，作怪誤，惑六國之君，以納其說；此春秋所謂匹夫熒惑諸侯者也。

這些西漢人的說法，應當有所依據。鄒衍最初是"以儒術干世主"，大半他所謂"仁義節儉，君臣上下六親之施，"就是這時的論調。後來不被人所重視，才改了主義而倡相勝說，以惑當世六國的君主，鄒衍的顯赫也應自此時起。

相勝的五行說本來不是一種"顯學"，墨子就認爲"五行無常勝。"經云：

> 五行無常勝，說在宜。（墨子經下）

又經說云

> 五：合水土火。火離然，水鑠金，火多也；金靡炭，金多也。合之府水，木離木。

梁任公先生不以五行相克來解說，而謂"勝訓貴，意謂此五種物質無常貴，但應宜應需則爲貴"。（古史辨第五冊下陰陽五行說之來歷）這種說法頗不能得一般人的同意，欒調甫先生說"任公謂其非是（指勝訓貴），竊所未解。"（古史辨第五冊下梁任公五行說之商榷）實有同感。欒先生又說墨子之意，以爲五行相遇固然不免相勝，但卻不是一定不移的，因着種種機遇，且能生出變化來，大概是多方可以勝少，不是一定不變的常勝。這種見解實在是戰國中葉以前的一種常識，左傳內記載陳國滅亡的故事（見左昭八、九年），就是說陳水屬而滅於鶉火之歲，杜注以爲是火勝而水衰的原故。鄒衍否定了"五行毋常勝"說，而創造出常勝說來，以說明歷史的演變。後來呂氏春秋應同篇遂詳載其說曰：

> 凡帝王之興也，天必先見祥乎下民：
>
> 黃帝之時，天先見大螾大螻，黃帝曰，"土氣勝！"土氣勝，故其色尙黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰，"木氣勝！"木氣勝，故其色尙靑，其事則木。及湯之時，天先見金，刃生於水，湯曰，"金氣勝！"金氣勝，故其色尙白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社，文王曰，"火氣勝！"火氣勝，故其色尙赤，其事則火。

這當然是承襲了鄒衍的學說，不過從黃帝到周僅佔了四德，在五德終始中還缺了一德，於是應同篇又云：

> 代火者必將水，天且先見水氣勝，水氣勝則其色尙黑，其事則水。

因爲秦此時尙未統一，所以這成爲一種推測。後來秦始皇統一了，遂完成第一次的五德終始。

（原載《文史哲》1955年第11期）

釋殷代求年於四方和四方風的祭祀

胡厚宣

一、 甲骨文裏的四方和四方風名

殷代甲骨文中，或記東南西北四方名和四方風名。如武丁時一大塊牛胛骨，刻字四行，說：

> 東方曰析，鳳曰劦。
>
> 南方曰夾，鳳曰光。
>
> 西方曰𣏟，鳳曰彝。
>
> 北方曰勹，鳳曰𠬝。（京520 附圖一）

原骨頂端殘缺。通版沒有鑽鑿灼兆的痕跡，文辭中也沒有關於貞卜的字樣，疑當與殷契卜辭165片的干支表，和殷契粹編113片的翌祭表，同爲備查用的一種記事刻辭。四行各七字，共字二十八。末一行前三字殘缺，但參照前三行的辭句，都還可以補得起來。四行各稱東南西北一方，說某方曰某，鳳曰某。鳳在甲骨文都讀作風，鳳曰某即風曰某。所謂某者，便是四方名和四方風名。

這種四方名和四方風名，也見於武丁時另一塊大龜腹甲，刻某年一月辛亥所卜六條貞雨求年的卜辭，說：

> 辛亥，內，貞今一月帝令（命）雨。四日甲寅夕，允雨。一二三四
>
> 辛亥卜，內，貞今一月帝不其令（命）雨。一二三四
>
> 辛亥卜，內，貞帝（禘）于北方曰勹，鳳曰𠬝，𠦪年。一月。一二三四
>
> 辛亥卜，內，貞帝（禘）于南方曰光，鳳（風）乚，𠦪年。一月。一二三四
>
> 貞帝（禘）于東方曰析，鳳（風）曰劦，𠦪年。一二三四
>
> 貞帝（禘）于西方曰彝，鳳（風）曰丯，𠦪年。一二三四
>
> （乙4548，4794，4876，5161，6533，京428合 附圖二）

這版大龜腹甲，係由六碎片拼合而成，全龜大體完整，僅尾端和右橋，略有殘缺。六辭都是武丁時某年一月丁亥日所卜，每辭各卜四兆，辭末一二三四等數字記兆序，

內是貞人名。原辭亦缺數字，但互相參照，仍然可以全部補讀。

第一、二兩辭卜一事的正反面，問在本一月份裏上帝會不會命令下雨。帝即上帝，殷人已有至神上帝的宗教信仰，以爲雨乃上帝所降。第一辭省或奪一"卜"字。卜正面說，"辛亥日卜，貞人內問卦，問在本一月份裏上帝會命令下雨麽?"第二辭卜反面說，"辛亥日卜，貞人內問卦，問在本一月份裏上帝不會命令下雨麽?"後來從辛亥日起，到第四天甲寅的晚上，果然下了雨。於是在第一辭後面，又隨記上"四日甲寅夕，允雨"的驗辭。

第三、四、五、六辭卜一事的四方面。帝作采，祭名，讀作禘。(1)卜辭通例，除極個別例外(2)之外，一般上帝的帝作采，禘祭的帝作采。(3)𠦪有祈求之義。金文伯椃簋"唯用祈𠦪萬年"，祈𠦪連稱。𠦪年卜辭常見，猶言祈年。詩大雅雲漢，"祈年孔夙。"周禮春官籥章，"祈年于田祖。"又或言祈穀，禮記月令"孟春之月，天子乃以元日祈穀于上帝。"又或言祈農事，左傳襄公七年，"孟獻子曰，夫郊祀后稷，以祈農事也。"祈年祈穀祈農事，都和卜辭裏的𠦪年意同，就是祈求年成能够得到豐收。這四辭分別卜問求年於東南西北四方和四方風，舉行禘祭好不好。第三辭說，"一月辛亥日卜，貞人內問卦，問求年於北方和北方風，舉行禘祭好不好?"第四辭說，"一月辛亥日卜，貞人內問卦，問求年於南方和南方風，舉行禘祭好不好?""鳳"後省或奪一"曰"字。(4)月份記在辭末，這乃是甲骨文的通例，到周金文猶然。第五、六辭省去了"辛亥卜"和"一月"等字。第五辭說，"問求年於東方和東方風，舉行禘祭好不好?"第六辭說，"問求年於西方和西方風，舉行禘祭好不好?"

總括六辭，乃同時一人所卜。一、二辭先卜在本一月份裏上帝會不會命令下雨；三至六辭後卜舉行禘祭，以求年於四方和四方風。兩事也可以說卜問一事。盼雨求年，都是爲了農產的豐收。武丁時卜辭常說"帝命雨足年"，或"帝命雨弗其足年"：

帝令（命）雨足年。

貞帝令（命）雨弗其足年。（前 1.50,1）

帝令（命）雨足年。（虛 1382）

這是卜問上帝所命降的雨水，是否充足，够得上使年成豐收。又說"年有足雨"或"年無足雨"：

貞我年㞢（有）足雨。（庫 140）

年口足雨。（虛 968）

這是卜問年成能不能得到充足的雨量。又說"黍年有足雨"或"黍年無足雨"：

己酉卜，黍年㞢（有）足雨。（前 4,40,1）

辛未卜，𡆥，貞黍年亡（無）足雨。

貞黍年㞢（有）足雨。（乙 3285）

黍是殷代主要農產品之一。這是卜問有沒有充足的雨量，使黍的年成，能够得到豐收。又說"在某田有足雨"：

己亥卜，𡆥，貞在婠田㞢（有）足雨。（乙 3184）

婠，地名，爲武丁婦帚婠之所封。這是卜問在婠的土田，有沒有充足的雨量。祖庚祖甲時卜辭又說"禾有及雨"：

庚午卜，貞禾㞢（有）及雨。三月。（前 3,29,3　龜 2,24,12）

乃卜問在春天三月，長着的禾苗，會不會得到及時的雨水。又禾字或即爲年之省文，(5)亦可通。或言"雨足年"，或言"年有足雨"，或言"田有足雨"，或言"禾有及雨或"年有及雨"，是殷人知雨和年收的關係，乃是不可分的。所以甲骨文中除爲了農業生產而求雨的千百條卜辭(6)之外，廩辛康丁武乙文丁時的卜辭，又往往以𠦪年與侑雨連稱，如言：

其𠦪年𤜵叀（唯）酒，又（侑）大雨。（粹 16）

其𠦪年於河，此又（侑）雨。（南明 424）

其𠦪年于河。叀（唯）大牢，此又（侑）雨。（南明 425）

𠦪于河年，又（侑）雨。（粹 834）

其𠦪年於岳，兹又（侑）大雨。（南明 426）

其𠦪年於娍，叀（唯）今日酒，又（侑）雨。（粹 850）

于夒，𠦪年，又（侑）雨。（甲 885）

𠦪年示壬，叀（唯）辛用，又（侑）大雨。（粹 121）

其𠦪年祖丁，先酒，又（侑）雨。（甲 1275）

其兄，𠦪年，又（侑）大雨。（粹 859）

𠦪年，又（侑）大雨。（粹862）

又讀爲侑，侑即勸，有勸望要求之義。𠦪年侑雨，猶言求年以祈雨。求年，祈雨，都是爲了年成的豐收。武丁時大龜腹甲的六條卜辭，先卜雨，後卜求年，也就是這個道理。

其求年禘祭的對象，是東南西北四方和四方風。四方和四方風，也各有專名，同前舉牛胛骨記事刻辭一樣。

除此東南西北成套的四方名和四方風名之外，殘片甲骨卜辭中，又有單稱某一方名或某方風名者。如武丁時牛胛骨卜辭說：

…卯于口丙口，四宰、四羊、𡆥四。卯于東方析，三牛、三羊、𡆥三。（金 472）

卯祭名。𡆥郭沫若先生讀爲豰，(7)說文"豰，小豚也。"此卜問卯祭東方析，用三牛三羊和豰三。上段卜辭，以四羊豰四例之，疑亦卜祭於某方某者，惜已殘缺。若然，則卯祭即不只一方。今就其殘存部分看來，其稱"東方析"，與大牛胛骨刻辭和大龜腹甲卜辭說"東方曰析"相合。又如廩辛康丁或武乙文丁時牛胛骨卜辭說：

癸未，貞辛卯其𠦪禾于示。　乙酉，貞又歲於伊西彝。（粹 195）

禾者當爲年之省，𠦪禾猶言𠦪年。甲骨文稱示者，有示壬示癸𡆥示𡆥示大示小示，此單稱示，未知誰指。或者泛指先祖而言。又歲祭名。伊即伊尹。此骨共兩辭，前一辭先在癸未卜問辛卯祈年於示，後一辭在癸未的第三天乙酉日又卜問又歲祭於伊尹和西彝。知其亦必是祈年之祭。而稱西彝，這和大龜腹甲卜辭祈年於四方，說"西方曰彝"相合。又說：

其寧叀（唯）日彝禕用。（京 4316）

日祭名。寧即寧，寧風雨之祭。此卜問寧日祭於彝禕。彝禕猶西方曰彝風曰禕之彝禕，與大龜腹甲卜辭說"西方曰彝，鳳曰𠀠"相合。禕即𠀠。𠀠與𣎵𣎵𡆥字同，作禕韡者，加從韋聲。又說：

韡鳳（風），叀（唯）豚，又（侑）大雨。（前 4,42,6）

此卜問用豚祭韡風，以侑大雨。稱韡風者，也和大龜腹甲卜辭說"西方鳳曰𠀠"相合。韡即𠀠的繁文而從韋聲者。

以上六片甲骨，就種類而言，其中大版龜腹甲一，大版牛胛骨一，小片牛胛骨四。就時期而言，屬於武丁時的三片，廩辛康丁武乙文丁時的三片。就性質而言，屬於記事的一片，卜辭的五片。就所記方風的名數而言，記四方風名的二片，記二方的一片，記一方風的一片，一風的一片。其所稱四方名和四方風名，大體一致，惟間有方名與風名互相顚倒者，現在更列表明之如下：

方	風	大骨	大龜	金	粹	京	前
東	方	析	析	析			
	風	𠯑	劦				
南	方	夾	𡵂				
	風	𡵂	𠆢				
西	方	𣎵	彝		彝	彝	
	風	彝	𠀠			禕	韡
北	方	勹	勹				
	風	𣪘	𣪘				

其稱東方名，大骨和大龜都說"東方曰析"，金說"東方析"，無異辭。其稱東方風名，大骨說"鳳曰𠯑"，大龜說"鳳曰劦"。鳳即風。劦即𠯑，甲骨文字從口與否得相通。𡆥亦作屯，𠕋亦作冊，𠯑亦作力，𡆥亦作弓，𡆥亦作才，𡆥亦作叀，𡆥亦作日可證。是關於東方和東方風名，各片是相同的。

其稱北方和北方風名，大骨和大龜都說，"北方曰勹，鳳曰𣪘。"只是勹字大骨作勹，大龜作𠆢，一向左，一向右；𣪘字大骨作𣪘，大龜作𣪘，卩旁一在左向左，一在右向右，殳旁一在右從又在下，一在左從又在上。實則甲骨文字，以左右對稱的關係，向左向右或在左在右或在上在下，皆相同。是關於北方和北方風名，各片亦相一致。

其稱西方和西方風名。大骨說，"西方曰𣎵，鳳曰彝"。大龜說，"西方曰彝，鳳曰𠀠。"𣎵即𠀠字。彝𠀠字同，而方名與風名互倒。但由粹 195 言"西彝"而不言"西𠀠"，前 4,42,6 言"韡鳳"而不言"彝鳳"，京 4316 言"彝禕"而不言"禕彝"，似當以大龜言"西方曰彝，鳳曰𠀠"者爲是。再以後引大荒西經及堯典證之，大荒西經於西方說，"西方曰夷，來風曰韋"，堯典於西方說，"厥民夷"，夷即彝，夷彝音近；韋即𠀠，𠀠亦作禕韡，俱從韋聲。也和大龜所說的相合。

其稱南方和南方風名。大骨說，"南方曰夾，鳳曰𡵂。"大龜說，"南方曰𡵂，鳳𠆢"。大龜鳳後奪或省一"曰"字，說已見前。𡵂字大骨作𡵂，大龜作𡵂，一向左，一向右，字同。大骨之夾，即夾字，甲骨文夾字亦作夾夾，大龜作𠆢者，疑夾之省。大骨與大龜夾𡵂字同，而方名與風名互相顚倒。𡵂，古讀作豈，說文豈下云"𢼸省聲"，𢼸下云"豈省聲"。詩邶風凱風，"凱風自南"。爾雅釋天，"南風謂之凱風"。山海經南山經，"旄山之尾，其南有谷曰育遺，凱風自是出。"楚辭遠遊，"順

凱風以從遊兮，至南巢而壹息。"呂氏春秋有始覽，"南方曰亘風"，高誘註"一曰凱風。"淮南子地形訓，"南方曰亘風"，高註"一曰愷風"。俞樾以爲"亘疑豈之壞字"。凱愷豈，都和光聲相近，可以相通。而稱南風爲凱愷豈風，實與大骨說南方"鳳曰光"者相合。大骨與大龜，方名與風名相互顛倒，說有不同，似當以大骨爲是。

爲什麽大骨大龜關於南西方名和風名，會有顛倒的現象呢？由前引京 4316 言"彝韋"推測起來，也可能方名與風名可以連稱互用。不敢必定，有待於更多的證據，和學者進一步的解決。

二、 山海經裏的四方和四方風名

甲骨文中東南西北成套的四方名和四方風名，也見於古典的經籍。山海經說：

> 名曰折丹，東方曰折，來風曰俊，處東極以出入風。（大荒東經）
>
> 有神名曰因因乎，南方曰因乎，夸風曰乎民，處南極以出入風。（大荒南經）
>
> 有人名曰石夷，來風曰韋，處西北隅以司日月長短。（大荒西經）
>
> 有人名曰鵷，北方曰鵷，來風曰狻，是處東極隅以止日月，使無相間出沒，司其短長。（大荒東經）

大荒東經北方一條，當爲大荒北經文，錯簡於此者。(8) 這四節敘述東南西北四方各有神人，有的管着出入風，有的管着日月，使它們不要相間出沒，並司其短長。四方和四方風也各有專名，所謂某方曰某，來風曰某，同甲骨文裏的四方名和四方風名完全相合，分別散列在大荒經的各篇之中。自從晉郭璞以後，明清兩代學者，校釋山海經的人不少，注意到這四條的關係的，有晚清的孫詒讓。他在札迻卷三校山海經說：

> 大荒東經，"大荒之中，有山名鞠陵于天，東極，離瞀，日月所出。名曰折丹，東方曰折，來風曰俊，處東極以出入風。"郝云"名曰折丹上，疑脫有神二字。北堂書鈔一百五十一卷引作有人曰折丹，太平御覽九卷引亦同。"按郝校是也。後云"東北海外，有女和月母之國。有人曰鵷，北方曰鵷，來之風曰狻，是處東極隅以止日月，使無相間出沒，司其短長。"大荒南經云，"南海渚中，有神名曰因因乎，南方曰因乎，夸風曰乎民，處南極以出入風。"大荒西經云，"有人名曰石夷，來風曰韋，處西北隅，以司日月之長短。"以上諸文，與此分係四方，文略相類。今本多譌羨不可通。綜而校之，折丹、鵷、因乎、石夷皆四方神人之名。其神出入，其方之風，蓋各隨之而來。俊，狻，乎民，韋皆四方風之異名。此東方當作"有人名曰折丹，東方曰折，來風曰俊。"北方當作"有人名(9)曰鵷，北方曰鵷，來風曰狻。"今本"來"下衍"之"字，當刪。"是處東極隅"，"極"當作"北"，與西方云"處西北隅"，文例同。南方當云"有神名(10)曰因乎，來風曰乎"。今本"因"字誤重，"來"又誤"夸"，"乎"下有"民"字者，當爲"是"，"是"古通作"氏"，與民形近而致誤。"是處南極"(11)與北方云"是處東北隅"文例亦同也。西北方當云"有人名曰石夷，西方曰石，來風曰韋"，今本無"西方曰石"四字，誤挩也。

孫氏注意到這四節的互相關係，綜合起來，認定其中含有四方神人之名和四方風之異稱，可謂卓識。惟今以甲骨文四方風名比勘起來，則孫氏所校，仍間有可商者。試更述之。

東方一節，郝懿行謂"名曰折丹上疑脫有神二字"，孫謂"當作有人名曰折丹"。今按作神與作人義通，但北堂書鈔及太平御覽引文既都作"有人"，即當以作"人"者爲是。而以北方作"有人名曰鵷，北方曰鵷"例之，知原文實當作"有人名曰折，東方曰折。"

南方一節，孫謂"因字誤重，來又誤夸"，皆極是。王念孫手校本也說"大荒西經來風曰韋，來或作本，夸隸作夲，與本字字形相似"。(12)惟謂"來風曰乎"則非。今按由後引堯典於南方說，"厥民因"，知此當作"南方曰因"。由北方作"有人名曰鵷，北方曰鵷"證之，知此當作"有神名曰因，南方曰因"，兩"乎"字皆衍文。"因乎"之"乎"既是衍文，則"乎民"之"乎"又因"因乎"之"乎"而衍。故疑此實當作"來風曰民"。孫以"民字者，當爲是"者，亦非。

西方一節，孫謂"當云有人名曰石夷，西方曰石，來風曰韋"。以"有人名曰石夷"之後"來風曰韋"之前，誤脫四字，極是。惟以當爲"西方曰石"則非。今按由後引堯典於西方說"厥民夷"及甲骨文作"西方曰彝"證之，知所脫四字，當作"西方曰夷"。而由北方作"有人名曰鵷，北方曰鵷"證之，知此當作"有人名曰夷，西方曰夷"，而"石"字爲衍。

北方一節，孫謂"當作有人名曰鵷，北方曰鵷，來風曰狻"，以"今本來下衍之字"。又謂"是處東極隅，極當作北，與西方云處西北隅文例同。"皆確不可易。

所以山海經的四節，原文實當如下：

> 有人名曰折，東方曰折，來風曰俊，處東極以出入風。（大荒東經）
>
> 有神名曰因，南方曰因，來風曰民，處南極以出入風。（大荒南經）
>
> 有神名曰夷，西方曰夷，來風曰韋，處西北隅以司日月長短。（大荒西經）
>
> 有人名曰鵷，北方曰鵷，來風曰狻，是處東北隅以止日月，使無相間出沒，司其短長。（大荒東經）

其某方曰某來風曰某，與甲骨文的某方曰某風曰某者相合，即所謂四方和四方風名。

關於東方，大荒東經說，"東方曰折"。甲骨文說，"東方曰析。"作折者，或因折析形近而誤。又析字從斤破木，折字從斤斷艸，甲骨文從艸與從木不分，段玉裁說，"以斤破木，以斤斷艸，其義一也"。(13) 說文"析，破木也。一曰折也。"廣雅釋詁"析折分也。"春秋桓公十一年"盟於折，"公羊釋文"折本所析"。禮記檀弓"吉事欲其折折爾"，朱駿聲說："案當作析，從木，猶媞媞也。"(14) 史記仲尼弟子列傳"伯虔字子析"，正義"家語云子哲"，哲即折。是折析不但形近，而且義亦相同。

大荒東經說，"來風曰俊。"甲骨文說，"鳳曰劦"。劦者，說文，"同力也，從三力。"饒炯說，"同力謂合衆力以爲力，篆從三力會意者，猶云合衆力也。"(15)俊者，說文，"才過千人也。"尹文子，"千人才曰俊。"淮南子泰族訓，"智過千人者謂之俊。"鶡冠子，"德萬人者謂之俊。"白虎通引禮別名記，"百人曰俊。"孟子公孫丑趙注，"俊美才出衆者也。"尚書堯典鄭注，"俊德賢才兼人者。"蓋必同心合力，其才乃可以兼人；才德兼人，猶之乎同心合力。是劦和俊，義可相通。大戴禮記夏小正"正月時有俊風"，黃模分箋說"俊風即協風"。說文劦字下引山海經"惟號之山，其風曰劦。"和甲骨文同。

所以大荒東經的"東方曰折，來風曰俊"，即甲骨文的"東方曰析，鳳曰劦"。

關於南方，大荒南經說，"南方曰因"。甲骨文說，"南方曰夾"。說文"夾持也，從大，夾二人"。王筠說，"大受持者也，二人持之者也。取兩人相向，以會左輔右弼之意。"(16)林義光說，"字象二人相向夾一人之形"。(17) 其義爲夾輔。左傳僖公二十六年說"夾輔成王"。因亦有輔助之義。堯典孔安國傳："因，謂老弱因就在田之丁壯以助農也"因之義同襄，逸周書謚法說"因事有功曰襄"；尚書皐陶謨"思曰贊贊襄哉"，釋文引馬融注"襄因也"。襄通作儴，爾雅釋詁說，"儴因也。而襄之義，則爲襄助輔佐。史記仲尼弟子列傳，"顏祖字襄，"祖即助，襄有助義，故顏祖字襄。阮元作釋相，謂相假爲襄，有佐助輔相之義。(18) 張祥齡作釋襄，謂襄古文從臼，Ｅヨ即𠂇又字，言以𠂇又輔佐其腰，義爲夾輔。(19) 而因與襄通，故因夾義同。

大荒南經說，"來風曰民"，甲骨文說，"風曰光"，光字從人，人即人民，故山海經錯成了"民"字。

所以大荒南經的"南方曰因，來風曰民"，即甲骨文的"南方曰夾，鳳曰光"。

關於西方，大荒西經說，"西方曰夷"。甲骨文說"西方曰彝"。夷彝音近，得相通。詩大雅烝民，"民之秉彝"，孟子告子及潛夫論德化俱引作"民之秉夷。"詩大雅皇矣"串夷載路"，瞻卬"靡有夷屆"，毛傳"夷常也"，孔疏"夷作彝，音義同"，陳奐說"皇矣瞻卬皆假夷爲彝"。禮記明堂位"夏后氏以雞夷"，鄭注，"夷讀爲彝"，周禮司尊彝鄭司農注正作"夏后氏以雞彝"。是夷彝二字音義俱同。

大荒西經說，"來風曰韋"。甲骨文說，"鳳曰𢆉"。𢆉字又作𢆉，加聲符作𩏑、𩏑、𩏑，讀如韋。王國維以爲甲骨文𩏑字即說文的的𩏑字。(20)說文"𩏑，束也，從束韋聲"。大荒西經說"來風曰韋"者，韋乃𢆉之聲。是山海經的"來風曰韋"，即甲骨文的"鳳曰𢆉"。

所以大荒西經的"西方曰夷，來風曰韋"，就是甲骨文的"西方曰彝，鳳曰𢆉"。

關於北方，大荒東經說，"北方曰鵷"，甲骨文說，"北方曰勹"。鵷字不見說文，疑當讀作宛。雷浚說，"說文無鵷字，文選司馬長卿子虛賦，鵷鶵孔鸞，漢書司馬相如傳作宛"。(21)說文，"宛，屈艸自覆也，於阮切"。勹疑勿之省文。章太炎文始說，"勹孳乳爲勿"。說文，"勿，覆也，從勹從人。"容庚先生據魏三字石經免古文作个，篆文作个，定爲免字。(22)廣韻"勿，武粉切。"玉篇，"勿，亡粉切"。顏氏家訓音辭篇說，"戰國策音刎爲免"，唐蘭先生說"祖免之免，古讀若問，則知个即免字。"(23)朱駿聲說宛之重文當作寃，即免字。是甲骨文勹爲勿省，即宛字重文。與山海經作鵷者，爲同字。

大荒東經說，"來風曰狻"，甲骨文說"風曰𨸝"。狻字不見字書，郭璞說，"音剡"，案當即讀爲剡字。說文，"剡，銳利也。"荀子彊國篇，"剡其脛"，楊注"剡斬也"。𨸝字甲骨文作𢪋，𢪋，即役字。役字，說文古文從人，從人和從弓同。說文"役戍邊也，從殳從彳。古文役從人。"國語吳語，"吳國之役"，韋注，"役兵也。"詩漸漸之石序鄭箋"役謂士卒也"。字象手執兵器以刺人之形，與剡義相當。

所以大荒東經的"北方曰鵷，來風曰狻"，即甲骨文的"北方曰勹，鳳曰𨸝。"

從上看來，山海經裏東南西北四方的某方曰某來風曰某，乃全與甲骨文的四方名和四方風名相合。

三、 堯典裏的四方和四方風名

又此四方名和四方風名者，亦見於尚書堯典，說：

乃命羲和，欽若昊天，歷象日月星辰，敬授人時。

分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅賓日出，平秩東作，日中星鳥，以殷仲春。厥民析，鳥獸孳尾。

申命羲叔，宅南交，曰明都。(24) 平秩南訛，敬致，(25)日永星火，以正仲夏。厥民因，鳥獸希革。

分命和仲，宅西土，(26) 曰昧谷。寅餞納日，平秩西成，宵中星虛，以殷仲秋。厥民夷，鳥獸毛毨。

申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易，日短星昴，以正仲冬。厥民隩，鳥獸氄毛。

羲和在古代神話傳說裏是一個女姓的日月之神，(27)或以爲即傳說中的女媧。(28)，堯時立羲和爲掌四時之曆官。山海經大荒南經說，“東海之外，甘水之間，有羲和之國，有女子曰羲和。”揚雄河東賦“羲和司日。”璞郭說，“羲和，蓋天地始生主日月者也。故啓筮曰，空桑之蒼蒼，八極之既張，乃有夫羲和，是主日月，職出入以爲晦明。又曰，瞻彼上天，一明一晦，有夫羲和之子，出入暘谷。故堯因此而立羲和之官，以主四時。”

漢代的古文經學家以乃命羲和爲天地之官，以下分命申命爲四時之職，天地四時，猶周的六卿。馬融說，“羲氏掌天官，和氏掌地官，四子掌四時。”鄭玄說“此命羲和者，命爲天地之官。下云分命申命，爲四時之職。天地四時，于周則冢宰司徒之屬，六卿是也。”今文家則以乃命羲和，即是下文四子，先總舉，後分述之。漢書成帝紀陽朔元年詔曰“昔在帝堯，立羲和之官，命以四時之事，令不失其序。”百官公卿表說，“書載唐虞之際，命羲和四子，順天文，授民時。”論衡是應篇說，“堯候四時之中，命曦和察四星以占時氣。”孔安國堯典傳“羲氏和氏，世掌天地四時之官，故堯命之，敬記天時，以授人也。此舉其目，下別序之。”

今案當以今文家的說法爲是。羲和即四子，四子即羲和。爲什麼羲和會生了四子呢？這猶同古代神話說黃帝有四面；舜號“重華”，“是謂重明”，“目重瞳子”，有四目四聰。太平御覽七十九引尸子說“子貢問於孔子曰，古者黃帝四面，信乎？孔子曰，黃帝取合己者四人，使治四方，不謀而親，不約而成，大有成功，此之謂四面也。”堯典“舜明四目達四聰。”孔傳說：“廣視聽於四方”。經此解釋，則四目四聰，原不過是廣視聽於四方，四面原不過是治四方的四人。(29)這同由日神變成了曆官，由羲和分成了四子，都是一樣的演化規律。

堯典這一段，記堯命曆官羲和，觀察天文，授民以年曆四時，並敘以祭祀農作之事。羲仲，羲叔，和仲，和叔，即所謂羲和之官，亦即所謂四子。

嵎夷，南交，西土，朔方，猶言東方南方西方北方。(30) 嵎夷者，爾雅釋地“齊有海隅”，釋文“隅本作嵎。”又釋水“河出崑崙西北隅”，釋文，“隅又作嵎”。列子周穆王，“西極之南隅”，釋文“嵎與隅同。”是嵎者隅之或體。說文“隅陬也”，淮南子原道“經營四隅”，高注，“隅猶方也”。夷，說文“東方之人也”，白虎通禮樂“東方爲九夷”，公羊傳隱公二年注，周禮職方大司農注，禮記王制注並云“東方曰夷”。所以嵎夷猶言夷隅，夷隅猶言東方。南交者，交讀爲郊。易小畜，“密雲不雨，自我西郊，”西郊猶言西方，南郊猶言南方。西土猶言西方，甲骨文“西土受年”又作“西方受年。”朔方者，猶言北方，爾雅釋詁“朔，北方也”，史記即作“北方”。東稱嵎，南稱交，西稱土，北稱方，其義相同。

暘谷，明都，昧谷，幽都，是就日在東南西北四方的情況而言。暘谷者，東方日之所出，孔傳，“暘明也，日出於谷而天下明，故稱暘谷。”昧谷者，西方日之所入，孔傳“昧冥也，日入於谷而天下冥，故曰昧谷。”明都者，日在南而明。幽都者，日出於東，沒於西，在南而明，惟北爲幽。

“寅賓出日”，“寅餞納日”，言祭日。據孔傳，寅的意思是敬，賓是意思是導，餞的意思是送，納史記作入。日出於東，所以在東方要舉行敬導日出的祭祀。日入於西，所以在西方要舉行敬送日入的祭祀，關於祭出入日的祭祀，也見於甲骨文。(31)

“平秩東作”，“平秩南訛”，“平秩西成”，“平在朔易”者，平秩史記作便程，索隱說，“言便課與作程。”平在史記作便在。南訛之訛當作譌，譌即僞，僞即爲。史記索隱，“春言東作，夏言南爲，皆是耕作營爲勸農之事。”西成者孔傳“秋西方萬物成。”朔易者朔即北，史記索隱引尸子“北方者伏方也”，言“謂人畜積聚，冬皆藏伏，”故史記作伏物。這是以東南西北，配春夏秋冬，說春夏以次耕作，秋以次收，冬以次藏。

“日中星鳥，以殷仲春”，“日永星火，以正仲夏”，“宵中星虛，以殷仲秋”，“日短星昴，以正仲冬”者，日中爲春分，宵中爲秋分，日永爲夏至，日短爲冬至。孔傳，“殷正也。”又，“春分之昏，鳥星畢見，以正仲春之氣節”，其他三節亦同。這是初昏時，觀測正南方向所見的鳥火虛昴四星，以定仲春，仲夏，仲秋，仲冬，即春分夏至秋分冬至等四時的節氣。(32)

“厥民析，鳥獸孳尾”，“厥民因，鳥獸希革”，“厥民夷，鳥獸毛毨”，“厥民隩，鳥獸氄毛”者，則與甲骨文和山海經的四方名和四方風名適相合。

堯典所謂“羲和四宅”，言嵎夷、南交、西土、朔方，即東方、南方、西方、北方。這同甲骨文和山海經說東方、南方、西方、北方者相合。甲骨文和山海經說東方曰某，南方曰某，西方曰某，北方曰某，堯典說“宅嵎夷，曰暘谷”，“宅南交，曰明都”，“宅西土，曰昧谷”，宅朔方，曰幽都”，雖然曰後的稱謂內容不同，但兩者俱稱曰，曰後俱爲四方名則相一致。

堯典東方說“厥民析”，和甲骨文說“東方曰析”的析字相同。尙書大傳虞夏傳祀東方泰山春伯之樂“名曰晳陽”，鄭注晳當爲析。”漢張遷碑說二月“陽氣厥枏”枏即析。亦與甲骨文和堯典合。(33)堯典南方說“厥民因”，同山海經說“南方曰因”的因一樣。堯典西方說“厥民夷”，與山海經說“西方曰夷”的夷字同。甲骨文作“西方曰彝”，彝夷音同義通。堯典北方說“厥民隩”，隩鄭玄作奧，隩奧字通。說文“奧宛也”，宛奧音近。朱駿聲說，“奧古音讀如隩，亦讀如宛。禮記禮器，燔柴於奧，以奧爲爨。荀子富國，夏不宛暍，以宛爲奧。爾雅釋言，隩忨也。太玄樂陽始出奧，注暖也。皆聲相近。說文媼篆讀若奧，即讀如宛也。皆聲之轉耳。”甲骨文說，“北方曰勹”，勹即𠣎䝉，即宛字。山海經說“北方曰鵷”，鵷讀作宛。隩奧字通，奧宛音近，則堯典“厥民隩”的隩，和甲骨文“北方曰勹”山海經“北方曰鵷”的勹鵷字又相通。

所不同者，甲骨文山海經的四方名，在堯典則以說明“厥民”的情況，而另以太陽的出入明幽，作爲羲和四宅的地名。

至於四方風名，甲骨文於東南西北四方都說鳳日某，山海經則說來風曰某，鳳即風，甲骨文鳳字都讀作風。撰集堯典的人，不知道這一點，把鳳字錯誤的解釋成了鳳皇，鳳皇是一種鳥，說文“鳳神鳥也”。引申演變而爲鳥獸。

甲骨文於東方風說風曰劦，劦有“同力”“合力”之義，說已見前。劦即協，其義又爲和。爾雅釋詁“協和也”。國語周語“有協風至”，韋昭注“協和也”。又鄭語“能聽協風，”韋注亦云“協和也”。尙書洪範“協同五紀”，孔傳“協和也。”又“相協厥居”，史記，協作和。其義又爲合。堯典“協和萬邦”，孔傳“協合也”，史記協作合。國語周語“和協輯睦”，韋昭注“協合也。”周禮太史“讀禮書而協事”，鄭玄注“協合也。”鳥獸羣居，和合雌雄，乃成交接。堯典既將鳳字錯釋成鳥獸，就不能不再將劦字錯釋成乳化交接的孳尾。而說“鳥獸孳尾。”孔傳“乳化曰孳，交接曰尾”。列子黃帝篇，“孳尾成羣”，張湛注“孳尾，牝牡相生也。”

甲骨文於南方風說風曰𢆶。𢆶即微。微之義爲小，少，細，纖。廣雅釋詁“微小也”。禮記祭義，“則微矣”，鄭注“微猶少也”。荀子非相“微小短瘠”，楊注，“微細也。”法言修身“君子微愼厥德”，注“微纖也。”堯典於南方說“鳥獸希革”，希革者，鄭玄注，“夏時鳥獸毛疏皮見。”漢書晁錯傳，“揚粵之地，鳥獸希毛，其性能暑。”希微義相近。

甲骨文於西方風說風曰𡆥，𡆥又作𣏟，又從韋聲作𩎐，韓，即說文的朿，𩏂字。說文“朿艸木垂華實也，從木𢎘。”又“𩏂朿也(34)從朿韋聲。”堯典說“鳥獸毛毨”，鄭注“毨理也，毛更生整理。”說文“毨，仲秋鳥獸毛盛，可選取以爲器用，讀若選。”玉篇“毨毛更生也。”草木垂實，鳥獸毛盛，都有繁茂之義，可以相通。

甲骨文於北方風說風曰𠭰，𠭰即伇役，字象手執兵器以刺人之形。山海經說，風曰狻，狻讀作剡，剡之義爲利爲斬。均有北方寒風刺人之義。堯典說，“鳥獸氄毛”，漢書晁錯傳“胡貉之地，鳥獸毳毛，其性能寒。”氄毛即毳毛，顏師古曰“細毛也。”北方風寒，故鳥獸生細毛以禦之。史記正義說“冬時鳥獸生氄毳細毛以禦冬寒也。”

由此可見，堯典的宅某方曰某，是因襲甲骨文和山海經的某方曰某；厥民某，是因襲甲骨文和山海經的四方名；鳥獸某某，則由甲骨文的鳳曰某訛變，並因襲其四方之風名。是甲骨文和山海經裏的四方名和四方風名，也整套的保存在堯典裏。

四、 四方和四方風名的演化

甲骨文的四方和四方風名，倒底是什麼意思呢？

首先，所謂四方和四方風名者，在殷人心目中，都是一種神靈。

我們看前引卜辭，既然說禘祭四方和四方風，卯祭東方析，又歲祭於西𢀛，寧日祭於彝𩎐，用豚祭𩎐風，則殷人必以四方和四方風爲一種神靈，乃明白可知。求年祈雨，生產大事，都要禱告四方和四方風，是殷人除了天神上帝日月星辰之外，也還有很隆重的關於四方和四方風神的崇拜。

楊樹達先生謂甲骨文的四方名，都和草木有關，並與四時相配合，(35)其說可通。

東方曰析，析謂草木之甲坼，說文析訓破木，折訓“裂也”，破裂之義亦爲解，易解彖傳，“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼，解之時大矣哉。”這和春天的現象合。南方曰夾，夾讀爲莢，說文“莢，艸實也。”夏爲草木著莢之時。北方曰勹，勹即宛，說文“宛，屈草自覆也。”冬季萬物潛伏，草木有覆蔽之象。惟西方曰彝，與草木秋季之義不合。

又四方風者，東方風曰劦，劦即協。國語周語說春天“瞽告有協風至”，韋昭注“協和也，風氣和，時候至也。立春日，融風也”。劦風山海經亦作俊風，俊劦義同。

知其時可能已知測量日影的方法。

至於堯典，更由山海經的司日月長短的神人，演化成了主日月之神的羲和。由羲和司四方，又變成所謂四子和四宅。宅東南西北四方，曰暘谷、明都、昧谷、幽都，謂日之出入明幽，日出於東方的暘谷，沒於西方的昧谷，在南方爲明，在北方爲幽。東方寅賓出日者，祭日之所出，西方寅餞納日者，祭日之所入。凡此都是從山海經的司日月的神人演化而來。

又言“平秩東作，日中星鳥，以殷仲春”，“平秩南訛，日永星火，以正仲夏”，“平秩西成，宵中星虛，以殷仲秋”，“平在朔易，日短星昴，以正仲冬”。從甲骨文山海經演變，直到堯典，才把東南西北四方和春夏秋冬四時明白的相配合起來。另外，由於曆法的逐漸發達，並以初昏所見星象，推定四時四仲即二至二分的季節。春夏耕作，秋收冬藏，都是說的農業勞作之事。開後來大戴禮記夏小正，呂氏春秋十二紀，禮記月令、淮南子時則和逸周書周月時訓之先聲。

惟十二紀，月令，時則等篇，於四方之外，又增加中央爲五方，以與五行，五色，五聲，五味，五虫，五祀，五穀，五畜，五臟，五帝，五神之屬，相配合。春木夏火秋金冬水，所餘之土無所屬，就在四季的中間夏秋交界時，爲它安排了一個位置。這樣就構成了一套極有組織的五行學說。

管子四時說：

東方曰星，其時曰春，其氣曰風。風生木與骨。

南方曰日，其時曰夏，其氣曰陽。陽生火與氣。

中央曰土。土德實輔四時。

西方曰辰，其時曰秋，其氣曰陰。陰生金與甲。

北方曰月，其時曰冬，其氣曰寒。寒生水與血。

氣就是風。廣雅釋言，“風氣也。”淮南子氾論高誘注同。左傳襄公二十九年“八風平”，杜預注“八方之氣，謂之八風。”莊子齊物論“大塊噫氣，其名爲風。”某方曰某，其風曰某，句法和甲骨文山海經一樣。四方名日月星辰，也和司日月的神人有關。疑這幾條的來源很早，不過方名和風名不同。濃厚的漸染上了後來的色彩和成分。不但以四時配四方，並且增加了一個中央土，五行之外，還增加上了陰陽。在四時五方的年曆中，陰陽五行的學說，就益臻完備了。

在甲骨文的四方和四方風名之後，大約以山海經的時代爲最早，所以保存甲骨文的本來面目比較多。堯典稍後，雖有訛變，但演化的踪跡，還依然可尋。夏小正，大戴禮記夏小正“正月時有俊風”。都以東方的劦風俊風爲春風。南方風曰光，光即微，微風猶言溫風。逸周書時訓，“小暑之日，溫風至。“禮記月令”季夏之月，溫風始至。”都以夏風爲溫風，即微風。北方風曰殹，殹即役役，字象人手持兵器以刺人之形，殹風或者猶言冬天的寒風。至於西方風曰𢀛，𢀛即朿，說文“朿，艸木垂實也”。𢀛爲秋熱，或者用以稱秋天的西風。

殷代農業，已經相當發達，殷代曆法，已經有了閏月，閏月所以調節四時，堯典說“以閏月定四時成歲”，則殷人已有四時的觀念，乃毫無問題。甲骨文的四方和四方風名，由上看來，與四時相配合，也好像有此線索。但是關於四時的字樣，在甲骨文中，則還一直沒有被認識出來。甲骨文春秋之義，用作年，並不是說的春天和秋天。夏冬二字，用爲夏季秋季之義者，迄今亦尙未發現。(36) 我疑心殷人雖然已有以四方配四時的觀念，但這只可說是一種趨勢和萌芽，明確的“其神爲四，分司四季”的制度，恐怕還不會有。

山海經雖多錯簡錯字，但其四方和四方風名因襲甲骨文的痕跡，還可以清楚的看得出來。在山海經的四方風名裏，也還沒有春夏秋冬等四時的字樣。

在甲骨文只說某方曰某，風曰某，以方名風名爲一種神靈而禱祭之。到山海經就把方名看成是一種神人，說“有人名曰折，東方曰析”，“有神名曰因，南方曰因”，”有神名曰夷，西方曰夷”，“有人名曰鳧，北方曰鳧”。郭璞注，人謂“神人”。孫詒讓說，“經或云神，或云人，義並通”。(37) 把四方神當成了一種神人，以方名爲神人之名。又把風看成神人所操作，變甲骨文的“風曰某”，爲“來風曰某”。甲骨文的“風曰某”，某是風神名。到山海經的“來風曰某”，來風者，神人所來，來風曰某者，某神人所來的風曰某，某就成了單單的風名。又把四方的神人與以分工。把東方的“有人名曰折”和南方的“有神名曰因”，看成了分工專管“出入風”的神人。山海經於東方神人說“處東極以出入風”，於南方神人說，“處南極以出入風。”郭注“言此人能節宣風氣，時其出入”。郝懿行說“蓋巽位東南主風，故二神司之，時其節宣焉。東次三經云，無臯之山多風。初學記引荊州記云，風井夏則風出，冬則風入，亦其義也。”又把西方的“有神名曰夷”，和北方的“有人名曰鳧”看成了分工專管“日月長短”的神人。山海經於西方神人說“處西北隅以司日月長短。”於北方神人說”處東北隅以止日月，使無相間出沒，司其短長。”東北隅爲日月所出，西北隅爲日月所入，故以西方和北方的神人爲日月之神，管理着日月，按時出沒，不要相間，並司其短長。這些都是由甲骨文四方和四方風名演變，而爲甲骨文所無者。由西北兩神司日月短長，

十二紀，月令，時則，周月，時訓等篇，時代雖然有先後不同，大體本乎堯典。管子四時來源也比較早，但頗多改動。其由殷武丁時甲骨文逐漸演化的蛛絲馬跡，還可以淸楚的辨得出來。

五、 殷代求年于四方和四方風的祭祀

其次，我們特別探討一下殷人爲了求年祈雨而禘祭四方和四方風的問題。

從甲骨文看來，殷代的宗教信仰，有天神崇拜，祖先崇拜和自然崇拜。殷人把自然現象中的風雲雷虹雨水，都看成是受天神上帝所驅使的一種神靈，以爲它們掌握着人間農作年收豐歉的命運。

如武丁時卜辭說“帝令鳳”：

貞翌癸卯帝其令鳳。（風）（乙 3094）

翌癸卯帝不令鳳。（風）夕霍。（乙 2452）

以風爲上帝所命令。又說“帝史鳳”：

于帝史（使）鳳（風）二犬。（通 398　珠 935）

以風在帝左右，爲上帝之使。太平御覽九引河圖地通紀說“風者，天地之使。”又引龍魚河圖說“風者，天之使也”。天使即帝使。荀子解蔽篇引詩說“有鳳有凰，樂帝之心”。古人以鳳凰爲風神，風神實處在上帝的左右。(38) 和帝史意同。帝乙帝辛時卜辭亦言“帝史”：

乙巳卜，貞王賓帝史（使）亡尤。（通 64 通別 2,2）

王賓是祭名。此亦祀風之辭。武丁時卜辭祭風者又或言“禘風”：

帝鳳（風），九犬。（貝塚氏藏骨）(39)

貞帝鳳（風），三羊三豕三犬。（前 4,17,5）

帝即禘，祭名。廩辛康丁或武乙文丁時卜辭卜祭風的又或言“酒風”：

乙酉，酒雚（風）其受又（祐）（粹 452）

雚從楊樹達先生釋風，(40)他辭言“其遘雚”（後下 6,7）“王其遘雚”（南明 543）與“其遘大鳳。不遘鳳”（前 3,29,2）語例相同可證。酒即用酒祭。武丁時卜辭又或言“寧風”：

癸卯卜，賓，貞寍鳳。（風）（契 455）

“寧風”之祭，亦見廩辛康丁武乙文乙時卜辭：

弜寍鳳（風）。（粹 186）

弜寍鳳（風）。（粹 456）

其寍大鳳。（風）（粹 827）

甲戌，貞其寍鳳（風）三羊三犬三豕。（續 2,15,3　徵典 16）

寍即寧，說文“寍定息也。”有安定息止之義。周禮小祝“寧風旱”。爾雅釋天“祭風曰磔”，郭璞注“今俗當大道中磔狗，云以止風”。周禮春官大宗伯注引鄭司農云“罷辜披磔牲以祭，若今時磔狗祭以止風”。止風猶寧風。祭風用犬，與甲骨文合。甲骨文常見“大掫風”，于省吾先生釋爲大驟風，猶言大風暴。(41) 大風暴則爲禍害。甲骨文常說“風唯禍”：

丙午卜，亘，貞今日鳳（風）𡆥（禍）。（後上 31,14）

鳳（風）不隹（唯）𡆥（禍）。（鐵 188,1）

乙囗囗貞鳳（風）隹（唯）𡆥（禍）。（續存上 174）

辛未卜，貞今辛未大鳳（風）不隹（唯）𡆥（禍）。（前 8,14,1）

此武丁時所卜。或言“風唯孽”：

貞丝（茲）鳳（風）不隹（唯）孽。（前 6,4,1）

此亦武丁時所卜。風唯禍孽，則求止息，因而乃有寧風的祭祀。

風過大固可爲害，風不大，則常有益人生，因爲風可以吹雲降風，對農業生產有利。武丁時卜辭說：

辛未卜，帝（禘）風，不用，雨。（佚 227）

用的意思是施行。(42)這辭說辛未日占卜，禘祭風神，後來沒有施行，因爲天下了雨，用不着再禘祭風神了。是禘風是爲了求雨，求雨則爲了農耕。

雲者，殷人知其可以降雨，如武丁時卜辭說：

各云不其雨。（乙 108）

貞丝（茲）云其㞢（有）降，其雨。（乙3294）

庚寅貞丝云其雨。（續存上 107）

貞今丝（茲）云雨。（前 6,43,4）

貞丝（茲）云其雨。（庫 597,21331 同文）

丝（茲）云雨。不其雨。（契 553）

丝（茲）入云其雨。（續存下 95）

貞丝（茲）朱云其雨。

貞丝(茲)朱云不其雨。（乙 6723,6724 正反）

口云自南雨。（鐵 172,3）

云即雲，各之義爲來。都稱降雨者爲雲。易所謂“雲行雨施”，孟子所謂“油然作雲，霈然下雨”，淮南子所謂“八極之雲，是雨天下。”雲亦在上帝左右，故又稱“帝云”：

貞𡥈於帝云。（續 2,4,11）

此亦武丁時所卜。𡥈於帝云，即𡥈祭於帝云。謂𡥈祭在帝左右的雲。雲旣能降雨，殷人求年祈雨，所以也祭雲。武丁時卜辭言“𡥈雲”者又如：

𡥈於云。（通別 2,4,5）

己丑卜，㱿，貞亦乎雀𡥈於云，犬。

貞勿乎雀𡥈於云，犬。（乙5317）

到廩辛康丁武乙文丁時卜辭，或言𡥈二云：

貞𡥈於二云。（龜 1,14,18）

或言𡥈四云：

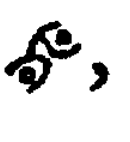
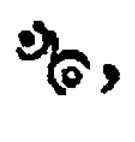
己卯卜，𡥈豖四云。（庫 972）

或言𡥈六云：

癸酉卜，又𡥈於六云，五豖，卯五羊。

癸酉卜，又𡥈於六云，六豖卯羊六。（後上 22,3 與 4 合）

四云就是四方之云，猶墨子說，“逢逢白雲，一南一北一西一東，”淮南子說，“四海之云”。二云即層雲之分上下層者。六云就是四方上下之云，猶言“六合之雲”。

甲骨文有字作，，舊釋電雹，俱非。于省吾先生釋雷，(43)極是。大的霹靂，往往擊劈萬物，有害於人。武丁時卜辭說：

口口卜，貞雷不隹（唯）𡆥（禍）。（佚 367）

占卜大的霹靂，會不會作禍。所以武丁時又有告雷的祭祀卜辭說：

口口卜，貞告雷於河。（珠 840）

但雷者，雨之先聲，雷雨交作，有益農田，實爲殷人所祈望。武丁時卜辭說：

各云自北，西單雷。（前 7,26,3）

言從北方來了黑雲，在西郊平地上就打起雷來，希望能够下雨。又說：

口口卜，貞今己亥雷，不圖。（前 3,22,1）

言今天己亥打了雷，不會下雨麽？又說：

口雷，其圖。（前 4,11,7）

言打雷了，會下雨了吧！又說：

七日壬申雷，辛巳雨，壬午亦雨。（前 3,19,3）

此卜辭中的驗辭。言過了七天到壬申打雷了，果然辛巳下了雨，壬午也下了雨。雲雷，雷雨連稱，都是殷人爲了農業生產，所喜盼的事情。雷者，殷人亦以爲是上帝所命，武丁時卜辭說：

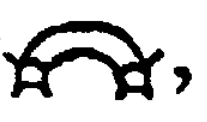
貞帝及今十三月令雷。

貞帝其于之一月令雷。（乙 3282）

口口口，㱿，貞之一月帝其弜令雷。（乙 6809）

貞及今二月雷。王固（占）曰，帝隹（唯）今二月令雷。
（乙 529,530 正反）

十三月，一月，二月，正是春季。殷人春季農作盼雨，雷爲雨之先聲，故希望上帝能先命令打雷。又按照後世月令等篇所說，春雷發聲，萬物萌動。那麽，殷人希望上帝命雷，也許是爲了萬物的發生。

虹字在甲骨文作，象虹形而兩端有首。(44) 所以虹蜺字俱從虫。殷人以爲虹能飲水，其出現恆爲不祥之兆。如武丁時卜辭說：

王固（占）曰，㞢（有）求（祟）。八日庚戌，㞢各云自東冒母。昃，亦㞢出虹自北，飲（飲）于河。（菁 4）

戊…又。王固（占）…隹（唯）丁吉，其…未允…允㞢（有）設。明，㞢各云…昃，亦㞢設，㞢出虹自口口（飲）於河。在十二月。（前 7,43,2 龜 1,10,12）

…庚吉，其…㞢設，虹於西…（前 7,7,1）

三辭均爲卜辭中之驗辭。前兩辭，都說虹飲於河。是殷人認爲虹能飲水。這信仰也見於後世的書中。漢劉熙釋名釋天“虹攻也。又曰蝃蝀。其見每於日在西而見於東，啜飲東方之水氣也。”漢書燕王旦傳“虹下屬宮中，飲井水，水泉竭。”北堂書鈔一五一引異苑“晉陵薛願，義熙初，有虹飲其釜，願輦酒灌之。”太平御覽一四引黃帝占軍訣“攻城有虹從南方入飲城中者，從虹攻之勝。”太平廣記引祥驗集，“唐宰相韋臯鎮蜀，方就食，忽虹霓自空而下，直入庭，吸其食飲，且盡。”宋沈括夢溪筆談“世傳虹能入溪澗飲水，信然。”都以虹能飲水，與甲骨文合。(45)

又三條驗辭，都說有祟，有設。皆以虹的出現，爲災禍之徵。逸周書時訓“虹不藏，婦不專一。”釋名釋天，“虹又曰美人。陰陽不和，淫風流行，男美於女，女美於男，互相奔隨之時，則此氣盛，故以其盛時名之也。”又“霓齧也，其體斷絕，見於非時，此災氣也，傷害於物，如有所食齧也。”北堂書鈔一五一引春秋演孔圖“霓者斗之亂精也，斗失度則虹霓見。”太平御覽一四引易通卦驗“虹不時見，女謁亂公”。都以虹見爲不祥，亦與甲骨文一致。

武丁時卜辭又說：

庚寅卜，㱿，貞虹隹年。

庚寅卜，㱿，貞虹不隹年。（山東博物館藏與徵雜 109 合看插圖。）

貞虹於年𡆥（禍）。（珠 452）

是虹者亦關係年收的休咎。爲什麽虹的出現，會是不祥之兆，它會關係於年收的休咎呢？詩鄘風蝃蝀“朝隮於西，崇朝其雨。”朱熹集傳”言方雨而虹見，則其雨終朝而止矣。今俗謂虹能截雨，信然。”因古人以爲虹能截雨，虹見則雨止，雨量不足，所以才會影響到年收。

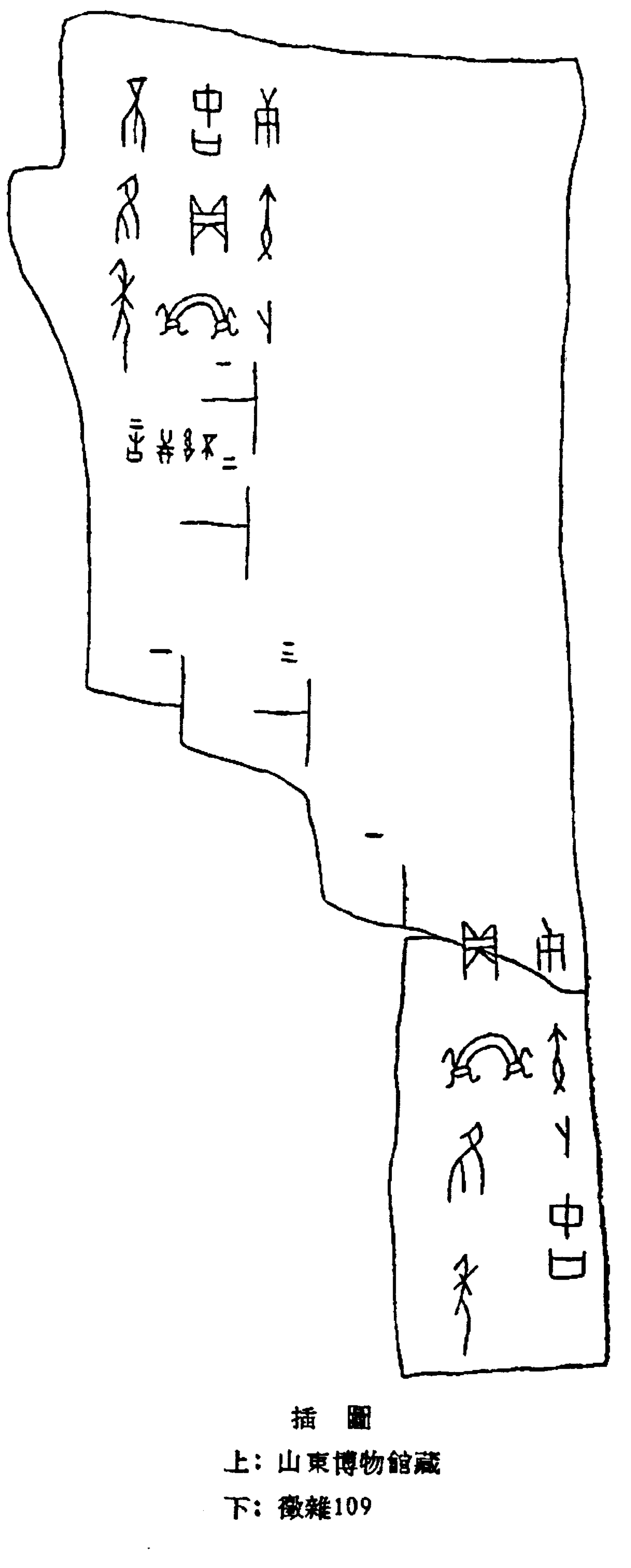


插圖
上：山東博物館藏
下：徵雜109

雨者，殷人亦以爲上帝所命令。武丁時卜辭，除前因各辭之外，又如：

貞帝令雨。（乙 3769）

壬申卜，㱿，貞帝令雨。

貞帝不其令雨。（乙 6666,6667 正反）

帝隹（唯）癸其雨。（前 3,21,3）

翌甲寅帝其令雨。（乙 7266）

貞翌丁亥帝其令雨。（南坊 5,3）

口丑口口寅帝令雨。（乙 1894）

口口口，㱿，翌乙丑帝其令雨。（庫 607）

戊辰卜，㱿，貞翌口巳帝不令雨。（乙 851）

來乙未帝令雨。

來乙未帝不令雨。

王固（占）曰，乙帝其令。（乙 6406, 6407 正反）

丙寅卜，口口口口卯帝其令雨。

丙寅卜，口口口口卯帝不口口雨。允口口。

丁卯卜，㱿，貞翌戊辰帝其令口。戊…

丁卯卜，㱿，翌戊辰帝不令雨。戊辰允霍。

戊辰卜，㱿，翌己巳帝不令雨。己巳帝允令雨，至於庚。

辛未卜，口翌壬口帝其口雨。

辛未卜，口翌壬口帝不口雨。壬亘。

壬申卜，口翌癸酉帝其令雨。

壬申卜，㱿，翌癸酉帝不令雨。

甲戌卜，㱿，翌乙亥帝令雨。

甲戌卜，㱿，翌乙亥帝不令雨。

乙亥卜，㱿，翌丙子帝其令雨。

乙亥卜，㱿，翌丙子帝不口口。

丙子卜，㱿，翌丁丑帝其令雨。（乙 835,851,852,1070,1164,1312,1157,1579,1580 合）

自今至于庚寅，帝不其令雨。（乙 5578）

壬子卜，㱿，口自今至口丙辰，帝口雨，王口口。（前 6,20,2）

今二月帝不口令雨。（鐵 123,1）

口口卜，㗊，貞今三月帝令多雨。（前 3,18,5）

戊子卜，㱿，貞帝及四月令雨。

貞帝弗其及今四月令雨。（乙 3090）

辛未卜，㱿，貞之八月，帝…

貞之八月帝不其令多雨。（乙 5329）

丙寅卜，㱿，貞今十一月令帝雨。

貞今十一月帝不其令雨。（乙 4628,4826,4947 合）

都說帝令雨。天久不雨，造成旱災，殷人即以爲是上帝降暵。武丁時卜辭或言上帝降莫：

口口卜，㱿，口上帝降莫。（續存上 168）

或言帝降莫：

庚戌卜，貞帝其降莫。（前 3,24,4）

丁卯卜，帝其降莫。（甲 766）

其言帝降我莫：

戊申卜，㱿，貞帝其降我莫。一月。

貞帝不我降莫。（乙 7793）

…降我莫。（佚 764）

或言帝莫我：

口丑卜，貞不雨，帝隹（唯）莫我。（龜 1,25,13）

庚戌卜，㱿，貞雨，帝不我莫。（鐵 35,3）

戊寅口，亘，貞帝其莫我。（庫 1811）

辛卯卜，㱿，貞帝其莫我。（續存下 156）

己酉卜，亘，貞帝不我圝。

口口不其莫我。（乙 7124）

戊午口，口，貞帝不我莫。王固（占）曰吉。（乙 953,1274,1949,1950 合）

貞帝隹（唯）我莫。

貞帝不我莫。（契 785）

……曰，帝莫我。

…口不我莫。（鐵 159,3）

莫讀如暵，其義爲旱。(46)雨水，是土田農作物的所必需。殷代農業已成爲主要生產，則雨水問題，即特別重要。前引卜辭，說“帝令雨足年”，“帝令雨弗其足年”，“我年有足雨”，“我年亡足雨”，“黍年有足雨”，“黍年亡足雨”，“在姢田有足雨”，“禾有及雨”。便是很好的證明。而甲骨文求年祈雨的卜辭，更有千百條之多，將在另文詳之，(47)這裏就不再煩述了。

古典文獻中，祭風神雨神的記載，見於周禮大宗伯，說，“以槱燎祀風師雨師。”爾雅釋天說“祭風曰磔。”獨斷說“風伯，能興風，雨師，能興雨，祠此神以報其功也。”風俗通義祀典說，“鼓之以雷霆，潤之以風雨，養成萬物，有功於人，王者祀以報功也。”祭雲神的記載見於楚辭九歌，雲中君，朱熹注，“雲中君謂雲神也。”又漢書郊祀志說，高祖六年，“置祠祀官女巫，晉巫雲中君，以歲時祠宮中。”顏師古注，“雲中君謂雲神也。”其祭雷神者，則唐天寶五年詔說，“發生振蟄，雷爲其始，畫卦陳象，威物效靈，氣實本乎陰陽，功先施於動植，今雨師風伯，久列於常祀，惟此震雷，未登於羣望，其已後每祀雨師宜以雷師同壇。”自此以後，歷代的封建王朝，於風雨雲雷，都有專祭，並設有祭壇。把它當作國家關繫國計民生的重要祀典。

殷代農業，已成爲主要生產。殷人求雨，是爲了年收。風雲雷虹，都和雨水有密切關係。風吹則雨來，有雲乃雨降，雷爲雨的先聲，虹見則雨止。風雲雷虹雨水，殷人皆以爲上帝所命，帝在天上，而風雲雷虹雨水之來，則恆自四方。如早期卜辭說：

征（延）大鳳（風）自西。（京 2921）

乙卯大鳳（風）自北。

大鳳（風）自北。（京 2915）

此言風之所自。又說：

乙酉卜，乙雨自東。（乙 144）

辛亥，昃雨自東。（乙 8503）

庚寅雨自南。（粹 801）

㞢（有）來雨自西。（京 431）

不雨自西。（續 4,24,5）

甲子卜，翌丙雨。乙丑昃自北小。（乙 181）

己未允雨自北。（乙 40）

昃雨自北，小。（乙 60）

昃雨自北。（京 2985）

大采雨自北。（乙 16）

亦雨自北。（乙 32）

允雨自北㠯鳳（風）。（乙 18）

此言雨之所自。又前引卜辭說，“有各云自東”，“云自南”，“各云自北，西單雷”，“有出虹自北”，“虹於西”，是雲雷虹霓之來，也特別注意它們的方向。又如一片早期卜辭說：

癸丑卜，貞旬。甲寅大食雨自北。乙卯小食大啟。丙辰中食大雨自南。

癸亥卜，貞旬，一月。昃雨自東。九日辛未大采，各云自北，雷，征（延）大鳳（風）自西，弗雨。

此乃連續卜旬之辭，而隨記徵驗。大食中食小食和大采，疑皆同昃一樣，記時間。第一旬說，癸丑日占卜，問下一旬好不好。後來到第二天甲寅大食的時候，從北方來了雨。第三天乙卯小食的時候，天晴了。第四天丙辰中食的時候，從南方來了大雨。第二旬卜辭說，一月癸亥日占卜，問下一旬好不好。這天下午從東方來了雨。到第九天辛未大采的時候，從北方來了雲，又響了雷，一直從西方吹來了大風，就沒有下起雨來。其言風雲雷雨，都特別舉出了來自那一方。武丁時卜辭又說：

癸卯卜，今日雨?

其自東來雨?

其自南來雨?

其自西來雨?

其自北來雨?（前 6,57,7　龜1,21,3　後上 32, 6 合）

此癸亥日卜雨，而特別卜問雨會從東南西北那一個方向來。

殷人既以風雲雷虹雨水，都是一種神靈，在帝左右，而受其命令驅使。又特別注意到風雲雷虹雨水，都是來自東南西北的四方。因而也就把四方當成了一種神靈，而加以崇拜。武丁時卜辭有祭四方者，如言：

貞尞于東。（佚 459）

貞尞于東。（續 1,52,5）

貞尞于東。（續存上 379）

貞勿尞于東。（前 3,24,6）

己巳卜，王尞于東。（前 4,15,7）

辛巳卜，賓，貞尞于東。（續存上 442）

甲申卜，賓，貞尞于東，三豕，三羊，囙犬，卯黃牛。（續 1,53,1　徵典 13）

口口卜，㱿，貞尞于東，五犬，五羊，五口。（續 1,52,6　徵典 17）

口口卜，亘，貞㞢于東。（前 7,11,1）

丁巳卜，賓，貞𠦪叀于東。

貞勿𠦪叀東。（乙 6708）

甲申卜，賓，貞勿于東方告。（南師 2,56）

此單祭東方者。

貞邻（禦）于南。（乙 4798）

此單祭南土者。

貞尞于西。（後上 24,5）

尞于西，一牛。（乙 7061）

㞢（侑）于西。（乙 3188）

此單祭西方者。

尞于東西，㞢伐，卯𡆥，黃牛。

貞尞于東西，𡆥，卯黃囷。（乙 5225）

貞方告于東西。（前 1,48,4）

貞方告于東西。（前 1,48,5）

貞口口于東于西。（前 1,48,6）

此並祭東西方者。

𣎵于西南。

勿𣎵于西南。（乙 5386）

此並祭西南方者。

𣎵于東。

勿𣎵于東。

貞𣎵于南。

勿𣎵于南。

貞𣎵于西北。

勿𣎵于西北。（乙 4733）

此並祭東南西北方者。到廩辛康丁武乙文丁時，則常不分東南西北而統祭四方，如言：

辛卯卜，𠨘彡酒，其又（侑）於四方。（南明 681）

庚戌卜，寧（寧）於四方，其五犬。（南明 487）

…酒四方。（續存上 1829）

所謂侑四方，寧四方和酒四方，都是統祭四方之辭。武丁時卜辭又或言𠦪于四戈：

丙寅卜，𠦪于四戈。（前 6,38,3）

四戈即四國，四國即四方。詩大雅嵩高南國南邦南土並稱，常武徐方，徐國，徐土並稱，以邦國方土同用。書詩屢言四國，猶言四方。詩毛傳“四國四方也。”此亦統祭四方之辭。

武丁時卜辭，有貞東南西北四方受年者。如言：

東受年。（粹 903）

東上受年。（六清 45）

癸巳卜，㱿，貞東土受年。（乙 5242）

東土即東方。此單貞東方受年者。

南土受年。（粹 904）

癸卯卜，大，貞南土𠬝年。（京 530）

此單貞南方受年者。

貞西土受年。

貞西土不其受年。（乙 7009）

口午卜，韋，貞西土受年（乙 8167）

乙巳卜，㱿，貞西土受年。三月。（後下 38, 3）

此單貞西方受年者。

口卯卜，北受年。（粹 906）

…北土受年。（乙 4423）

我北田不其受年。（乙 5584）

北田猶北土，即北方，此單貞北方受年者。又有總問東南西北四方受年不受年者，如言：

西眔南，北眔東不受年。（南師 2,46）

此貞西及南，北及東是否不會受年。又如：

甲午卜，征，貞東土受年。

甲午卜，征，貞東土不其受年。（乙 3287）

甲午卜，賓，貞西土受年。

貞西土不其受年。（乙 3409）

甲午卜，中，貞北土受年。

甲午卜，中，貞北土不其受口。（乙 3925）

這六辭分刻在三版完整的龜腹甲上，乃同日不同貞人所占，問東西北三方是否受年的正反兩面。疑尙有卜南土的一版，尙未發現出來。這應該是同一個日時，用四版完整的龜腹甲，由四個不同的貞人，卜問東南西北四方是否受年之辭。以上各辭都是武丁時所卜。到廩辛康丁武乙文丁時，則每用牛胛骨分兆占卜四方的受年，如言：

癸卯，貞東受禾。

北方受禾。

西方受禾。

𠒣方𠬝禾。（佚 956　續 2,29,7）

此爲廩辛康丁或武乙文丁時所卜。受禾猶言受年，受年之辭，廩辛康丁武乙文丁時卜辭常作受禾，除本辭外，如言：

南禾受。（粹 905）

甲子，貞大邑受禾。

不受。（粹 899）

丁未卜，大邑受禾。

不受禾。（佚 653）

己巳貞受禾。（摭續 111）

皆其例。前引卜辭說，“禾有及雨”，其例亦同。而如前引“𠦪禾”之例，更多至不可勝舉。(48) 禾字或爲年之省文。此言東及北方西方南方，知作東南西北及東土南土西土北土及北田者，皆指東南西北的四方而言。

到帝乙帝辛時，除四方之外，又加一中商，而卜五方受年。如言：

己巳，王卜，貞今歲商受年。王𠧞（占）曰吉。

東土受年。

南土受年。

西土受年。

北土受年。（粹 907）

此貞商和東南西北四方受年之辭。商者他辭又說中商，如言：

戊寅卜，王，貞受中商年。十月。（前 8,10,3）

口巳卜，王，貞於中商乎御方。（佚 348）

…於中商。（京 1558）

庚辰卜，𢍏中商。（乙 9078）

中商即是商。前引卜辭於商稱大邑，猶言首都商。此稱中，猶言中央商。中商和東南西北並貞，是殷代已有中東南西北的五方觀念。爲後世五方五行的濫觴。(49) 不過在殷代還沒有五方的稱謂而已。這乃是貞五方或商和四方受年的卜辭。

殷人以爲農業生產，主要依靠雨水，風雲雷虹雨水，皆由上帝所命，來自四方。四方各有神靈，與上帝和風雲雷虹雨水，共同掌握着人間農作的年收。天神上帝是總的神靈。命爲風雲雷虹雨水，則風雲雷虹雨水，也就成了神靈。風雲雷虹雨水，來自四方，則東南西北四方，也就都有了神靈。所以廩辛康丁武乙文丁時卜辭，或言𠦪年于方：

其𠦪年于方，受年。（南明 425）

或言𠦪年于方，侑雨：

𠦪年于方，又（侑）大雨。（粹 808）

于方雨，𠦪年。（南明 425）

或言𤈦方侑大雨：

令𤈦其方，又（侑）大雨。（粹 785）

方𤈦叀（唯）庚酒，又（侑）大雨。

叀（唯）辛酒，又（侑）大雨。（佚 247）

或言寧雨于方：

丁丑貞，其寍（寧）雨于方。（粹 1545）

方即四方。這些都是求年於四方，侑雨寧雨於四方之辭。殷人以四方各有神靈，掌握農作的年收。旣貞四方受年，又常祭祀四方，以祈年侑雨，四方者，不啻爲殷代農業之神。

本文所舉關於四方和四方風的甲骨，除大版牛胛骨只記四方和四方風名爲記事刻辭外，其餘五版都是祭祀卜辭。金 472 辭，用三牛三羊三𤉲卯祭東方析。京 4316 辭，寧祭日祭於西方彝和西風𩘨。前 4,42,6 辭，用豚祭西風𩘨，以侑大雨。粹 195 辭，侑歲祭於西方彝，以祈禾。而武丁時大龜腹甲的六辭，更是一整套的祈年侑雨於四方和四方風的卜辭。六辭中，前兩辭卜問在一月中上帝是否命令下雨。這分明是盼望上帝能夠命雨的意思。後四辭則卜問爲了祈年，而禘祭四方和四方風。一方面卜問是否下雨，一方面卜問祈年。亦猶他辭所言祈年侑雨之意。殷人以四方爲神靈，亦以四方風爲神靈。農作年收，主要靠雨。雨之來，靠雲雷，又主要靠風，風雨之來，自四方。所以殷人求年祈雨，才禘祭四方和四方風。

四方之祭，也常見於周代以來的古典文獻中。禮記曲禮“天于祭四方”。公羊傳僖公三十一年“天于有方望之事”。何休注“方望謂望祭四方羣神”。史記高祖本紀“令祠官祀四方”。此言天子有祭四方的典禮。禮記祭法，“四坎壇，祭四方也”。尙書大傳虞夏傳“壇四奧”，鄭注“謂祭四方之帝，四方之神也”。此言祭四方所用的坎壇。周禮春官大宗伯“以玉作六器，以禮天地四方。以青圭禮東方，以赤璋禮南方，以白琥禮西方，以玄璜禮北方”。又鬯人“凡四方用蜃”，又大宗伯“以疈辜祭四方”。詩小雅甫田“以我齊明，與我犧羊，以社以方”。鄭箋“秋祭社與四方”。又大田“來方禋祀，以其騂黑，與其黍稷。”鄭箋“禋祀四方之神”。周禮夏官大司馬“致禽以祀祊，”鄭注“祊當爲方，聲之誤。秋田主祭四方”。禮記月令“命主祠祭禽於四方”。周禮地官舞師“教羽舞帥而舞四方之祭祀”。此言祭四方所用的禮物和樂舞。詩大雅雲漢“祈年孔夙，方社不莫”，鄭箋“我祈年甚早，祭四方與社又不晚”。何楷世本古義說，“方社指雩祭四方之神及后土言。前此春冬旣行祈年之禮，及巳月萬物始盛，得雨而大，復行雩祭之禮”。此言爲了祈年求雨，而祭四方。鄭箋詩小雅甫田以社以方說，“秋祭社與四方，爲五穀成熟報其功也”。孔穎達疏說“秋功報成，總祭四方。”鄭箋詩小雅大田來方禋祀說，“禋祀四方之神以祈報焉。”又注周禮夏官大司馬說“秋田主祭四方，報成萬物。”淮南子天文訓“涼風至，則報地德，祀四郊”，高誘注“立秋節農乃登穀嘗祭，故報地德，祀四方神也”。太平御覽引易緯通卦驗“立秋涼風至，報土功，祀四鄉”。孫詒讓說，“四鄉即四方也”。此言秋季五穀成熟，爲了報功而祭四方。

卜辭祭四方，常舉行禘祭。如武丁時卜辭說：

帝于東。（庫 213）

貞涉帝于東。（乙 7693）

甲辰卜，自，帝于東。九月。（珠 612）

貞帝于東，埋囗犬，𤈦三宰，卯黃牛。（續 2,18,8）

帝讀作禘。此言禘祭東方。

帝于西。（乙 2282）

帝于西。（前 5,13,3）

帝囗西。（乙 2399）

帝囗西。（續存上 471）

勿乎雀帝于西。（乙 5329）

此言禘祭西方。

帝于北，二犬，卯…（續存下 245）

此言禘祭北方。廩辛康丁或武乙文丁時亦說：

癸丑卜，帝東。

癸丑卜，帝南。（京 4349）

丁酉卜，褰帝南。（粹 1268）

此言禘祭東方南方。

其總的禘祭四方者，則武丁時卜辭常說方帝，如言：

方帝。（佚 236）

方帝。（粹 431）

貞方帝。（庫 574）

貞方帝。（乙 5576）

貞方帝。

貞勿方圈。（掇 2,126）

方帝。

勿方帝。（龜 1,11,1）

方帝。

勿方帝。（錄 383）

貞勿方帝。（甲 1157）

貞勿方帝。（乙 5754）

勿方帝。（柏 29　七 B 70）

勿方帝。（乙 710）

勿方帝。（乙 1942）

口口口，㱿，口翌乙亥方帝。（京 971）

今丁酉夕尞豕方帝。（佚 508）

貞方帝卯一牛㞢𡆥。（前 7,1,1）

…方帝三羌。（乙 683）

貞方帝一羌二犬卯一牛。（乙 2639）

尞於土宰，方帝。（乙 2844）

戊申卜，㱿貞方帝，尞于土𠂤卯上甲。（乙 5272）

甲申卜，口，貞方帝，孚（寧）𢦏。九月。（甲 1148）

廩辛康丁武乙文丁時卜辭或言帝方：

…申帝方。（佚 236）

甲寅卜，其帝方，一羌，一牛，九犬。（虛 718）

方帝猶言帝方，帝即禘，帝方即禘祭四方。武丁時卜辭又說：

圜午卜，方帝，三豕，㞢犬，卯於土，宰，桒雨。（佚 40）

廩辛康丁武乙文丁時卜辭說：

口口卜，丙申雨。乙未卜，于丁酉雨。于戊戌雨。于己亥雨。方帝。（粹 810）

戊戌卜，其桒年方帝。（庫 1738）

是禘祭四方，也是爲了求雨和祈年。

禘者，爾雅釋天說"禘，大祭也"。禮記喪服小記，"王者禘其祖之所自出，以其祖配之。"又大傳，"禮不王不禘，王者禘其祖之所自出，以其祖配之。"國語魯語，"有虞氏禘黄帝而祖顓頊，郊堯而宗舜。夏后氏禘黄帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹。商人帝嚳而祖契，郊冥而宗湯。周人帝嚳而郊稷，祖文王而宗武王。"禮記祭法，"有虞氏禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯。夏后氏亦禘黃帝而郊鯀，祖顓頊而宗禹。殷人禘嚳而郊冥，祖契而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。"由此看來，禘是一種極隆重的"大祭"，古代"王者禘其祖之所自出"，才用禘祭的典禮。

甲骨文於殷之先公才舉行禘祭。如武丁時卜辭說：

帝于河。（乙 5707）

帝河。（後下 30,2）

丁巳卜，貞帝鴻。

貞帝鴻，三羊，三豕，三犬。（前 4,17,5）

丙辰卜，㕣，貞帝于岳。（珠 846）

貞帝龜（秋）于㕣于土。（契 592）

貞帝于王亥。（後上 19,1）

廩辛康丁或武乙文丁時卜辭說：

乙酉帝伐自上甲。（南明 520）

河，岳，㕣，土，王亥，上甲，都是大乙湯以前，殷的先公。王亥，上甲，自不用說。河岳爲祖先名，由卜辭言"高祖河"（寧 1,119）可證。鴻爲河的繁體，猶王亥之亥，亦作䧿。（佚 888，京 3926）土爲相土，㕣容庚先生以爲昭明。(50) 大乙湯以後的先王，其受禘祭者，僅一下乙，說：

癸未卜，帝下乙。（乙 4549）

下乙即祖乙。(51) 祖乙在卜辭又稱中宗祖乙。（甲 1264 續 1,14,6 戩 3,4 甲 1436 南明 555）又稱"下乙賓於帝"（乙 7197，7434）賓有配意，言祖乙 德可以配天。書無逸"在昔殷王中宗，嚴恭寅畏，天命自度，治民祇懼，不敢荒寧，肆中宗之享國，七十有五年"。史記殷本紀，"帝祖乙立，殷復興。"竹書紀年，"祖乙之世，殷道復興，號爲中宗。"晏子春秋內篇諫上"祖乙天下之盛王也"。因祖乙爲殷之盛王，所以才用禘祭。這些都和舊籍言禘祭者相合。

而由前引甲骨卜辭看來，殷人爲了祈年求雨，對風，對雲，對東南西北四方，都舉行禘祭。武丁時大龜腹甲一方面問上帝是否命雨，一方面祈年於四方和四方風，也特別舉行極隆重的禘祭。禘甲骨文作帝，意思是以上帝之禮祭，甲骨文沒有祭上帝的卜辭。先公死後，可以賓帝配天，故以帝禮禘祭之。風爲帝使，又與雲雷虹雨，都是來自四方，所以殷人於四方和四方風，也以帝禮禘祭之。這一方面可以看出，殷人除上帝之外，還特別崇拜着風雲雷雨以及四方之神，另一方面也可以說明殷人對於農業生產的重視程度。

六、結　語

茲總括全文，舉其要點，試爲結語如下：

（一）殷代於東南西北四方和四方風，各有專名，屢見於甲骨文，並可與若干古典文獻相印證。

東方，甲骨文說"東方曰析"，又說"東方析"。堯典說"厥民析"。山海經說"東方曰析"，折析形近義同。尚書大傳說"名曰晳陽"，晳即析。漢張遷碑說"陽氣厥枏"，枏亦即是析。

東方風，甲骨文說"風曰劦"，又說"風曰呇"，呇即劦。山海經說"其風曰劦"，劦亦作颭。周語"有協風至"，鄭語"能聽協風"，協即劦。山海經又說"來風曰俊"，夏小正說"時有俊風"，俊劦義同。堯典說"鳥獸孳尾"，乃由甲骨文的"鳳曰劦"訛變，鳳變爲鳥獸，劦變爲孳尾。

南方，甲骨文說"南方曰夾"，又說"南方曰㐬"。㐬夾互倒，㐬應作夾。山海經說"南方曰因"，堯典說"厥民因"，因夾義同。

南方風，甲骨文說"風曰㐬"，又說"風曰夾"，夾㐬互倒，夾應作㐬。詩"凱風自南"。爾雅"南風謂之凱風"。呂氏春秋"南方曰凱風"。山海經說"凱風自是出"。楚辭"順凱風以從遊"。淮南子"南方曰愷風"。凱風愷風即㐬風。山海經又說"來風曰民"，民字由㐬字從人而誤。堯典說"鳥獸希革"，希革由㐬義訛變。

西方，甲骨文說"西方曰彝"，又說"西彝"，又說"彝韋"。又說"西方曰枼"，枼彝互倒，枼當作彝。山海經"西方曰夷"，堯典說"厥民夷"，夷彝音近義通。

西方風，甲骨文說，"風曰⿱"，又說"彝韋"，又說"韋風"，韋韋即⿱。又說"風曰彝"彝枼互倒，彝當作枼，枼即⿱。山海經說"來風曰韋"，韋爲⿱之聲。堯典說"鳥獸毛毨"，毛毨由⿱義訛變。

北方，甲骨文說"北方曰勹"，勹即宛。山海經說"北方曰鳧"，鳧讀若宛。堯典說，"厥民隩"，隩通作奧，奧宛音近。

北方風，甲骨文說"風曰𠬝"，𠬝即伇，役。山海經說"來風曰狻"，狻讀若剡，剡役義近，猶言寒風。呂氏春秋淮南子都說"北方曰寒風"。堯典說"鳥獸氄毛"，氄毛由寒風訛變而來。

（二）甲骨文的四方和四方風名，還全套的保存在山海經和堯典裏。山海經雖多錯字錯簡，但關於四方和四方風，不但名稱基本上與甲骨文相同，而且句法也和甲骨文幾乎完全一樣。到堯典雖略有訛變，但其因襲演化的痕跡，還依然清晰可尋。管子四時，句法與甲骨文山海經相似，來源亦早，不過方名風名已經換上了後世的東西。

在甲骨文裏，只說某方曰某，風曰某，把方名和風名當作一種神靈。到山海經則把方名看成是一種神而加以人格化。將四方的神人，與以分工，東方南方的神人管着風的出入，西方北方的神人管着日月的長短。到堯典，則由山海經的"司日月長短"的神人，演化成了主日月之神的羲和之官。四宅四方，都以日的動態爲名，並特別祭祀日的出入。在甲骨文僅有以四方與四時相連屬的觀念和萌芽，到堯典，則明白的以春夏秋冬四時配合了四方。並以初昏星象，推定四時四仲的季節。後來演變到呂氏春秋十二紀禮記月令淮南子時則等，則由十二節逐漸完成了二十四節氣。又於四方四時之外，另加中央爲五方，以與五行相配合。到管子四時，則於五行之外，又加上陰陽，才構成了在四時五方中陰陽五行的全部體系。

其由甲骨文逐漸演化的踪跡，還可以清楚的辨得出來。

（三）從甲骨文看來，殷代已有濃厚的宗教信仰。殷人把自然現象中的風雲雷雨虹霓，都看成是一種神靈。帝在天上，爲總的神靈，風雲雷雨虹霓，在帝左右，其受命令驅使，而來自四方。所以又把四方也認爲都有一種神靈。

殷代農業已爲主要生產，殷人知道雨水的够不够，關係着土田農作物的收成。風吹則雨來，有雲乃雨降，雷爲雨的先聲，虹見則雨止。這四者都和雨有着密切的關係。尤其是風，常能吹來雲雷，終止雨降，所謂"飄風驟雨"，"斜風細雨"，所謂

“習習谷風，以陰以雨”，所謂“山雨欲來風滿樓”。所以殷人常常求年祈雨，又常爲了求年祈雨即祭祀四方和四方風。

（四）殷人求年於四方和四方風，特別要舉行禘帝。禘是一種“大祭”，意思是祭以上帝之禮，故字即借帝字爲之。甲骨文沒有祭上帝的卜辭。惟祭先公常用禘禮。因先公可以賓帝配天，故以帝禮祭之。禮記所謂“王者禘其祖之所自出”。風爲帝使，在帝左右，又與雲雷虹雨諸神，來自四方。殷人把四方和四方風當作了受帝驅使的農業神，故亦以帝禮禘祭之。

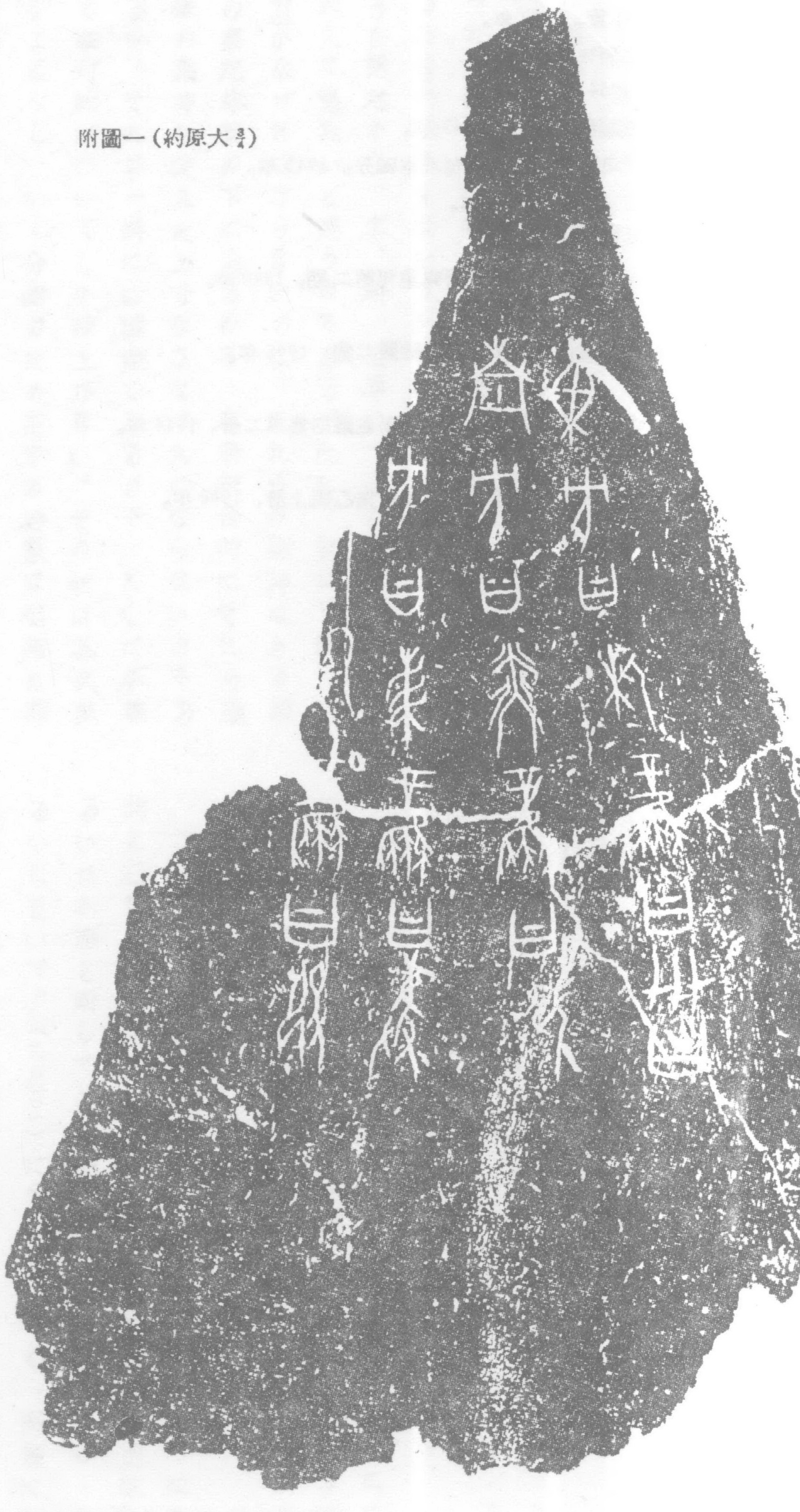
由此可見殷代對於天神的宗教信仰，並可知其對於農業生產重視程度。

（五）山海經一書，自來學者多視爲荒誕不雅訓之言。疑古之甚者，且以大荒經爲東漢時代的作品。王國維氏雖然在大荒東經曾發現王亥，以與甲骨文字相印合。但論者或以事出偶然，固不信其中還保存有整套的古代史料。堯典者，近人所認爲秦漢時之書，甚或以爲乃出於漢武帝時，亦難以想到其所包含的史料，或早到殷之武丁。今以與甲骨文字相參證，乃知殷武丁時的四方和四方風名，蓋整套的全部保存在山海經和堯典裏，三種史料所記，息息相通，幾乎完全密合。即管子四時，雖然內容已經羼雜上後世的東西，但就其句法看來，亦似有極早的根據。由此乃知我們祖國有許多古代史料，都是極重要的文化遺產，我們應該運用科學方法，去僞存眞，深入地加以研究。絕不可以因爲偶然雜有一些後世的色彩，就一筆抹殺。

所以說甲骨文的四方和四方風名，是一件極有意義的發現。

1941 年初稿 1956 年 4 月重訂

附圖一（約原大 $\frac{3}{4}$）



註　　釋

（1）羅振玉殷虛書契考釋增訂本中卷14葉。1927 年。

（2）如“方帝”的帝，一般多作⿱，作⿱者見佚 236，粹 431，乙 2639。“帝于四方”的帝，一般亦多作⿱，作⿱者見京 4379。“上帝”的帝，一般多作⿱，作⿱者見南輔 15。

（3）看日本島邦男，祭祀卜辭之硏究。1953 年。

（4）卜辭中有奪文之例，看拙作卜辭雜例，刊歷史語言硏究所集刊八本三分。1939 年。

（5）楊樹達卜辭求義 13 葉。1954 年。

（6）詳拙作卜辭中所見之殷代農業，刊甲骨學商史論叢二集。1945 年。

（7）郭沫若殷契粹編考釋 165 葉。1937 年。

（8）王佩諍先生說。

（9）原刻本奪一“名”字。

（10）原刻本奪一“名”字。

（11）原刻本誤作西極。

（12）據范祥雍先生過錄涵芬樓舊藏王氏手校本。

（13）段玉裁說文解字注。

（14）朱駿聲說文通訓定聲。

（15）饒炯說文解字部首訂。

（16）王筠說文句讀。

（17）林義光文源。1920 年。

（18）阮元揅經室集卷一。

（19）據說文解字詁林收錄。

（20）殷虛文字類編 7 卷 7 葉引王國維說。1923 年。

（21）雷浚說文解字外編。

（22）容庚金文編，重訂本 8 卷 7 葉。1939 年。

（23）唐蘭名始上篇人部 17 葉。1934 年。

（24）曰明都三字據鄭玄說補。

（25）敬致兩字疑衍。

（26）土字據史記五帝本紀補。

（27）法國伯希和書經中的神話，馮沅君譯本。

（28）日本出石誠彥堯典所見羲和之由來，刊東洋思想硏究第一。又中國神話傳說之硏究。1945 年。

（29）看顧頡剛書經中的神話序。又刊經世一卷九期。1937 年。

（30）看丁山羲和四宅說，刊語言歷史學硏究所週刊 1 集 10 期。1928 年。

（31）看拙作殷代之天神崇拜，刊甲骨學商史論叢初集第二册。1944 年。又甲骨續存序。1955 年。

（32）看竺可楨論以歲差定尙書堯典四仲中星之年代，刊科學 11 卷 12 期；又二十八宿起源之時間與地點，思想與時代 34 期。錢寶琮論二十八宿之來歷，刊思想與時代 43 期。1947 年。

（33）陳邦福先生說。

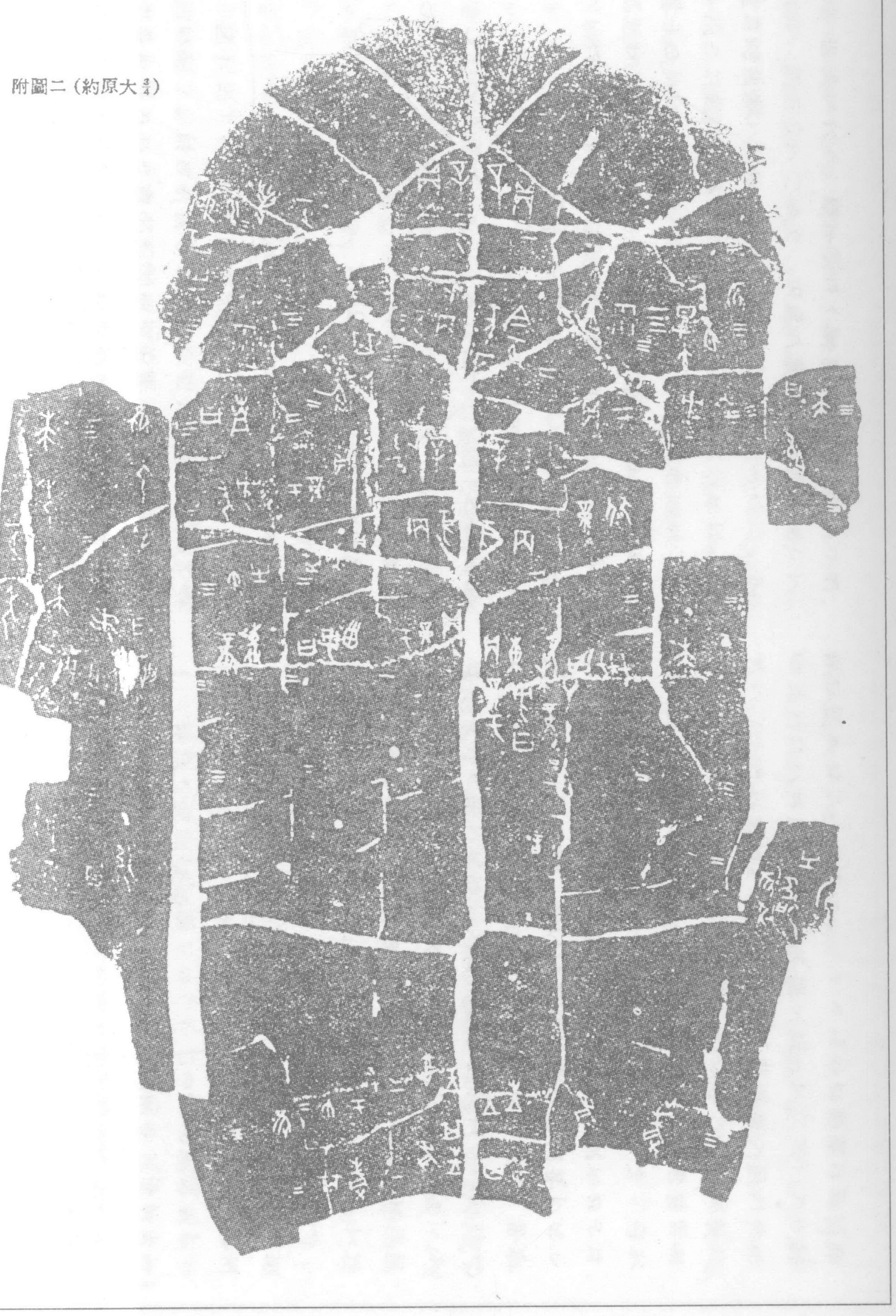
（34）據王筠說文句讀。

（35）楊樹達甲文中之四方神名與風名，刊積微居甲文說卷下。1954 年。

（36）看拙作殷代年歲稱謂考，刊中國文化硏究彙刊第二卷，1942 年。

（37）孫詒讓札迻卷三校山海經。

附圖二（約原大 $\frac{3}{4}$）



(38) 看郭沫若卜辭通纂考釋 81 葉。1933 年。
(39) 據日本島邦男祭祀卜辭之研究所引。
(40) 楊樹達卜辭求義 60 葉。1954 年。
(41) 于省吾雙劍誃殷契駢枝三編釋大要雚。1943 年。
(42) 看拙作釋丝用丝御，刊歷史語言研究所集刊八本四分。1940 年。
(43) 于省吾雙劍誃殷契駢枝三編釋霝。1943 年。
(44) 看于省吾雙劍誃殷契駢枝釋虹。1940 年。
(45) 看熊海平三千年來的虹蜺故事，刊民族學研究集刊第二期，1940 年。
(46) 看唐蘭殷虛文字記釋萛蓑。1935 年。
(47) 看拙作卜辭中所見之殷代農業，刊甲骨學商史論叢二集。1945 年。
(48) 看同前。
(49) 看拙作論五方觀念及中國稱謂之起源，刊甲骨學商史叢初集第二册，1944 年。
(50) 容庚卜辭研究。
(51) 看拙作卜辭下乙說，刊北京大學四十週年紀念論文集乙編上册，1940 年。

(原載《復旦學報》1956 年第 1 期)

殷王朝における河「丂」の祭祀とその起源

赤塚　忠

（一）　問題

生8卜[illegible]于羔[illegible]（前七・五・二）
戊午トシ賓貞フ、酒シテ年ヲ羔ト丂ト夔トニ奉センカ。
己酉卜田[illegible]丂[illegible]羔……。
己亥トス、田[illegible]土ニ犬ヲ燎シ羔ニ犬ヲ俎シ……羔……センカ。（粹三）

殷代には、これだけには止らないが、丂羔Ω等の一連の神々とその祭典とがあった。これらの神々は如何なる性質のものであり、その祭典は如何なる意義を有するものであったか。

最近の多くの學者は、丂を河、羔を岳と解して、Ω、土と相関連する祀典の組織を見ようとする。これに対し、それを依然先公神とする説を執る學者も少くない。つまり高祖神夔（[illegible]）や王亥（[illegible]）等と共通する性格を求めているのである。島氏（「祭祀卜辞の研究」）は、殷王朝の祀典を「殷室の先王先妣の祭祀」と「自然神高祖神および先臣神の祀」との二大部に分けた。丂羔Ω等は、勿論、自然神とするのである。島氏が長年粒々辛苦の後に、多大の犠牲を払って、殷の祖先神のいわゆる週祭を明かにし、また、殷代祀典体系の鳥瞰と詳細なインデクスとを示す一大労作を公表された功績は、誠に敬服すべきことで、本稿でも一々註記しないが、それに資を仰ぐところが多い。また、祖先系統の祀典と帝、土系統の祀典では異った性格がある。董作賓氏はその性格の相違を（正当に評価したものとはいえないが）その新派旧派論の一論拠としている程である。前者が一層血族的であるとすれば、後者は一層地縁的であるとしなければならない。それは殷代の事実であるばかりでなく、種々な意味で、後々中國の宗教を展開する二大契機となるものと思われる。しかしながら、高祖神は措いて、上甲以下の祖先神について見ても、例えば、

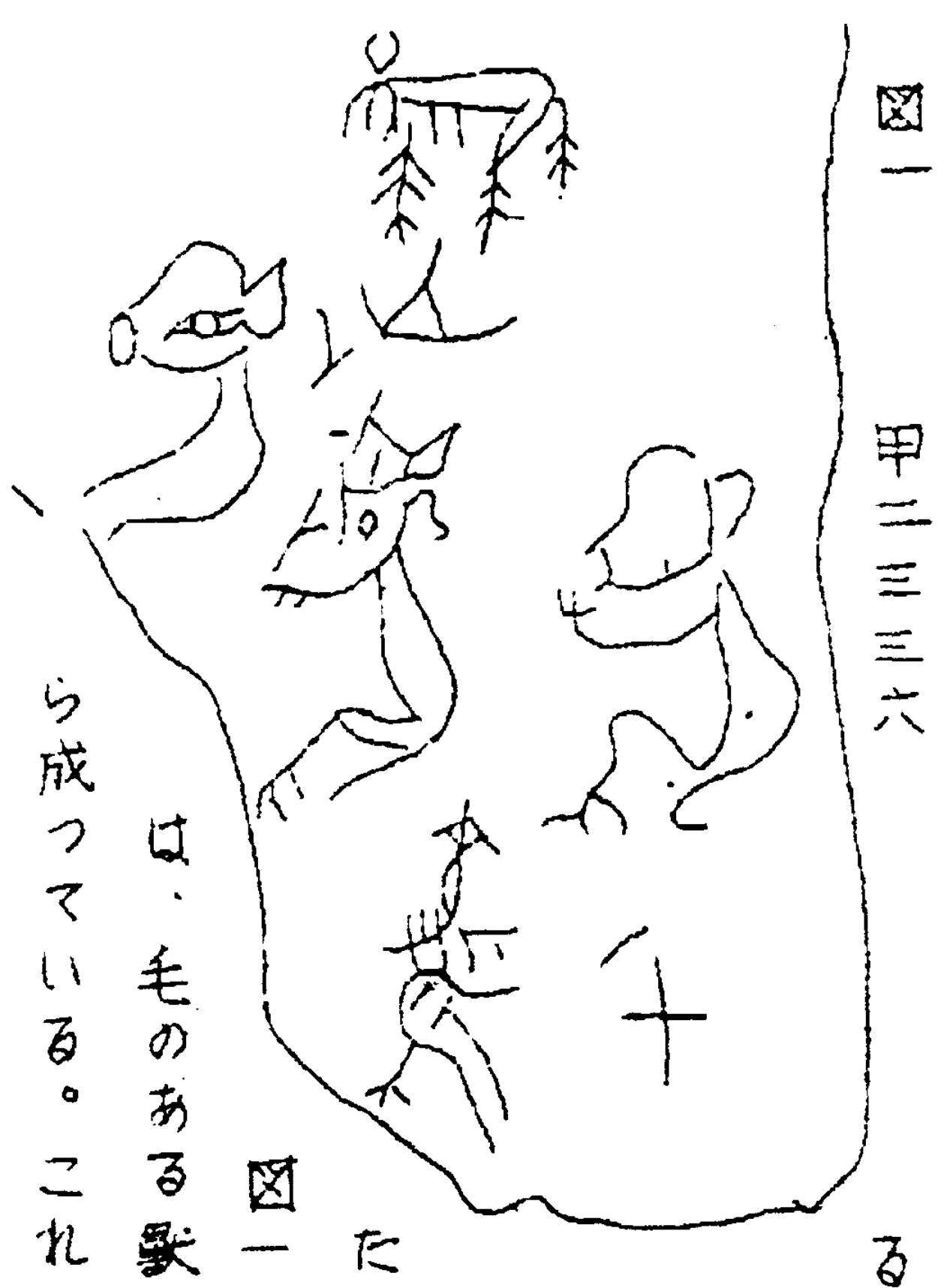
戊申トシ般貞フ、方褅シ、土・[illegible]・丂（不明瞭）ニ燎シ、上甲ニ卯センカ。（乙五三七三）
丁未貞フ、禾ヲ奉シ、上甲ヨリ六示ニ牛、小示ニ羊（ヲスヽメン）カ。
丁未貞フ、禾ヲ羔ニ奉シ、三牢ヲ燎シ、三牛ヲ卯センカ。（明蔵四三七）
癸卯トシ貞フ、酒シ奉シ、乙巳ニ、上甲ヨリ二十示ニ八十牛十羊（ヲススメ）、土ニ八七大・牢ヲ燎センカ。（續一・二・四）

とあるように、祖先神と土丂等の諸神は連事である。連事であることは、何等か共通な神性が観念されていたと推定しなければならない。また、祖先祭祀といっても、我々今日考えるような血族結合の観念によるものとは全く同一ではない。勿論、血族意識は強固であったのではあるが、祖先祭祀の特徴的体系をなしている週祭を支配しているものは、甲日には上甲、大甲、小甲、河亶甲、沃甲、陽甲、祖甲を祀り、乙日には報乙、大乙、祖乙、小乙、武乙を祀るというような、日常暦日経営の生活観念である。これに対し、祖先の世代による永年の生命観による祭典が行われるのは、前例にも見るように、むしろ土丂等の祀典の場合である。このことは殷の祖先祭祀ないしは祖先観念についてよく考えなければならない問題が存する例證的事実である。そのことは、土丂等の祭祀についても同様である。島氏は、いわゆる自然神の部類には、高祖神、先巫神を含めて、詳しい論考を後日に残したものと思われるが、それが何を対象として表象されるかを中心にすれば、止むをえない命名であるけれども、その宗教的性格を考えるには自然神という規定は妥当ではない。

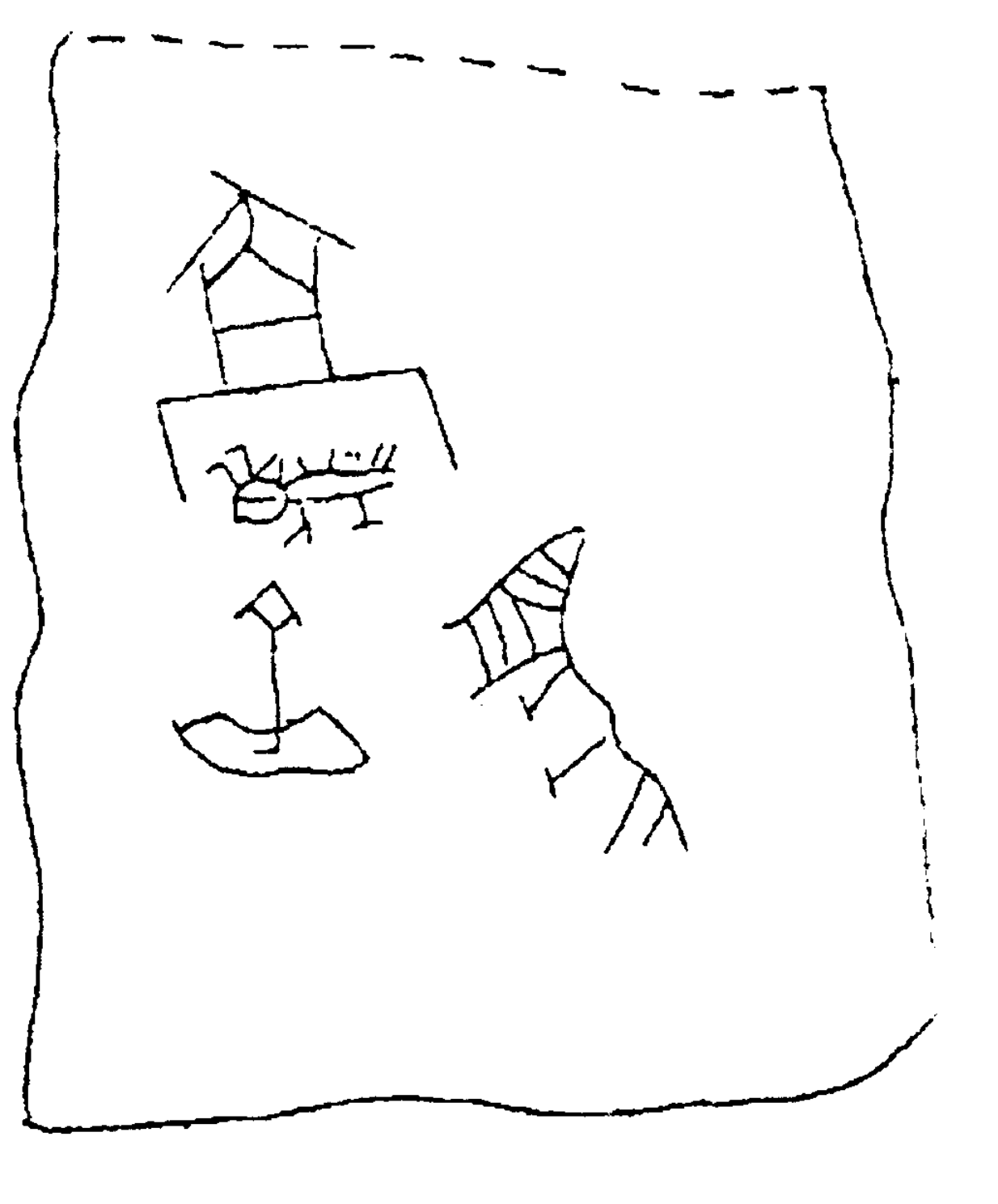
実は、土丂等を如何に解釈すべきかは、甲骨學初期からの難問であった。王國維は、「殷禮徴文」を草した時には、土を社と解し、それを殷の外祭とした。筆者の見解によれば、この解釈は誤りではないと思う。これが、どちらかといえば形式的な、邦社、大社の起原である。ところが「殷先公先王考」を草するに至って、毅然としてこれを改めて「相土乗馬を作る」という傳説上の人物、殷の先公と解した。この両見解の分岐は独り王國維の問題だけでも、土だけの問題でもなく、殷代宗教理解の根本問題点である。

王國維が丂を妣乙と解したように字解を知らなかったことが一因であるかも知れない。しかし、王國維は羔を岳と解する孫詒讓の説を知っていた筈である。それはともかく、筆者も、土、丂、羔を下記のように自然存在を示す文字として解する。ただし、羔は岳ではなく、羊山の合文、つまり首陽山、換言すれば、崇、崧の原義と解する。かく、文字としては、または崇拜の対象としては、土、河、羔を指示の祥の実体や性格をも意味するとは解し難いのである。古代の観念を正確に把握するのはなかなか困難なことであるが、ことに象形文字では、その字義が判明するとその観念内容まで理解したような誤解を招き易い。この点については、別に論じたことがあるが、興味ある図を掲げて注意を喚起して置きたい。

図一　甲二三三六



図一の最上段は、毛のある獣と山とから成っている。これは首が明かでないが、多毛に蔽われ、かつ左上の二劃がやゝ角形をなしているによれば山羊の図である。山は勿論山の字で、羔の象徴図であることと間違あるまい。中段の左側は、猪口の獣で、つまり王亥である。右側は高祖夔であることといまさらいうまでもない。中央は、虎に似ているが、左側に余分の筆劃があってやゝ明確を欠く。最下段は（筆者か以前沃甲とした形を冠する鳥に甲（十）を加え、雀（茶鉄一九七・一 前八・三・二）侯の父甲を示す。虎は下記。つまり羔神の下、王亥、夔などの高祖神が羣居し、それに侍して祖先神雀甲が居って下国を監臨しているという神苑図である。図二では祥は宗内に入っている。だが、それが山上の宗であることは左手の図によって示されている。そこに虎が侍している。そして虎は、甲骨文、殷金文中に屢々見るように虎侯の祖先神であったと考えなければならない。このように見るならば、羔神は山に関係あることは言うまでもないが、山そのものとして表象されていたのではなく、動物形象の、しかも祖先神とある階制をなす神として意識されていたのである。このような神階組織と図とがある以上はそれに相応する神話を有していたことも推定に難くない。もっとも、このような形象は自然存



在の山なり河なりから抽象されたと想像されないことはない。だが、古代人にとつて、その様な抽象が必然であるかどうかは甚だ疑問であり、ことにそれが一の神階組織をなすことは、山の抽象からは出て来ない。

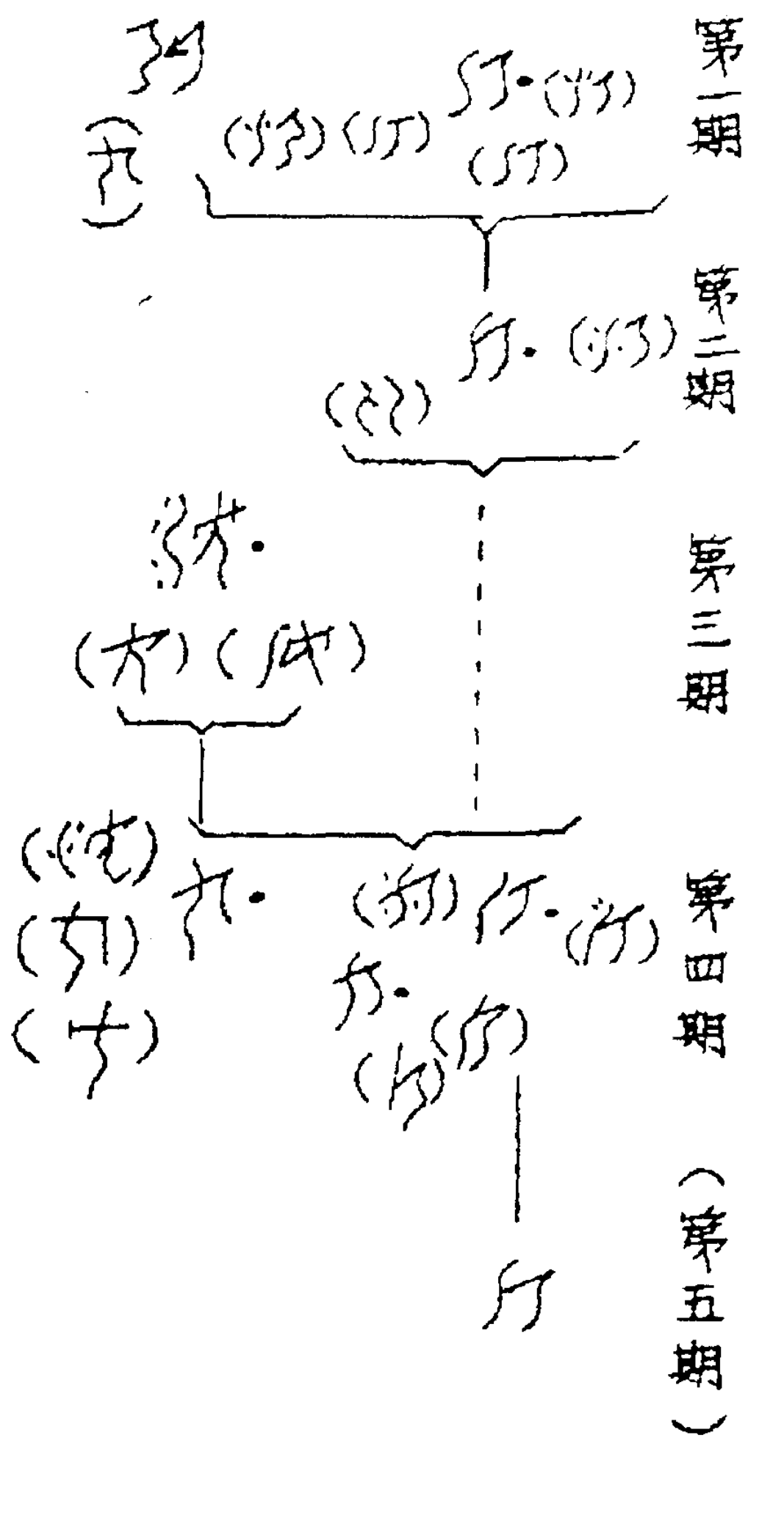
このように、土河岳等の神性が山河等の自然存在とは異つて形成されていることを指摘するからといつて、筆者は直接的に王國維以下胡厚宣に至る中國學者の先公説に左袒しようとするものではない。王國維が先公説を執るに至つたのは、史記の記述やその他の文献の傳説に惹かれたのも一因であろう。だが、王國維は單純に史傳との合致を図つたのではない。その王亥が有易に殪れ、上甲が殷の回復を図つたというような傳説をとつた時には、それが古代部族闘爭の歴史の反映であることを考えていたように思われる。少くも、それによつて殷王朝の文化の發展が一層よく説明されると考えたからであろう。それにしても、王亥の牧畜、相土の乗馬というような一王朝の系譜による單一な道が文化発展の必然の道であるか否かは、なお詳考を要する問題であつた。

もちろん、殷文化の特質を明かにすることが、甲骨學の究極の目的であるので、それについて決定的なことは言えないが、概略の見通しとして、殷王朝が野蠻社會ではないと同様に高度な文明社會に入つていたとも考え難い。傳説上の夏王朝が存在したか否かは甚だ疑問である。先行する文化があつたことは推定しうるが、確知しうる限りでは、中國歴史上最初の統一的王朝である。從つてそこには、統一以前の一層非文明社會からの延伸があると共にまた新な文化への經営があるであろう。また一般的に言つて、宗教現象は現実生活の反映であると共にそれを支えそれを推進する社會的事実である。この意味では、殷代の宗教、土河岳の祭祀形態ばかりでなく、祖先の祭祀にしても、過渡的性格があり、それを明かにすることが殷王朝の文化を明かにする鍵である。つまり、動物形象としてなり、またはその他の性格で土河岳を考えることが、何等か先行する文化の下における宗教形態（その觀念も含めた意味）であるとするならば、山、河、土というような自然条件を整えている宗教形態は殷王朝文化の新な特色が加つているとしなければならない。換言すれば、我々が甲骨卜辞を通じて直接的に知りうるところは、その文字に示されている殷王朝下における形態であるが、その内容には一層古い形態も保存されて居り、何等かの方法によってその新古が弁別されるならば、殷王朝文化（示唆するところは殷王朝に止らないが）の発展経路と特質とが明かにされるであろう。そして、それを必ずしも正しく言いえているのではないが、王國維の解釈の分岐、恰もそれを追うようなその後の甲骨学者の土河岳等に対する異つた見解は、この問題点を指向している。

事は、土、河、岳等に如何なる文字を当てるか、如何なる神として信仰されたかというには止らず、それが何故に信仰され、如何に発展したか、如何なる社會的機能を果たすかということである。このような見地から、土、河、岳等の一連の神々に再考を加えて見たいと思うのである。ただ、重ねて断つて置かなければならないのは、これらの諸神はある殷の祭祀体系の下にあるので、本来綜合的にそれら連係の諸神を捉えた上でなさなければならないのであるが、それは一時には困難であるので、とくに本稿では汀神についてしか取上げない。その他は逐次及ぶこととし、かく分断のため生ずる捨象は総結の際に補いたいと思う。

（二）汀の字体字義

汀の字解は、諸学者の研究で、ほゞ備っているが、字体字義にその宗教的性格についての注目すべき暗示が、まだ抉出されずに残っていると思われるので重複をいとわずにこれから考える。



左書き右書き、水滴の多少というようなことには拘わらずに、その造字法の特徴について各期の字体を区別し、やゝその展開の系譜を考えて図示すると右の表になる。

さて、第一・二期の字体について、汀のようにトを右書きする場合を中心にして言えば、左辺はあるいは水滴を附して氵（後上九、八）に作るにしても、あるいは省いて丿（乙三四〇二）に作るにしても、同様に曲折する水流（シ）を表わす意符であることはいうまでもない。辺は、時に丅（乙二七〇五）亼（乙四七六）に作るものもあるが、これは明かに訛変であつて、水滴を附するか、その多少か、以外には比較的一定している。右旁についても、丁を中心とする限りでは、丁（佚三七五）匕（文錄三六六）等が刻寫の便に從つたものであることは明かであるから、やはり一定しているといわなければならない。ことに、第二期になると、それはいよいよ固定し、第四期になつても継承されて一派の逕道な字体の基本形となつているのである。

そこで、郭沫若氏は「卜辞通纂」（五七頁）においては、丂を声符と見て、「疑是河之初文、从水丂聲也。」と解したのであつた。この点はなお註解を必要とするように思う。なぜなら、説文では、考、朽等の音符である丂を「气欲舒出、ㄅ上礙於一也。丂古文㠯爲亏字。又㠯爲巧字。」といい、可歌の音符であるてを「反丂也。讀若呵」といつて、両者を区別しているからである。文字の限りでは、金文に於て、例えば考（同殷）丁（〃考・齊侯鐘）、可（師釐殷）、丂（齊侯鐘）の如く、考・可の音符に区別がないのであるが、カールグレンの比定音、上古音丂 kôg、古音 kâu、上古音および古音可 k'â、陸志韋の比定音考 k'ɑg、可 gad で音通で融化することが出来ないので、その何れか一方に決定するには説明を要することであつた。とにかく、この郭氏の解釈によつて、汀の解釈が推進されたことは事実である。

ところで、一般にはあまり注意されていないが、汀の字形を加えると、複雜にも、興味深くもなる。汀の字は、汀神としてよりも、人名、國名として使用されているのであるが、

貞フ…大甲汀宗二用ヒンカ。（寶帝三八）

参照　汀宗（續一廿八、三）

貞フ、其レ汀ニ灌センカ口（文錄五四八）

参照　灌汀（文錄三六六）

等の例により、祭祀の場合には汀と同一対象を指していることは明かであろう。この字形があることによつて、中間的な汀の字形もあることと考えられる。この字形は第一期だけで第二期以降には現れない。汀の字の丂は何を表わすか。これは声符としての丂では説明しえない事実である。

丁、了、へ、丂、また第四期の丂、兀にしても、この構造の重要な契機になつているのは鋭い矩折である。丂はこの矩折のものに利器をつけた形である。上古においては、文字の要素も発声現象を考察して図示するという思惟をするものではなく、何か具体的な条件、又は具体物をもつて示すであろう。郭氏は「殷契粋編」を編纂考釈した時には、この点に気付いた。

汀は即ち河の字。水に从む丂の声。丂は古の柯字にして、象形なり。金文は每に叚りて考と爲す。（粹釈二頁）

汀の字をかく解すれば、「通纂」では実沉と誤解した汀の字も河に外ならないとしたことというまでもない。ここに至つて汀の字解は決定的となつた。

筆者はここで、一の推測を加えて置きたい。それは、文字としては氵（シ）に音符としての丂（柯）を加え、それが愈々音声化して丁（丂）になつたのが発展の経過であると思うのではあるが、丂を加えることは元来実義をも示すものであつたと思うのである。これを証明するのは容易ではない。だが、河川水辺、山岳の麓等の叢沢には鬱々として草木繁茂しており、それを切開き、灌木を焼燎して耕地を拓き、菅茅を收束して家居を建て、水牛を馴養して農耕に利用し始めた太古の状態を想像すれば、ほゞその筋道が見えて来るであろう。下に述べる変礼とは菅茅を收束することから、いわゆる取礼とは灌木を焚焼することから起つたのではないか。その開拓の際に重要な、むしろ聖的な役目をするのは柯である。そこで、その業務を主とした集団には丂の名を負はせ、その業務に当る地域には汀の名を付したと思うのである。河、江が擬音詞であるとは、説文以来の解釈であるが、少くも文字表象の底にはこの意識があつた。これは單なる想像ではない。詩經の蒹葭篇にも、楚辞の河伯篇にも明かなように、水神は一地に定居しているのではなく、水中を游行しているのである。だから水神が女神として表象される地方では、游女である。その游女に、漢廣篇ではその乗るものは牛ではなく馬となつているが、すくすくと生長した楚薪を刈りやつて引止めようという思慕の情を示している。これは水神の神性は、その水辺の灌木に染んでいるという呪術觀念によるものであつて、水神とその贄の灌木との関係の遺意を止めているのではなかろうか。この例はなお他の要素が多く加つていて明白でないならば、「伐木」という「興」を挙げる。伐檀篇に「坎々として檀を伐出し、河の畔に置けば、河水の清らかにして小波立つことよ」と伐木を河水にかけて歌い出して居るのは何故であろうか。他の機會に述べたように、「興」というものは永い傳承の上に成立している聖語であつて「伐木」の「興」は「室壽（むろほがひ）」と「成婚の祝詞」として使用されている。こ

の伐檀篇も、小学の説が理解を誤らせているが、室寿の歌に外ならないのである。ところで、室寿と成婚との分岐する以前に遡れば、伐木として水辺に家居を営んだ古代事実に返えるであろう。大雅の緜篇は歴史伝承が加って複雑になっているが、筋はなお家居経営の太古の伝承を踏まえている。だから「古公亶父が、朝に馬を駆り来て、西水のほとり、岐山の下に至り、姜女と家居すべき所を定めた」と歌い、「柞棫は抜け放った。大道は平らかに通じた」と讃えているのである。

このような事実の限りでは、丂が第三期に㳄に変ずることも関係がないわけではなかろう。片手落ちの柯が両手持ちの戈形に変ったのである。殷金文によれば戈を〓と大斧の形に作ったものの外に〓と全く戈の形に作ったものがあって、その荷う器具は伐木の柯ではなくて兵器であろう。それにしても撃析の器と撃刺の器では発生的に類縁があろう。詩経の中では、その音を偶然に写したものか、またはそれが伝承の文字であったか知らないが、河神に扮するものを全く丂、すなわち何の文字で表わしている。小雅の「彼の何人（カジン）よ（彼何人斯）」という何人がそれである。

推測に意外な紙面を費したが、それは以下の叙述にとって無意義ではないであろう。さて、丂、㳄の字が河の字に外ならないことが確実になれば、

乙亥トシ行貞フ、王其レ舟ヲ㳄ニ付（〓）センカ。ワザワヒ亡キヤ（前二、二六、二）

壬辰、王其レ丂ヲ渉ランカ。（佚一〇七）

等の例証を挙げるまでもなく、丂、㳄が少くも河川を表わす文字であることは明かであり、そして最も推測し易いのは、それは文字通り河、すなわち大河を示すとすることである。まして、河は山岳と相対する殷王朝の國典の一であるのであるから。

殷王朝下に於ては、河が大河に拡大もされ、それが河川の代表として抽象化されていたことも事実である。だが、重要なことは、それとともに河と称する特定の地が存したことである。下に述べるように河を祭るには一定の聖地があったか、またはそれが予想されていた。それは如何なる条件で決定していたのであろうか。第一期の卜辞と思われるものに、

貞フ、其レ畢〓セザルカ。丂ニ在リ。（前二、四、八）

とあり、第二期の卜辞には

己卯トシ出貞フ、今日、王其レ丂ニ在カンカ（殷卜四四八）

とある。この河地はほとんど祭河の聖地と同一地であろうと思われる。第三期以後のものにも

癸酉トシ旻貞フ、其レ朩（介）方ヲ㳄濱（〓）口ニ歸サンカ（文録六三九）

……白人丂ニ次（餗）センカ。（南北師友一、五六）

とある。ことに

……虎方其レ丂東ノ須（〓）ニ渉ランカ。其之。（前六、六三、六）

……畢……丂東（殷卜六七三）

という河東の語を見る。これが後世の河内・河東（孟子梁上）に当るか否かは明かでないが漠然とした河の東というよりは一層限定された地域である。ことに第五期卜辞には

癸酉トス。玄ニ在リ・河（丂）ニ奠ス。永貞フ、王ノ旬憂亡キカ。惟レ來リテ人方ヲ征スルノトキ。（金七二八）

と依然聖地として河邑の存することを示している。かく河の名を負う特定の地域があったとすれば、事実関係は大河が表象された後に何等かの縁により河名を付するある地域を選定したというものではあるまい。この点は下記の聖地で一層明かになろう。

かく丂が河の字であり、㳄が同義の字であることを決定した上で、前の字体表に立返えって見なければならない。この表で奇異に感ずることは、第三期に於て、丂系統の字体が中断して、第四期には復活し、しかも第三期にはほとんど突然に㳄の字形が現れている。これは筆者の作意ではない。尤も島氏は〓（粹四二）、〓（粹四）も第三期の字体としている。筆者の見解では、それは第四期の字体であるとするのであるが、今はそれを第三期の字体として承認するとしても、これらは明らかに㳄の字体を基調とするものであるから、立論の趣旨は変らない。

時期によって字体に変化があることは、董作賓氏の断代研究例以来指摘されているところで、それが甲骨卜辞の断代の一の目安にもなっている。例えば、王の字は太（Ⅰ）王（Ⅱ）王（Ⅲ）太（Ⅳ）王（Ⅴ）、光の字は〓（Ⅰ）〓（Ⅱ）〓（Ⅱ）〓（Ⅲ）〓（Ⅲ）〓（Ⅳ）〓（Ⅴ）災の字は〓（Ⅰ）〓（Ⅰ）〓（Ⅱ）〓（Ⅱ）〓（Ⅲ）〓（Ⅳ）〓（Ⅳ）〓（Ⅳ）〓（Ⅴ）の如き変化がある。だが、これらはその基体には大差がなく、ただその意符、または声符部分を変化しているに過ぎない。ところが、丂の字の場合には声符部分（筆者の見解では同時に意符でもある）に大きな変化を示している。これも、郭沫若氏が㳄を丂の仮借と見たように、特にその音声を明かにするためであると、ただ字形だけの変化として考えられないこともないかも知れない。しかし、第四期では丂からの継承を示しているのでその必要はなかった筈である。その継承が優勢であったことは、最も近い時期の㳄の系統をも丂の簡略体に同化しているのである。因みに、西周金文には人名の㳄に作り（何段）河名の㳄（同段）があるによれば、㳄の系統は一層形声化されてはいるが、依然存続した字体であったわけである。こうした字体の変化には、単に文字の発展によるばかりでなく、人為的な理由が考えられないであろうか。詳しくは後述するように第一期にも㳄の字はあったのである。しかし、祭祀対象の河の場合にはそれを使用していないのである。ところが第三期には、いわばこの禁制を破って、㳄に改めたのである。しかもその第三期は貞人𣎴の現れる時期である。これは偶然的な事象ではあるまい。

そのように、それを表現する文字が人為的に改変されるとすれば、それは丂神そのものにそれを余儀なくさせる理由があると考えざるを得ないのである。

㈢ 河の聖地

最初に述べたように河の祭祀は、殷王朝のある祭祀体系の一環であって、ほとんど歴代行われていたと考えられる。ただ、その体系は時に弛緩したり、臨時的に変形したりすることがあった。

河の祭祀が歴代行われたものであることは、第一期、第四期については煩らわしい程卜辞例が多いのでいう必要がないが、第二期については甚だ例が少く、第五期については全く見ないので、少しく弁じて置かなければならない。第二期についても、例は少いが

庚甲トシ出貞フ、邑竝ラシテ丂ニ酒セシメンカ。（文録三六二）

の如き明証があるのであり、董作賓氏が改革派の代表とする祖甲の時代にも

……卜即……翌辛亥上甲ニ衣センカ。八月（後上二〇、四）

行われていた。丂に衣（殷祭）することは、丂の祭祀体系の埒外ではない。前引の（前二、二六、二）付舟も、月令季春の

是月也、天子乃薦鞠衣于先帝。命舟牧覆舟。五覆五反。乃告舟備具于天子焉。天子始乗舟、薦鮪于寝廟。乃為麦祈實。

と思合せるならば、それの河の祭祀と無縁でないことが推察されよう。唯、第二期には河の祭祀と連事である蓋、土の祭祀が殆ど見えない。それ故に祭祀体系には弛緩現象があるというのである。第五期も

東土年ヲ受クルヤ。南土年ヲ受クルヤ（粹九〇七）

の如く、土の祭が行われ、ことに衣（殷）祭は最も盛んであった。ずっと後に論ずることであるが、衣（殷）祭は河岳土等の祭祀の体系の総関である。して見ると、それは必然的であったのであるが、第五期には変容して新な発展があったのであって、河の祭祀が全然消失していたのではない。

河の祭典は何処で行われたか。

第一期の卜辞には

甲午トシ殸貞フ、畢ヲシテ先ンジテ燎ヲ河ニ御（スヽメ）セシメンカ。貞フ、畢ヲシテ往キテ燎ヲ御メシムルコトナカランカ。（甲三三三八）畢ヲシテ河ニ往カシメンカ。（盧八七三）乙酉トシ賓貞フ、人ヲ河ニ使シ、三羊ヲ沈メ三牛ヲ卯センカ。三月（粹三六）

のように、しばしば人を河の祭に差遣するものがあるによれば、その祭地が殷都から離れた所に設けられていたと思われる。そして、そこには、河宗（續一、三八、三）（佚一二五）（盧帝三八）、つまり祭宮が設けられていた。第四期の卜辞では河殿ともいっている。

其レ年ヲ㳄〓ニ卒センカ。（續六、一〇五）

殷都から離れていたので、時には殷都近傍の地から望見して祭ることがあった。

貞フ……見……河……侑センカ。（續四二〇、二）

貞フ、南方ニオイテ河宗ニ将（般）センカ（續一、三八、三）

それが望祭である。

かく、河祭の地があり、祭宮があったのであるから、その聖地が一定していたことはいうまでもないであろう。そして、その地は、宗教的慣習の強固さから推せば、前に指摘した河の名を負う某地であろう。

すでに河宗を設けてあることは、河のある自然地に集って祭る（それも殷代には存した）ことよりは進歩した段階にある。そこで、

癸亥トス：河其レ宗ニ即ケルヤ。（甲七七）

上甲其レ存ニ沚（太）メルヤ。其レ褻宗ニ即ケルヤ。河宗ニ即ケルヤ。（粹四）

という卜辞がある。献酒、供犠して神々を宗宮に迎えた後に、神意による公的行事が始るのである。即宗は大雅鳧鷖の「來宗」と同意である。小雅巧言篇にも「何人」は河の湄に居るといい、何人斯篇にも「

鬼蜮ならば、見ることも叶わぬが、靦然として人面を備えながら、民を視ることの定めなさ」と人形で表象している。これは旱天の詛歌であって、殷代とは同日の談ではないので、殷代では如何なる形象で表象していたかは暫くおき、即宗といえばある霊的存在者としていたことは疑いない。これは自然的霊力、即物的魔力を人的な理解へ齎らす抽象化の道であったと思う。

また、第一期の卜辞に

乙巳トシ爭貞フ、河ニ五牛ヲ燎シ、十牛ヲ沈メンカ。十月。在𣥠。（前二・九・三）

の如く、河の祭祀を𣥠なる地で卜問しているものが数例（前二・九・四）（甲一一五三）（甲三四八一）ある。この地は、他の場合には地名として現れているものがなく、第二期以後にも見えないところから考えると、地域名ではなく、地点名である。その字形は、𣥠・𣥠等にも作り、その崖岸の象形であることは明かである。すなわち、楚辭九歌の「朝に車を江皐を走らせ、夕には北の渚に止る。鳥は屋上にやどり、水は堂下を週る」で、水辺の突出する高地、灌木の茂る澤限が聖所として選ばれたのである。水陸の最も印象的に交會するところが聖所であった。大河について、いかなる地がこれに最も適わしかったか、ことに殷代の地理に於てそうであるかを、今は、詳かにしえないが、殷の河の地とはその条件を具えるものであったろう。そしてその規模の地は他の河川についても見出すことが出来るであろう。

さて、最も注目すべきは、

其レ𣥠ニ奉シ、コレ𣥠（人名）亀ニ大子冊須（用）シ、酒センカ（南明四八四）

とある後期の卜辞である。又同じく後期卜辞に

王𠭰ニオイテ人ヲ岳ト沚（𣥠）トニ使シ、マタヘ及）伐望センカ。王有祐ヲ受ケタリ。師貯其レ岳ニ取セシメラレンカ、御……。𠭰岳ニ取シ、御沚ニ事リ、マタ伐望センカ。王有祐ヲ受ケタリ。舊須せり。（上海文物一〇〇）

とあるものである。前者は河祭をするに方って、それを濯水で行い、後者は恐らくは王の遊行の途次のことであろうが、それを沚水に対して行ったのである。後者は暫く別として、前者は

晉人將「有事於河」。必先「有事於惡池」（禮器）

と若と同一現象であろう。これが注目すべきであるのは、それが経傳記載の傳承と合致するからではなくて、殷代の河の祭祀が原地につかずに、その模型で行うという一層抽象化の段階に進んでいたことを示しているからである。そして、これは後期に至って始めて現れることではなくて、初期からあった現象である。

己亥トシ賓貞フ、王今水ニ至リ、河ニ三小牢ヲ燎シ、三牛ヲ沈メンカ。雨アリヤ。王歩ス。（後上二五・三）

とあるのは、今水で河祭を行ったものと解しなければならない。かつ、詳細は後に譲るが、

甲子トシ殻貞フ、丘商ニ𣥠（𣥠）センカ。丘商ニ新スル勿ランカ。𣥠ニ𣥠センカ。𣥠ニスル勿ランカ。（乙四五一八。五二六五）

などとあるように首都も水辺に臨み丘陵を負って、祭宮に模し営まれた聖都であったのである。

河の祭祀の地は一定していたといい、その模型が考えられ、そこで祭祀が行われていたというのは相矛盾する陳述のように聞えるかも知れないが、矛盾する事実ではない。一般的に言えば、殷の宗教的段階は、河の祭祀の地を水辺の聖地として考えるところにあった。だが、その原型は河に附属した特殊の地にあり、現に恐らくは正統的には、その地で行われていたということである。

（四）　河祭の祭儀

河の祭祀は何時行われた。

卜辞について河の祭祀の行われた月分を検索すると、五、九両月を除く各月に亘って存し、その中、その祭祀目的の明かなものは、奉年が二、一〇、一三の各月であり、乞雨が三、四、一〇、一三の各月である。このように各月に亘っているのは定例的の外に臨時の祭祀があったからであろう。その中、卜辞例が比較的に多いのは、四月（乙一九三七、二四八九、三〇九四、五二六五、粹三八）、八月（続一・三六・五、庫一七一〇、簠帝三八、後上二〇・四）、十月（甲一二五三、二六二三、三四六一、前二・九・三、続一・三八・三、粹四）であって、ほゞ夏小正、月令に傳える夏の大雩、秋の穜婁、冬の収獲祈年の季節に合する。その祭日は辛日が多く（島氏8例）、ついでは丁日2例である。

河の祭祀は誰が行ったか。

河土等の祭典に於て、王が最も重要な位置を占めていたことはいうまでもない。河についても

癸卯貞フ、其レ河ニ𣥠シ、王賓センカ。吉ナリ。（甲三九一六）

河神を迎えて賓饗するのは、王の聖務であったと思われる。その外、王は、

……戊トシ丙トフ、王河ニ燎シ……（乙一〇八九）

燎祭に臨み、告祭を行い（粹五〇）、灌礼を執行（文録三六六）することがあった。王が他の祭事で臨まないか、また部務の分担には人を遣わす。

癸卯トス、王祖乙ニ二牛ヲ侑メンカ。用フ。癸卯トス、殻河ニ三羌ヲ侑メ三牛ヲ卯シ三牛ヲ燎センカ。（乙五三九三）

は、王が祖乙の廟に祭り、いわゆる貞人の殻が河神の招格に当ることをトしたものと思われる。そして第一期を主にして見れば、部務の管掌には、定った氏部族長があった。

己丑トシ爭貞フ、吳（妹川邦？）王事ヲ宰（由）スルヤ。貞フ、吳王事ヲ宰セザルヤ。貞フ、𡆥其レ羌ヲ獲ルヤ。……甲午トシ殻貞フ、畢（卓）ヲシテ先ンジテ燎ヲ河ニ御スメシメンカ。（甲三三三八）

己丑と甲午では四日を隔てているが、外祭の王事は一ケ月以上に及ぶこともあったので、これは同じ祀典に関することである。吳は殷王朝に於て最も顕要な位置を占める一人と思われ、ことに農事はその管掌であった。吳は主として軍事に当ったものであり、またこの位置には沚戠が代っている場合もある。畢（卓）、は歴代要位を占め（第四期では𣥠に作る）、或時期には吳に代ったのではないかと思われる。とにかく、第一期の卜辞例では、燎礼は畢の専管である。この燎礼に対し、酒礼はある期間には雀の専管である。

丁亥トシ貞フ、翌年丑雀（𣥠）ヲシテ河ニ酒セシメンカ。（乙三二三〇）

雀も亦歴代の卜辞に現れる雄族である。（𡆥、吳、卓、劣等の位置については、胡厚宣、商史論叢、殷封建制度考参照）（また由を宰と解するのは加藤博士の説）ただ、時には別人を使う場合もあった。

貞フ、子𣥠ヲシテ河ニ三十（牛）ヲ酒セシメンカ。（乙三〇九四。猶文録三六二参照）

専従の聖職者もあった。

巫（壬卜巳（ヒキ井ラレテ？）河ニ侑センカ。（乙四八二八）　癸巳壬土河羌ヲ𡧊センカ。（粹五六）

乙亥夬三夬凶三。丁丑トス、コレ夬往キテ河ニ年ヲ奉センカ。年ヲ受ケン（甲九〇八）。

夬三凶三の意は明かでないが、呪術的儀礼であろう。

このように専従者があり、専管者があったということは、殷王朝の制度が単なる部族の連合よりは相当高い程度に進んでいたことを示すであろう。だが、まだ選擇の余地があるものであった。聖職に奉仕するものをト問によって決定しなければならないのもその遺意であるが、一部を除いては傳統的な聖職の部族が卜面から消えて、新な管掌者が現れる。王権の強固になった後期に於ても、前引上海文物一〇〇のように、なお直接的に王命によるのではなくて、神意による選擇が行われているのである。ことに

貞フ、コレ沚戠从フヤ。貞フ、年ヲ岳ニ奉センカ。貞フ、沚戠从フナキヤ。年ヲ河ニ奉センカ。自フ、コレ侯虎从フヤ。奉スルナカランカ。貞フ、コレ侯虎从フナキヤ。（佚三七五）

の如き卜辞の場合である。一体、卜片は夙に董作賓氏が指摘したように一面で数ケ月に反ぶ場合もあるが、また、一片には大概は相関連する事項をトしているのである。この卜片も、このように交錯してトしているのは祭祀に関連するのであって、この種の祭典には殷王朝勢力下の諸部族が馳せ参ずるべきことを示している。

癸卯トス、殻河ニ三羌ヲ侑メ三牛ヲ卯シ三牛ヲ燎センカ。己未トシ殻貞フ、由其レ王ニ來見センカ。己未卜殻貞フ、由其レ王ニ來見セザルカ。（乙五三九三）

も前後十五日を隔てゝいるが、その祭典への参否を貞問しているものと思われる。ところで、このように参加の有無が問題であることは、反面から見れば、殷王朝下の部族はなお或程度の自主性を保持していたとしなければならない。

要するに、これは河祭には限られず、それを含む祭典であるが、その場合には、王自ら諸侯を率い、専従者を従えて臨み、王朝下の顕要な諸侯が要務に当り、またその勢力下の諸族が参集したのである。この際、族長が奉仕するばかりでなく、その管下の衆民も奉仕したことは当然であろう。

河ニオイテセンカ。岳ニオイテセンカ。用フ。

子ノ衆山ニ入リテ𡘋ス。（粹二三）

岳山に衆人が奉仕したとすれば、河に於ても同様であろう。

なお、下記のように第一期に於て、河の名を負う聖職者が存したことは確かであるが、その名の貞人もなく、またその名の聖職者が河祭に於て主位に立ったと見るべき卜辞例もない。これに対し第三期に於ては、貞人𣥠（何）があり、而も

癸丑トシ𣥠貞フ、𣥠ニオイテセンカ（甲二五八〇）。

その河祭をト問している例があるのは注意を要する

ことであろう。

河の祭典は如何様に行われたか。

河祭の総称には如何なる名があったか明かでないか、祀（乙二三八七、戩三四八）はほぼこれに当るものであろう。但し河祭だけが祀の名で呼ばれていたのではない。むしろこの時代には対象によって名称が区別されていたのではなく、儀式や目的やに因ったものと思われる。

河祭だけの儀式もあったろうが、全般的に亘るものも併せて、河祭に関するものを集め（その詳細な組織は後に譲り）、主なものについてや、秩序立てて述べれば次のようである。

河祭の準備は、ことに乞雨の祭には、㕚礼（粹五七）である。㕚の字は一般に取の字と解されているが、㕚にも作り、大鎌を執る形（国語斉語注）で、むしろ、周礼肆師の「嘗之日、涖卜来歳之芟」の芟と解すべきである。周頌載芟の「載ち芟し、載ち柞す」で、祭地の灌木荊莛を刈り取って場を清め、また芻と連事（前四、五三、二）で、犠牲の秩芻ともし（月令季春参照）、祭場の茅蕝ともしたのである。薪（䒤）とも古音同音であり、ほとんど同義である。鄭が旱に苦しんだ時及官居擊等は桑山の木を斬って子産の怒りを招いた（左昭一六）が、旱天に川渫いをし山狩りをするは傳承的儀礼であった。

田獵して犠牲を蒐、廐舎について羊犠を省ることとも準備的儀礼であった。（別記）

そして正式な祭儀は、

丙子卜シ殷貞フ、㞢（酎）ヲシテ河ニ酒シ三豕三羊ヲ燎シ五牛ヲ卯センカ。（粹四七）
癸卯卜シ殷貞フ、河ニ三羊ヲ俎メ三牛ヲ卯シ三牛ヲ燎センカ。（乙五三三七）
辛未貞フ、年ヲ河ニ桒シ三牛ヲ燎シ三牛ヲ沈メ牢ヲ俎ニセンカ。（戩等一、二九）

の如き卜辞が多いことから見れば、燎酒の儀礼から始った。燎礼は、勿論、薪木を重ねて焼き煙を上げて上に対して神を降す儀礼であって、大雅棫樸の「芃芃たる棫樸、これを薪にし、これを槱す」である。ただ、殷代に於ては柴に犠牲を実てゝ焼いたのであって、禋祀よりは一層原始的であった。酒礼は酒灌と熟する（乙二七二六、粹四三四）によれば、灌礼（大録三六六、遺珠八八〇、乙一七一九）に外ならず、大雅旱麓の「瑟たる彼の玉瓚、黃流中に在り」で、河水と犠牲とに酒、あるいは鬱金酒を注いで下に対し招神したのである。これにも犠牲が伴っている。酒と燎とで何れが先かは卜文の順序必ずしも整一でなく、判断し兼ねるが、両礼は相俟つものであり、また時には何れかを欠いたかも知れない。ことに前述のように営掌者を別にしており、第一期でも晩期と思われる省の酒礼の場合には燎礼を欠き、しかも犠牲の数は夥しい。

両礼は儀礼の順序から見れば明かに降神儀である。ただ、殷代においては必ずしもそう意識しなかったようで、これ等の卜辞に代えて㞢（又）といっているものが少くない。すなわち歆礼を兼ねて旁招（方＝後下三〇、二）したのである。

灌して後の儀礼は、沈貍して冊冊することであった。沈貍は周礼の「以貍沈祭山林川澤」であるこというまでもない。貍（埋）は犠牲を河岸に埋め、沈は流中に投ずるものであろう。そして、

乙酉卜シ賓貞フ、人ヲ河ニ使シ三羊ヲ沈メ三牛ヲ𠕋センカ。三月。（粹三六）

とあり、郊特牲に「殷人尚聲。臭味未成、滌蕩其聲。樂三闋、然後出迎牲。聲音之號、所以詔告於天地之間也」と傳えるに依れば、冊礼は沈貍と相伴うもので、迎神の礼としては最も重要なものであった。冊礼には、大子冊（[illegible]）、𠕋、[illegible]の別があったが、如何なる区別かは明かでない。冊礼にも犠牲が伴っているのは、會盟の誓書を牛牲に載せて埋めるように冊書を神聖にし、神の享受を確実にする為であろう。冊は勿論供するに方って頌される。また河祭の前に祖廟に対する祝頌（甲三九一六）もあった。

このように迎神の儀を行った後には、供薦がある。迎神が河の地、またはその模型地で行われることは前に述べた。供薦には卯俎等がある。卯（[illegible]）はその字形によれば犠牲を引き剖いてその血膋を祭ることであろう。後期には卯の名を見ないが、

癸酉貞フ、其レ炊ニ[illegible]シ、王賓センカ。吉ナリ。（甲三九一六）

がそれに当り、これは[illegible]犠を射て剖する儀礼であろう。益（[illegible]＝続一、五四）血（[illegible]乙八〇七七）はそれを供えることであると思われる。この様な儀礼は周代でも農耕祭には傳承されていた。

祭るに清酒もてし、從ふに騂牡もてして祖考を
享す。その鸞刀を執りて、その毛を啓き、その
血膋を取る。（信南山・楚茨参照）

郊特牲に「有虞氏之祭也、尚用氣。血腥爓祭、用氣也」とあるが、血膋に最も霊力を見る原始性は殷代のものでもあった。俎（[illegible]）が小雅楚茨の「執爨踖踖、為俎孔碩、或燔或炙」であることはいうまでもない。

他の祭の例から推すと黍稷豆粢の祭もあったと思う。

かくて、河神が河宗に歸くと饗礼が行われたものと思う。

河賓トナル勿ランカ。（粹六二）（前引甲三九一六）
貞フ、其レ祉大戊ニ饗ヲ御メンカ。貞フ、其レ祉右河ニ奴ヲ御メンカ。（甲二六八九・七四三参照）

もっとも、饗礼に先立って、既述の聖職者の呪術があったのかも知れない。また、穀の豊凶、降雨の有無を卜断し、歌舞を奏するのもこの前後であった。この時の舞は感染呪術的な舞であったと思われる。

乙巳卜シ賓貞フ、河ニ舞（[illegible]）センカ。（乙三八九九）
貞フ、剛シテ㞢河㠯戠ヲ見セシメンカ。辛□貞フ、其レ河ニ舞（[illegible]）シ鼓（[illegible]）シ説（曰）セシメンカ。（戩等二、四）Ⅰ

詩衞風の考槃はこの遺風であると思う。恐らく曰（続一五四、乙六八五七）とはこの祭であろう。勿論 この時には音楽（続一三六、六、甲三五一八）も奏されたが、歌（[illegible]）もあったことと思う。歌舞は文献に傳えるように雩祭に限られたのではないが、乞雨を主目的とすることは事実である。また乞雨の祭儀には烄がある。儀（[illegible]）も舞儀の一種であろう。

以上の儀礼は岳、土等に対しても同様に見るところである。つまり、儀礼は一般化された儀式となっていたのである。ただ沈貍の儀礼に至っては、沈礼を土に用いた唯一例を例外とする外は河祭に限られている。燎、酒、卯、冊等に使用される犠牲の数は必ずしも一定ではない。これは卜問によってその数が決定されたからであろう。（粹三九、乙五三二三）ただし、通常は三を用いていること一期、四期同様である。その犠牲の種別は、牛、羊、豕何れも用い、比較的に牢養の羊が多い。ところが、沈礼の犠牲は、羊を用いた場合と人身犠牲を用いた少数例を除けば、大部分が牛である。これは特殊な意味があるのではなかろうか。古代のギリシヤに於ても、バビロニヤに於ても河神は牛又は馬として表象されている。これと比較して、この儀礼は、中國古代に於ても河神が牛として表象された時期があったことを示すとしなければならない。神苑図に現れないのは別に意味がある。またこのことは殷王朝に於てそれぞれ固有の儀礼が一般化された時にも、この儀礼は河に特有なものとして残されていたと考えて不当ではあるまいと思う。これに対し、貍礼の犠牲は不定で犬、または羊が用いられている。これは河の固有というよりは、河神をさまたげる地の悪魔を厭勝する意味のものであって、後起の土と併祀するようになってからの儀礼であろう。この点は後に羌の儀礼と比較すれば一層判然とする。

なお、伐礼、すなわち羌礼があり、人身犠牲があったこともあげて置かなければならない。羌礼は人の首を截るか、また鼻血を出

……巳卜シ㞢貞フ、亻……疾シ、亻伐ヲ河ニ俎メ……（前六、二九、八）Ⅰ
癸卯……亻（伐）ヲ（河）ニ俎メ、沈……卯（粹一五四二）Ⅳ
河ニ牛ヲ燎シ三羌ヲ俎メ三牛ヲ卯センカ（乙五三二七）Ⅰ

さして、その血を祭ることであろう。その人身犠牲には第一期には主として殷の先住の被征服民である羌族が捕えられて用いられた。羌礼の外には、人身犠牲は沈礼に用いられた。

……戊卜シ内卜フ、王河ニ燎シ[illegible]ヲ沈メンカ（乙一〇八九）Ⅰ
丁巳卜ス、其レ河ニ牢ヲ燎シ、[illegible]ヲ沈メンカ（後上廿三、四）Ⅳ
……丑卜ス、河ニ妾……。（後上六、三）

羌礼人身犠牲等が常礼であったか否かはまだ考えなければならぬものがある。勿論、史記滑稽傳の河伯娶婦はその正統的な傳承であるとは思われない。それにしても殷代のこの風は甚だ原始的であるといわなければならない。とくに注意しなければならないのは、第三期にそれが著るしいことである。

己巳卜シ彭貞フ、河ニ羌三十人ヲ御メンカ。十有二月ニ在リ。（甲二四九一）
□戌卜壴貞フ、侑メテ河オヨビ上甲ニ桒センカ。十月ニ在リ。二小臣ヲ侑ム。（甲二六二三）
貞フ、其レ祉右河ニ奴ヲ御メンカ（甲二六八九）

これは第三期には何か異常な事情があったと考えなければならない。

要するに、殷代の祭儀はそれぞれ固有の儀礼よりは一般化したもので、霊界の上下の区分もあり、制度的にも餘程進んでいる。だが、なお、物的で原始性も保存するものであって、何等かの事情によってはその祭祀体系の浮動も免れないものであった。とくにその中では沈礼に河の固有の儀礼を認めうると思われるのである。

(五) 河神の権能

河は何を目的として祭られたか――それは河神の権

際を明らかにすることでもあろう。

……年ヲ河ニ𠦪（求）シ三牢ヲ食シ……二牛ヲ卯シ牢ヲ俎センカ。……貞ウ、……年ヲ受ケンカ。我黍年ヲ受ケンカ。三月。……貞ウ、昔、下乙ヲ以テ有祐ヲ受ケンカ。（後上……一）

河神を祭る最も顕著な目的は求年である。求の字は説文では字素となっていて比定すべき文字はないが、また𠦪に作り、異字に𠦪（求）があり、かつ周金文に「𠦪壽司永命」（塔伯段）の語があるによれば祈求の意であることは明かである。また、「𠦪于河」（前一、三五、四）の如く、單に𠦪をいうものも大半は𠦪年の意である。して見れば、周初金文に「唯レ成王大𠦪、宗周ニ在リ。」（敢𣪕鼎）「唯レ三祀、于成周ニ𠦪ス」（孟段）とあるは、また祈年祭であり、殷の祭祀の制が継承された証である。

もつとも、祈年の対象となるのは河ばかりでなく、岳、土（社）、先祖先妣先巫も同様であり、上帝神も加わる。むしろ、それ等が合した殷祭が祈年祭であり、河神への祈年はその一環である。その意味では河神が農産を支配するとは他の神の権能からの転化であると考えられるかも知れないが、河神が祈年の対象となり、農産を支配するとは、当時にあつては、一層現実的な信仰であった。

河我ガ年ニ壱（它）セサルカ。（庫四〇七）（粹二）

この点で文献資料では、「天郊、祀后稷以祈農事也。是故啓蟄而郊、郊而後耕」という孟獻子の語（左襄七）が経学の論争点であり、また祈穀は上帝、または社神に限られ、河神を見ないことゝ対照すれば、示唆するものが多いであろう。

祈年についで顕著な目的は乞雨である。

貞ウ、酒ヲ河ニスヽメ三牛ヲ尞シ三牛ヲ沈メ……丙寅允ニ雨フル。四月。（乙二四八九）

雨を祈ることは祈年と別事ではない。

……トス、其レ年ヲ河ニ𠦪センカ。雨フラザルヤ（甲三六四〇）

古代人は雨に神の言霊を見、穀物の生長する力を知り、外冦のない平和を感じたのである。周礼によれば雩は荒政の一となって居り、左傳の子産の語には「山川之神、則水旱癘疫之災、於是乎禜之」（昭元）といって居り、大雅雲漢が旱天の際の山川羣公先正上帝に対する祖歌であるによれば、西周末の雩はそうであったかも知れない。しかし、左傳には「龍見而雩」（桓五）とあって、むしろ東周の常礼であったと思わなければならないし、月令の孟夏にも大雩を説く。遥か後世の明代の詩（清水氏郷村社會所引張岱作）に

壬申七月村々禱雨　日々扮潮神海鬼

とある。これは海神であるが、農民生活に関係の深い水神の信仰は永い習俗となっていたことを知る。

「貞ウ、翌甲戌河雨ヲ令セザルカ」（乙三一二）河雨ニ壱スルヤ（粹七五）河神が天候を支配するという概念は、

年ヲ河ニ𠦪センカ。雨アリヤ。其風フクヤ（粹八三四）

……トシ貞ウ、雷（字）ヲ河ニ告ゲンカ（遺珠八四〇）

庚申貞ウ、日食（戠）ス、其レ河ニ告ゲンカ（粹五三）

昃ニ不叙ヲ病ム。出虹……河……アリ（前七、四三、二）

後世では社に於て祓う天象の異変も河に祭っている。左傳に見える河が祟をする（昭元、哀六）ということもト辞に見える。

壬寅トシ献貞ウ、雨フラザルヤ。維レコノ邑（邑）商禍ヲ作セルアルカ。壬寅トシ殻貞ウ、河王ニ壱スルカ。（乙五三六五）

辛卯貞ウ、河ニ酒センカ。冊正セザランカ。貞ウ、河ニ五小牢ヲ燎シ五牛ヲ埋メ五牛ヲ卯シ牢ヲ俎センカ。貞ウ、コレ子漁壱アリヤ（甲三六六〇）

最も特徴的なのは、

辛未トシ殻貞ウ、王𢀛方ヲ逆ヘ伐ツコトナカランカ、下上若ハズ我ニ祐ヲ授ケザルカ。壬申トシ殻貞ウ、河ニ𢀛方ヲ匄ランカ。（後上一七、三。續一、三六、三）

甲申、河ニ𢀛方ノ来タルヲ告ゲンカ（後上六、五）

貞ウ、河ニ𢀛方ヲ告ゲンカ（遺珠一七七）

の如く、第一期には敵國外患であった𢀛方、方等との交争に就いて河神の意を問い、また告祭することである。河神は邑國を保護する権能があるとしていたのである。左傳の記載によれば（襄一八）、征役に方つて河神を祭るのは、その途次そこを濟る爲である。殷代の河神に求めるところはそれに止らない。この意味では、周礼（肆師）には卻つて古意を存して「祭兵于山川」、則爲位」とある。殷代に於て軍事について祈るのは如何なる時であるか。外憂のある臨時の場合もあったことは確かである。しかし、祈年、または乞雨の殷祭に於て計画されたと考えなければならない。本節の最初に掲げた續一、三七、二はその例証のト辞でもある。詳しくは祈年祭について考える場合に記する。それにしても、それが殷祭のことであることは、前記の河祭の奉職者からも推定されよう。

また、それは西周時代にも継承されていて、河祭の時の祝歌大雅棫樸には「淠彼涇舟、烝徒楫之。周王于邁、六師及之」とある。左傳（僖一九）に衞の國が師を興して水旱を退けたと傳えるのは、この古事を基とするものである。なお、卜辞では、河に敵國外患を祈る例は第二期以降には見えない。

要するに、農業をその存立の基本とする殷王朝にあつては、週祭を除き、殆どすべての神の祭祀目的は農産の確保に統一されていた。河神はその顕著な一の対象であった。この統一が各々の神の性格を抽象して一般化しつゝあったものと思われる。

従って、他の古文化圏の例からすれば、河神こそ降雨を掌る農業神ではなかったかと考えられるにしても、それは土、岳、先祖等の、殊に上帝の権能であり、そうした河神の特殊性を見出すことは困難である。ただ、こゝで疑念を禁じ得ないのは、河神が兵戦を祈る対象となり、商邑の守護神であることである。これも殷王朝の目的からすれば、所謂祀と戎とは國の大事であって、当然とも見られようが、我々が山川を神主とする古代傳承を追求すれば、「大會同、過大山川、則用事焉」（周禮大祝）という地縁性よりは、「汾水の神は沈、姒、蓐、黄の守神であった」（昭元）という如き一層地域集団的事実に達するのであり、これと対比すれば、殷代に於ては、河神が商邑の守護神であったという事実、ことにその祭祀には諸侯家人も参加奉仕するという事実は、この集団的性格を、それは一層既往からの傳承であるが、保存しているとしなければならないであろう。つまり、祀と戎とは國家目的の二方面であるというよりも、その分化以前の事実が保存されていると考えるのである。このことは、実は祈年についても同様で、それが各々の神の生産力を主にしながらなお個別集団性を保存するものでもあった。

(六)　河祭祀の起原

上述するところによれば、殷王朝の河の祭祀は、ある祭祀体系―祈年の殷祭―の一環の位置を与えられているもので、原始形態よりは抽象化一般化が進んだものであり、ことにその国家目的によって統一されている。その意味では、岳と相対して地縁の二大条件をなすものとして、水性の代表として黄河が祭られていたと解しても不当ではないようである。少くも、地縁的な神として崇拜する傾向にあった。それが王朝の礼典化の方向である。しかしながら、それはなお原始性を有するものであり、後代とは異った特性があるばかりでなく、その儀礼に於ても特殊性が保存されている。このことは、その王朝の祀典以前の形態を示唆する。

こゝで河川の祭祀は、河またはその模型に限られていたかを見て置かなければならない。

年ヲ洹（商水）ニ𠦪センカ。（戩壽一、一三三）

洹……雨アリヤ。（鄴想九三）

癸卯トシ貞ウ、秫黍年ヲ受クルヤ。……亘……祭……。（前六、六〇、三）

癸亥トシ巳貞亘兹ノ邑ノ禍ヲ作サザルカ（南北坊三九）

……殻貞ウ、亘兹ノ邑ノ禍ヲ作スヤ。（續四、廿八、四 鐵地四七、四八）

右の諸例は河川の祭が河に限らなかった証である。兹の邑（即ち商邑）に禍をなすといえば出水・旱天等の不時の祭祀であったかも知れないが、前引戩壽一、四の卜辞に依れば亘は一度は河と相並んで合祭等と共に祀典に立ったのである。そして亘はその字とこの邑に禍をなすということから見れば、殷都を経流する洹水に外ならない。而も洹にはその名を負う地と人とがある。亘（又亘に作る）は王朝にあって重要な地位を占める所謂貞人であり、亘の地は「癸巳」トシ巳貞ウ、土方ヲ亘ニ告ゲンカ」（殷ト六八）「貞ウ、其レ亘ニ衣センカ。雨ニ遘フ」（後上三一、三）という祭祀対象ともなる聖地である。つまり、洹水は亘族の祭る川であったと見なければならない。この例は羔山関係にも多く、箙族には箙山、虎侯國には虎山があった。卜辞が王事に関するものであることから逆推すれば、卜辞に現れる以外に、少くも水姓の部族にそれぞれの部族神としてその地の川澤が祭祀されていたことは想像に難くあるまい。すなわち、𣲂も𣲂族の祀神であったろう。

既述のように、𣲂は河の異体と見なければならない。そして、𣲂は貞人ではないが、初期の卜辞に現れる一族で、殆ど専職の高位の祭官であったろうと推察される。

貞ウ今……𣲂占谷リ維レ……（前五、二四、五）

乙酉トシ賓貞ウ、𣲂ヲシテ卯セシメンカ。若ス。妣壬ニ侑センカ。貞ウ、𣲂ヲシテ卯セシメンカ（乙六六九七）

貞ウ、𣲂其レ𣏾（通常疾病の意に解するが、将または𣏾の意ではなかろうか。暫く通説に從う。）有ランカ。王固シテ曰ク、𣲂其レ𣏾有ラン。惠レ丙八酉ナリ。庚ノ二旬有九日庚申ニ盟（𥁕）羅（𦊓）セヨ。貞ウ、𣲂𣏾亡キカ。（乙四一三〇）

𣲂の字の現れるト片は、筆者の検索した範囲では、

その貞人は賓、殻、亘等、陳夢家氏の所謂第一期初期の貞人である。して見ると何は専職の祭官となることが早かったのではなかろうか。とにかく、何が祈年祭に奉仕していたことは、乙六六九七の執壬はその時の対象であることによって明かである。何はまた國名である。

丁亥トシ亘貞フ、何年ヲ受クルヤ。丁亥トシ亘貞フ、米年ヲ受クルヤ。（乙六七五三）

右のト辞については注意すべき二点がある。その一は、このように受年をト問される地は、沚、雀、𡆥、若、龐等何れも殷王朝と緊密な関係にある、つまり殷と同姓または早くからその統治下に服属した國々である。して見ると何はやはりその一であると考えなければならない。それ故に早く専職の祭官ともなったのであろう。その二には何と対貞されている米は前四・五三・四および甲七六八（甲申トス、𢀛米ニ卯二羊ヲ拒センカ）などによると盥の省略体と考えられる。すなわち、ここにはそれぞれ山河を代表する國々が対貞されていると見なければならないのである。そして何にしても、米（他に甲二〇六一）にしても、受年ト辞の例はこれ以外には殆んどない。して見ると殷王朝の政治面からは後退しつつあったのではないかと思われる。要するに元来、河を祀っていたのはその名の通り何族であった。丂は何族の族祖霊神であったと推定されるのである。なお、

戊戌トシ殻貞フ、何、冂ニ祀リ盥ヲ求タサンカ。
（佚九九一＝故頌博物館蔵）

とあるは、文末の意明確を欠くが、冂は乙七三〇の「丂（長生）」「匕冂ニ表ス」の冂で宗の字に外ならず、あるいは何が自ら族宗を祭っていたことを示すものかも知れない。

丂は河族の族神であった。それが王朝の祀典に統一包合されたのであり、従ってその神の性格も一般化された。だが、元来族神であったが故に原始的な集団的性格を残していた。河神は河辺を河宗とし、沈礼には牛が用いられた。恐らく（朩）牛が河神の形象であったろう。農家者流の傳承では、神農は人身牛首である。河族は河辺の先住農耕民族であったと思う。

河神が族神であったことは、更にその字体について提出した疑問に答えることによって裏書きされる。第三期に貞人となる何は

巳卯トシ𠂎貞フ、多子族・𢀛・犬侯・寶周ヲシテ王事ヲ宰セシメンカ。（続五・二・二）

壬辰トシ…方其レ𢀛ヲ掌見センカ。（続六・九・六）

第一期から存した部族である。𢀛族が何族と如何なる族関係にあるかは明かでないが、それが貞人の位置に即くと共に河祀丂字を改めたと考えなければならない。第三期の河の祭祀に特異点があることは既に指摘した。

第一期末に殷王朝の神政組織を形成する貞人の族間に交争があったのは確かな事実である。左の諸片は、第一期貞人㠯の族が、

壬午トシ殻貞フ、㠯允ニ其レ殻ニ𢦏スルヤ。（乙六〇三、乙四六八四）　庚申トシ殻貞フ、王族ヲシテ徒ヘ（征）キテ衆ヲ从ヘシメンカ。犬（侯）㠯ヲ逐ヒテ及ブアリヤ。（乙五三二一）　癸亥トス、㠯雀ヲ⊃セザルカ。丁卯トス、雀㠯ヲ獲フルヤ（粋一五三三）

庚午トシ㞢貞フ、㠯羣セラルルヤ（乙五三〇三）

口戌トシ賓貞フ、士㠯ヲ羣スルヤ（粋一一六五）

辛巳トシ殻貞フ、雀㠯ヲ敗レルカ（乙五一六三）

謀反して㠯を侵し、王が王族、犬侯、雀侯、士等に命じて㠯を討伐させた時のト辞（前掲）であると思われるが、前後六十日に及んでいる。同様のことは殻についても認められる。第二期に貞人が殆ど新になり、並河等の祭祀が衰えるのは多分にこのことと関係があろう。

そして、第二期には初めて何の地が現れる。

壬戌トシ行貞フ、今月禍亡キカ。何ニ在リ。（前二・四・八）

第一期のト辞に

…卯トシ㞢貞フ、三丂ヲ三正（足）シ新ニ𠦪センカ。允ニ正…。（粋五三四）

庚戌トシ㞢貞フ、王丂ヲ三正シ新ニ𠦪センカ。

…月。（後下一六・三）

…貞フ、王三令…（正）丂賓（乙一九八九）

というものがあり、而も唯第一期にだけ少数現れている。郭沫若氏は正を治河の意に解しているが、例えば「𠂤三歩（踊）シテ𢀛方ヲ伐ツ（粋一〇七三）」のように三は呪術的規定を示す語であることから推せば正は文字通り征の意であろう。𠦪の字義が明かでないのは残念であるが、ほゞ祭享を意味するものと考えられる。河邑を征し、その守祠を改めて、宥祭を行うことをトしたのではなかろうか。第一期末に貞人組織に破綻を来たしたことは、その祀典体系の動揺でもあった。そこで第二期では外祭は消極的となり、僅かに何の地で衣祭を行うに過ぎなかったが、同じく河を守神とする中族がそれに交代する勢を示して来た。そこで第二期にはまた何の地に王が遊行した。第三期に至ると何はその地歩を確立し、従って、むしろ異状なまでの何神の祭典を行った。そして第四期に至ると何は失脚して第一期祭典の復活があった。これが字体の変遷の語る殷王朝の事実であると解釈する。

第一期末に敗亡した㠯族は第五期にト官に復活している。その復活は第四期にあったかも知れない。

丙戌トシ…ト㠯貞フ、今…王…二歩ス㞢（𢓊）亡キカ。（前二・八・七）

これと略一致して第四期には再び亘水の祭祀も祀典に上ったことがあったと思われ、これも旁証的事実であろう。

戊子貞フ、其レ亘（邸に作るが邸の異体と解した。）ノ泉谷ニ二牢ヲ燎シ、牢ヲ俎センカ。（甲九〇三）乃

楚辞天問篇、山海經、古書竹書紀年等に記載する殷先公先王に関する傳説が、史実の反映であることは既に王國維が證明したところであるが、その傳説において、殷の高祖王亥が有扈（山海、紀年には有易に作るが、天問の有扈、ト辞の雇とすべきであろう。雇は何の近地である。河南の原武縣附近であろうか。）氏に殺された時、殷の先王上甲微に兵を貸してその王朝建設に協力したのは河伯である。傳説上でも河伯國の存在が永く傳えられていたのである。天問篇の傳説は山川神話の要素が加っているが、なお史傳の反映があるとすれば、「帝が夷羿を降して夏民の悪を革正させようとした」ところ、夷羿は河伯を射て雒嬪を妻とした——河は杞、有扈などと共に先住の農耕夏民族である。その河伯國こそ何に外なるまい。

殷王朝の統一以前に大河流域の河南の某地域にその地の河を族神とする河（何）という民族があり、その農耕の生産、一族の保衛を河神にかけていた。それ故、河神は集団結合の性格を保持しているのである。そして、ある時期には河神の形象を（朩）牛で表象した。それが永く農耕の象徴となるのである。この民族的な集団的崇信、それが河神の原初形態であり、また所謂社の一のそれである。

このような先住民を征服した殷王朝は、それと共にその祭祀を包攝し、その集団性を中核としてその組織を拡大深化し、河、嶽、土、帝等の神々の階層を定めると共にその個有信奉からは抽象して地縁的な生産力を主にして統一性を加えた。これがその後の王朝祀典の発展傾向である。それ故後世には河神はただ地祇的なものとされ、その族祖的性格は忘れられて行く。それを保存したものがあるとすれば河族の地方祭官に堕した何人だけであろう。だが、殷王朝の部族連合の政治形態は、正しくその故に、まだその信奉民族の勢力の消長に従って祀典の改変を免れなかったのである。

右は、勿論、他の諸神、ことに殷王朝の組織を明かにせずには結論的には言えないことである。だが、それを考察するには、最初にこれを指摘しなければならない。

（原載《甲骨學》第四、五合號，一九五六年）

卜辭四方風新義

嚴一萍

一　引言

甲骨卜辭之有四方風名，初見於劉善齋所藏之牛胛骨刻辭，以其文體非卜辭，識者或疑為贋製，中央研究院第十三次發掘所得甲骨至夥，其中適有契刻四方風名之腹甲一，其文為卜辭，而句亦異撰。現此版腹甲著錄於小屯乙編，編號四五四八，惜已殘闕。時胡君厚宣服務史語所，參預整理之役，即據之以證善齋所藏牛胛骨刻辭之非偽，並參證山海經堯典諸古籍，交互勾稽，以成「甲骨文四方風名考證」一文，載甲骨學商史論叢初集，亦可謂新穎矣。顧胡君所見尚非腹甲之全，辭義不足，雖博考詳徵，未盡得真，尤以證堯典之結論為失其實。其言曰：

> 故堯典曰宅某方曰某者，襲甲骨文山海經之某方曰某也；厥民某，襲甲骨文山海經文四方名也，鳥獸某某，由甲骨文之鳳曰某訛變者也。在甲骨文僅為四方名某風某，山海經文略同，惟已將四方之名神人化，至堯典則演為堯命羲和四子，掌四時星曆教民耕作之事，開夏小正與月令之先聲矣。

此其所論，若作堯典者必已知有甲骨文之契刻四方風名也，胡君治契學，明知此為不可能之事，故復申述堯典作成之時代曰：

> 堯典者，今人所認為秦漢時之書，甚者，或以為乃出於漢武帝時，亦難以念及其所包含之史料，能至殷之武丁，今由早期之甲骨文字，乃知此三種史料（案即甲骨文山海經堯典）所紀四方風名，實息息相通，完全密合，豈非古史上亦饒有興味之發現耶？而山海經，至少大荒東經者，由此四方風名觀之，其時期當較堯典為益接近於早期甲骨文即殷武丁之時代；在大荒經中四方風名尚與甲骨文字略同，至堯典則已蛻變，是亦必不能為東漢之偽書也。

度胡君之意，堯典非東漢人所能偽，然其所含史料已接近武丁時代，而殷人向無偽書之說，則又不能指為殷人所偽，以是模棱其說，未敢指為不偽也。抗戰勝利復員，胡君首至北平搜求甲骨，謂於慶雲堂購得甲骨一批，其中一首甲適與十三次發掘所得之腹甲接合。該首甲現著錄於胡君所編戰後京津新獲甲骨集，編號為四二八。經此拼合以後，四方可全，而辭猶不足，故亦未聞新義。楊樹達氏於胡君之說嘗有権論，確認四方風為神名，曰：

> 按胡君意謂四方之名，在甲骨文中並非神名，至山海經始以為神，余按胡君此說大謬不然，此證不必他求，即就胡君所舉其他二卜辭文可以證之。（按即指胡君所引屯乙四五四八及金璋四七二）帝為祭名，卜辭習見。又其卯東方析也，以三牛三羊𠮷三，假令殷人不以諸名為神，焉得有帝卯之事哉？（「甲骨文中之四方神名與風名」原文為湖南大學古文字學研究講義。）

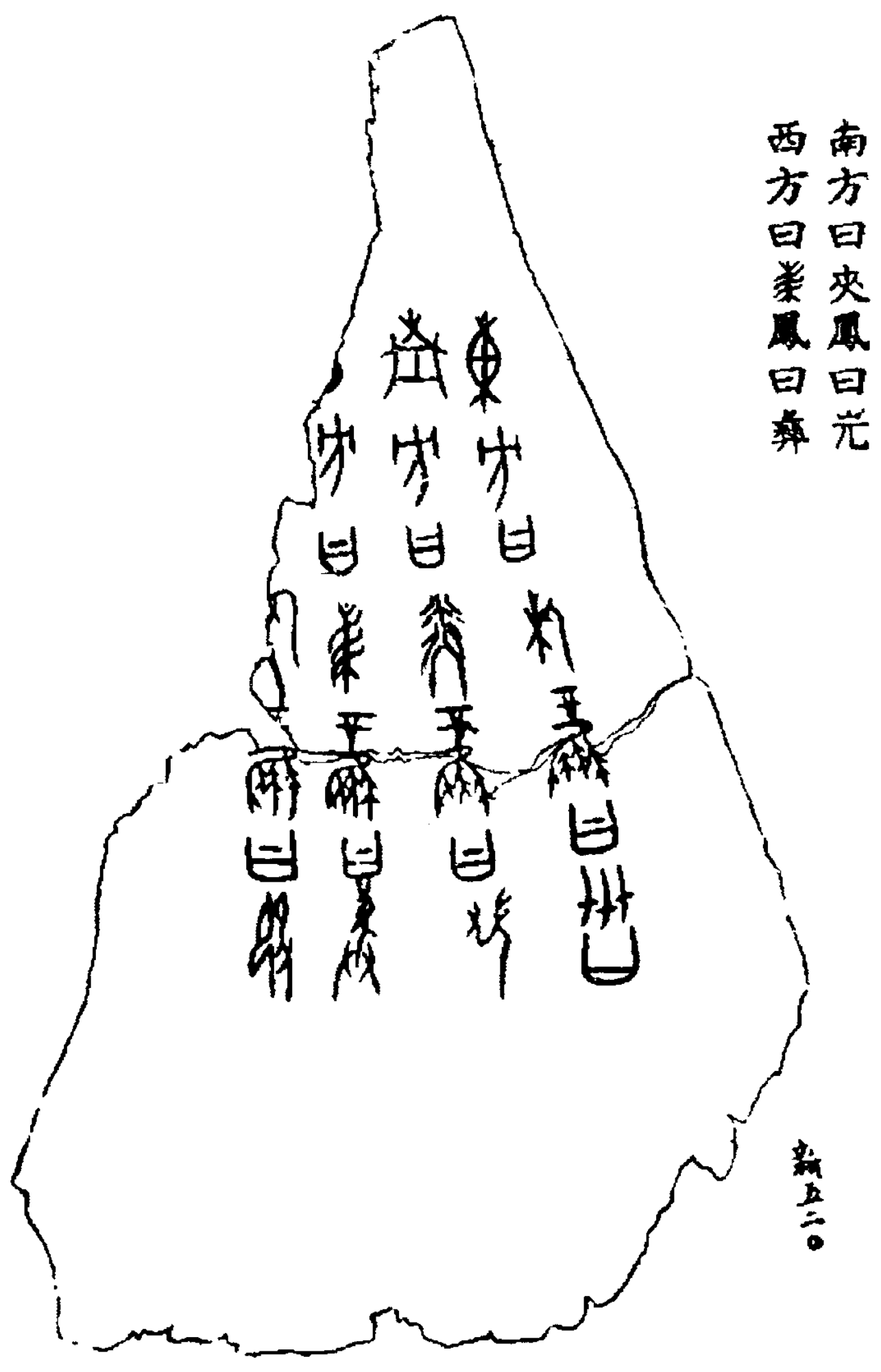
今者，余因全甲之復原而知楊氏所論亦失之。此新得之殘片為小屯乙編四七九四，四八七六，四八八三，五一六一，六五一三，及六五三三共七片，有關於四方風者四八七六，四八八三，及六五三三之三片，此為余年來整理小屯甲骨若干收獲之一；所惜北方風名之字，尚未覓得，猶不能補全為憾。然即據此而觀，卜辭四方風之意義固較胡君所見者為新矣。因加推論，求正通人！

二　卜辭帝四方風之目的

劉氏牛胛骨刻辭（現著錄於戰後京津新獲甲骨集五二〇）大字書體遒勁，為武丁時常見，直行四句，胡君隸定之曰：

東方曰析鳳（風）曰劦

（北方曰□）鳳曰𠬝


南方曰夾鳳曰光
西方曰𠦪鳳曰彝
新五二〇

（第一圖）

胡君所引以證劉氏牛胛骨之腹甲為屯乙四五四八，因係殘片，僅東西兩方可窺其全，南北均付闕如，胡君據牛胛骨刻辭以足其文曰：

貞帝（禘）于東方曰析鳳曰劦

（貞帝于南方曰夾鳳曰光）

貞帝于西方曰彝鳳（曰𠦪）

（□□卜）內（貞）帝（于）北（方曰□鳳曰𠬝）

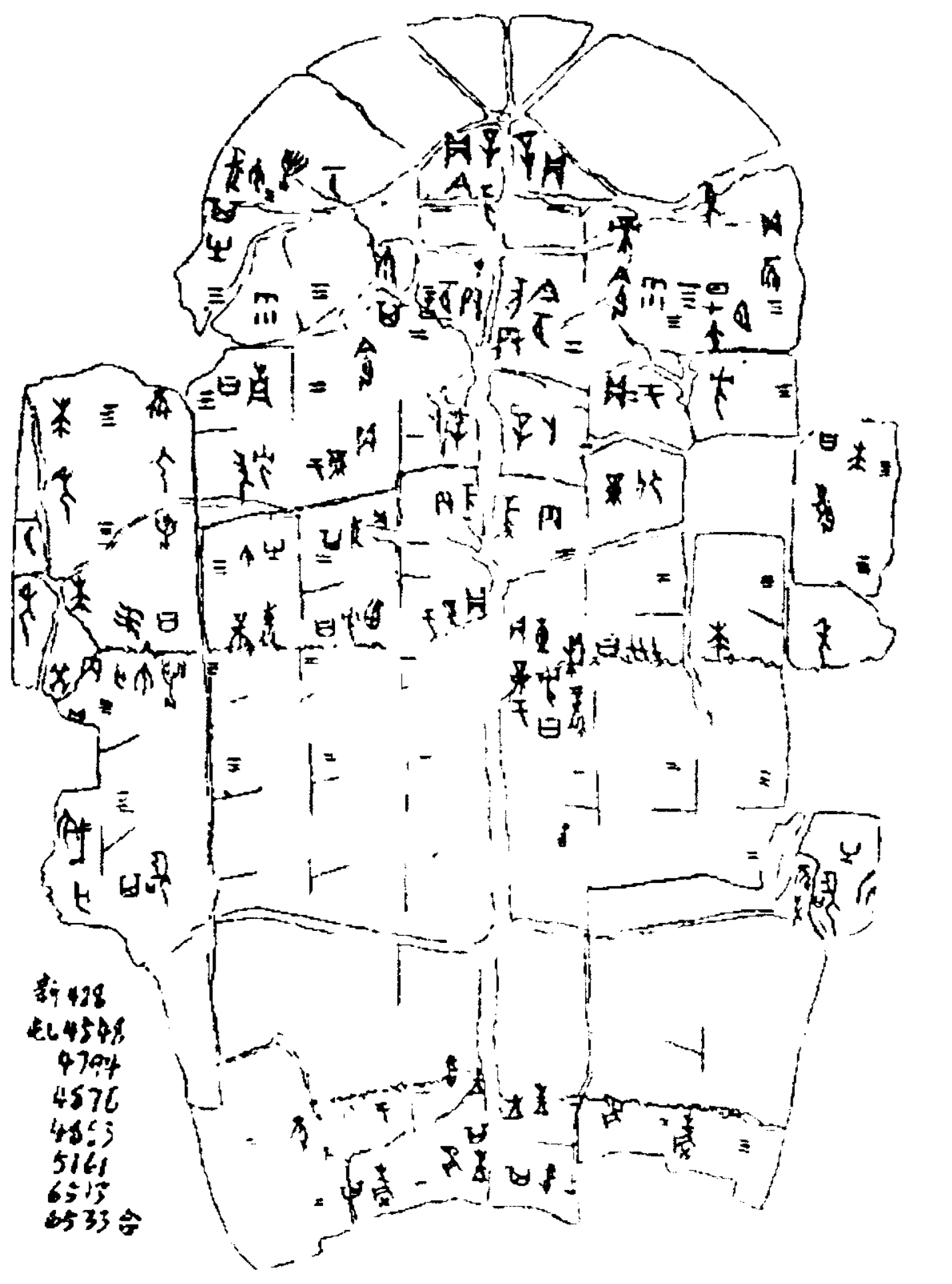
胡君並云：「除干支貞人祭名較前片為多之外，其四方風大體相同」。此言若據胡君綴合而論，確僅「南方曰光」與牛胛骨刻辭互倒；適今全部綴合以後，頗有不同者，其文曰：

貞帝于東方曰析風曰劦求年

辛亥卜內貞帝于南方曰乁風夷求年一月

貞帝于西方曰彝風曰丰求年

辛亥卜內貞帝于北方（□風）曰𡿪求（年）



（第二圖）

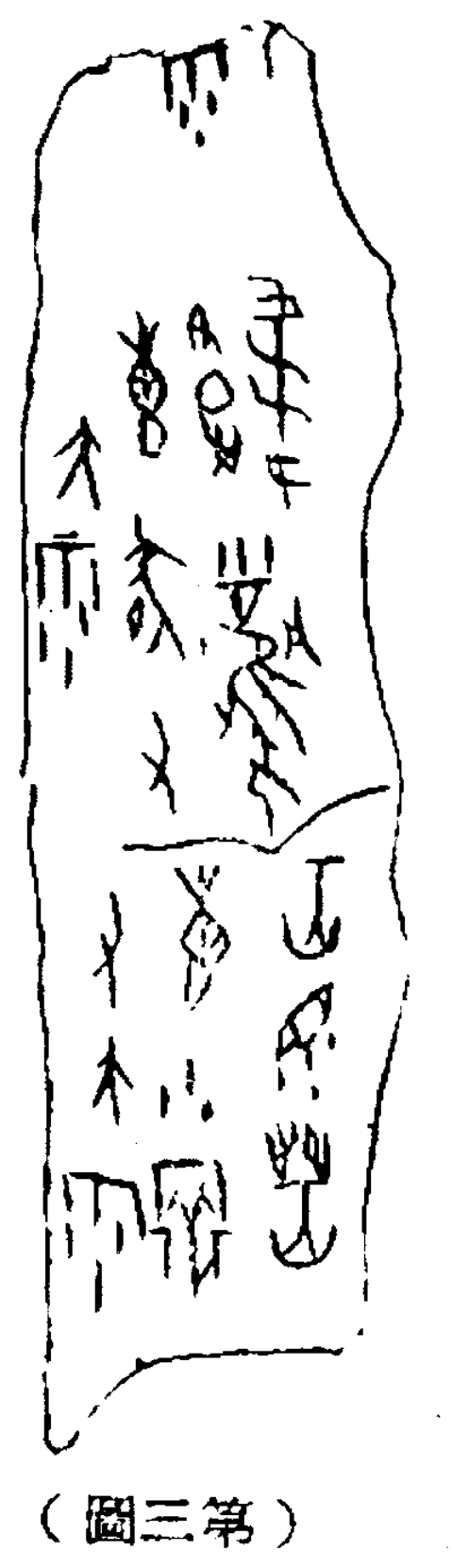
北方之名，尚付闕如；然此綴合，已足證殷人於一月遍帝四方風之目的為求年，同版上兩辭曰：

辛亥內貞：今一月帝令雨，四日甲寅夕（雨）。

辛亥卜，內貞：今一月不其令雨。

此為同日所卜，一為求雨，一為帝風而求年，以他辭例之，則帝風亦含求雨之義，前編四、四二、六片云：

隸風叀豚又（有）大雨



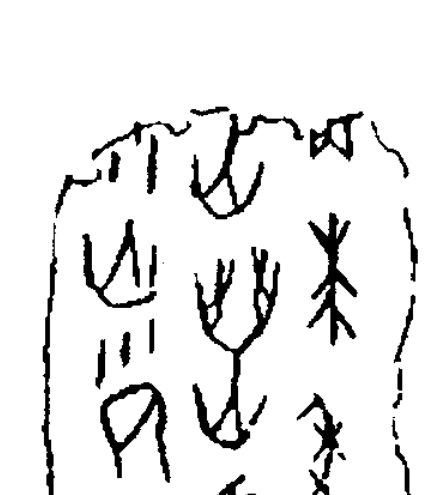
（第三圖）

此祭隸風而有大雨也，其下一辭曰：

灭柰𤆍叀少罕又（有）大雨

灭𤆍，葉玉森以為二山名，然據後編下三九、九片之辭，當屬風名。曰：

⧄火盥犬⧄灭𤆍于⧄求年



（第四圖）

此辭雖殘，但為用犬于灭𤆍以求年則殊顯。卜辭祭風與四方多用犬，如：

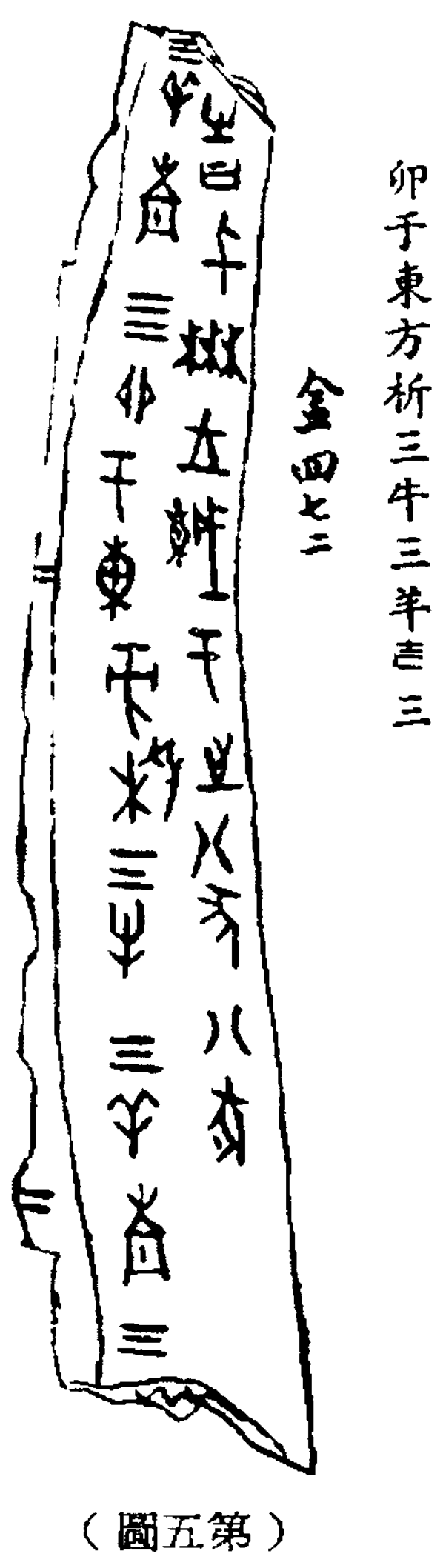
辛酉卜罕風于九犬（庫九九二）

甲戌貞其罕風三羊三犬三豕（續二，一五，三）

庚戌罕于四方其五犬（明氏藏骨）

故知灭𤆍亦必為風名。帝風為求年，可謂信而有徵。然則胡君所引金璋氏四七二之一片，「卯于東方析」，當亦為祭風之辭。曰：

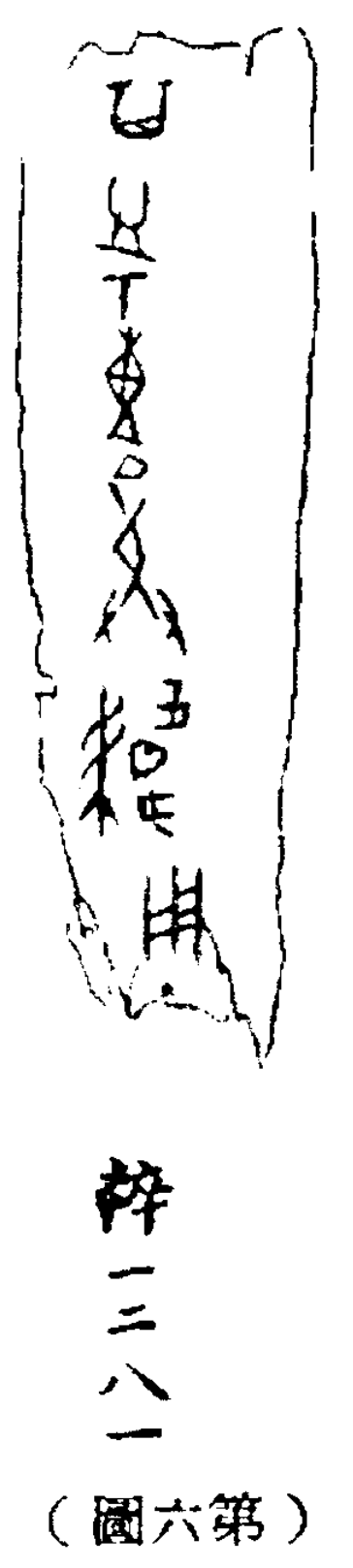
卯于東方析三牛三羊𠮷三



（第五圖）

知「卯于東方析」為祭風，則粹編一二八一所記當亦祭風之事。曰：

其罕叀日彝隸用⧄



（第六圖）

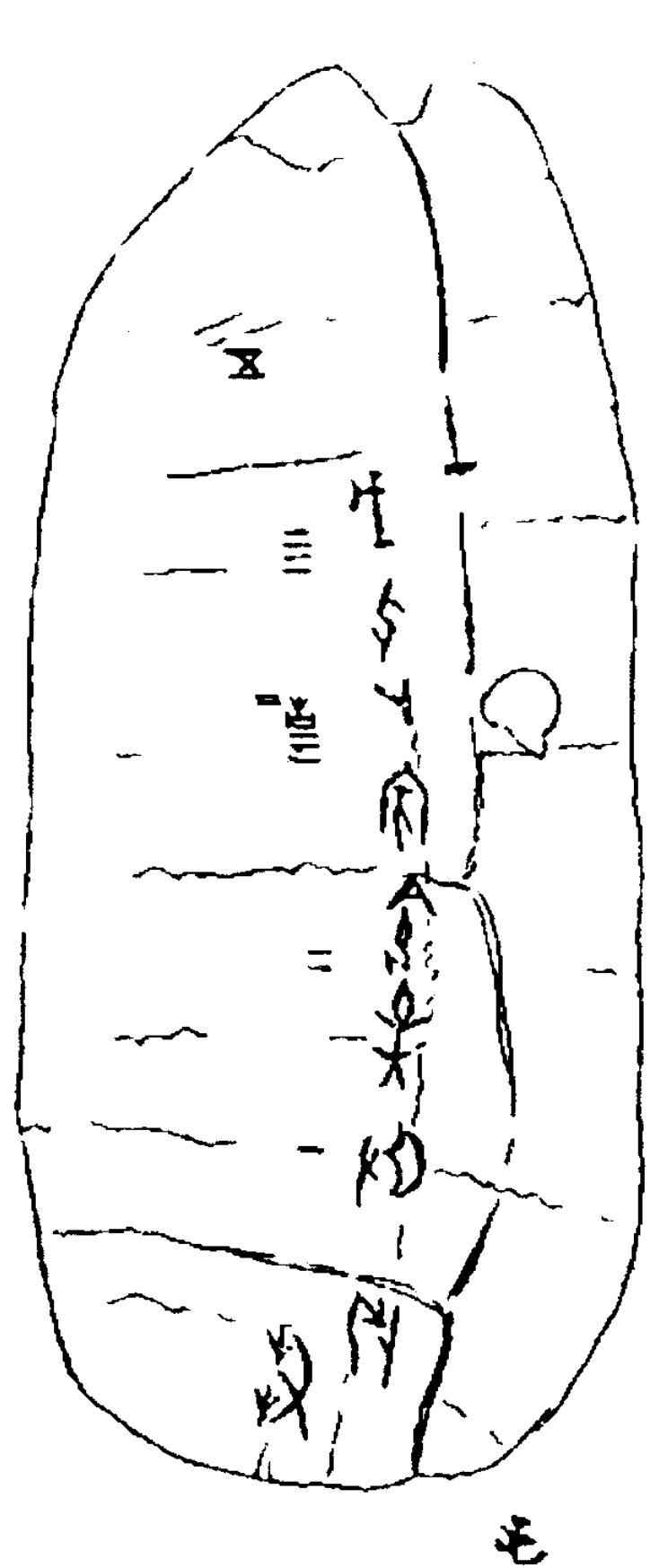
隸字書法，有繁簡各體，作玊作𠦪作隸，其實一字。由此可知，殷人以「寧」「卯」、「帝」于風者，所望在風調雨順，而目的在求年也。此純為農事所關，故遍及于四方，與堯典四宅之義，有一脈相承之淵源在焉。

三　四方風名為地名

牛胛骨與腹甲之方名風名，有同亦有不同，除北方殘闕，無由比勘外：東方曰析，風曰劦，兩者相同。腹甲之劦作劦，契文有口無口，與本義無關，故為一字。南方西方則皆方名與風名互易，字亦繁簡不同。既方名與風名可以互易，必兩者之義相等，余本此義，求之卜辭，則所謂方名與風名也者，皆屬殷商之地名，試證之：

東方之「析」，乙四七五〇曰：

戊申卜宊命吳取析芻



（第七圖）

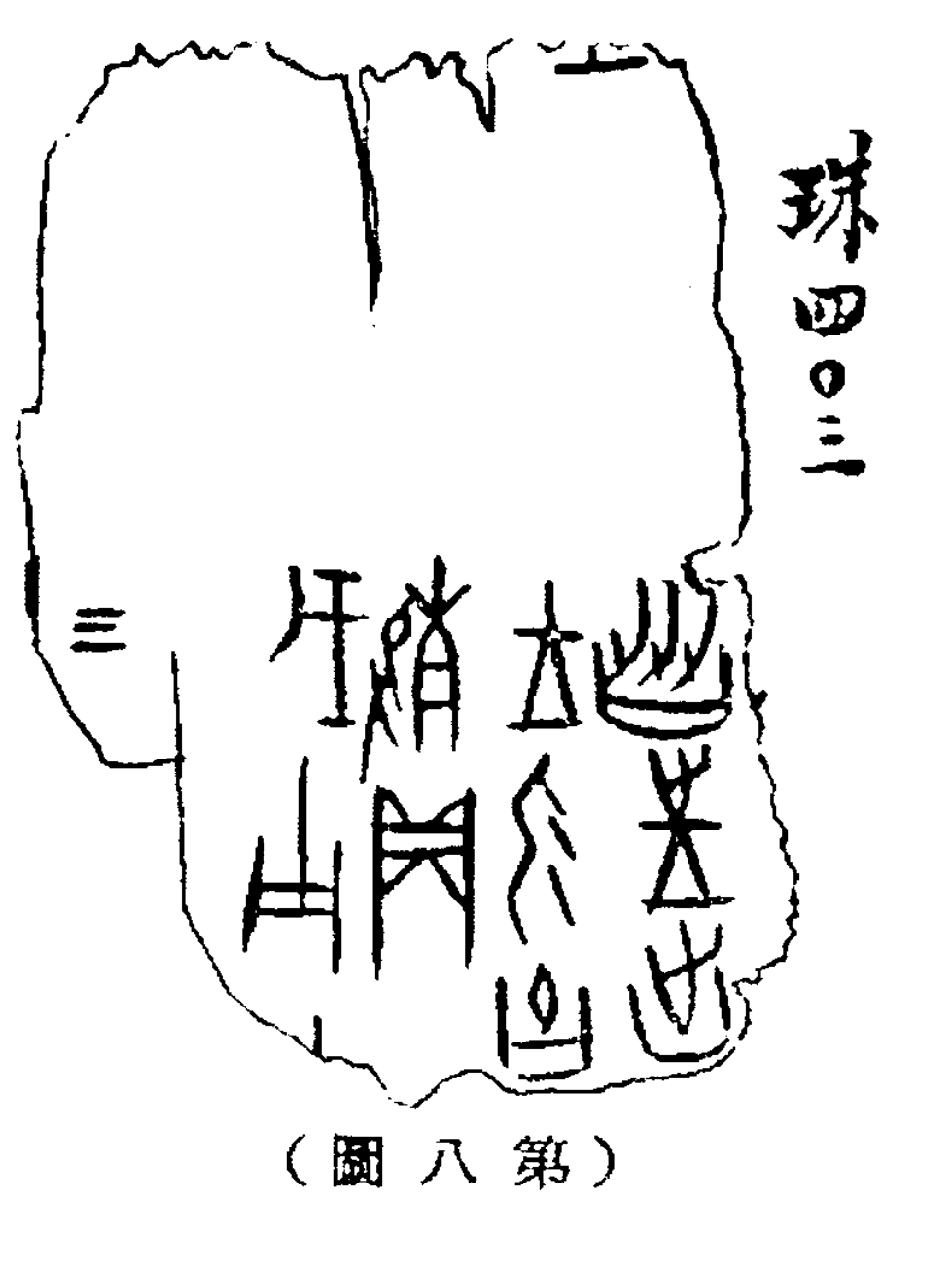
此析為封邑。取芻之事，猶秦時之入芻稾，淮南氾論訓曰：「秦之時，入芻稾。」高誘注：「入芻稾之稅，以供國用。」殆即類是。

「劦」，珠四〇三曰：

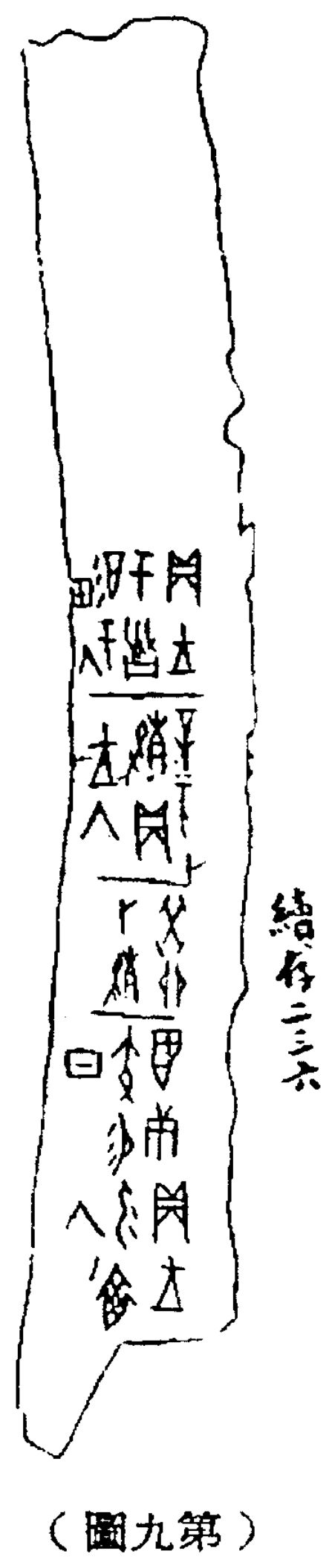
戊子卜，殼貞：王勿𠙵劦往出⧄

又續存二三六曰：

貞：王于劦，酒于上甲，入。



（第八圖）



（第九圖）

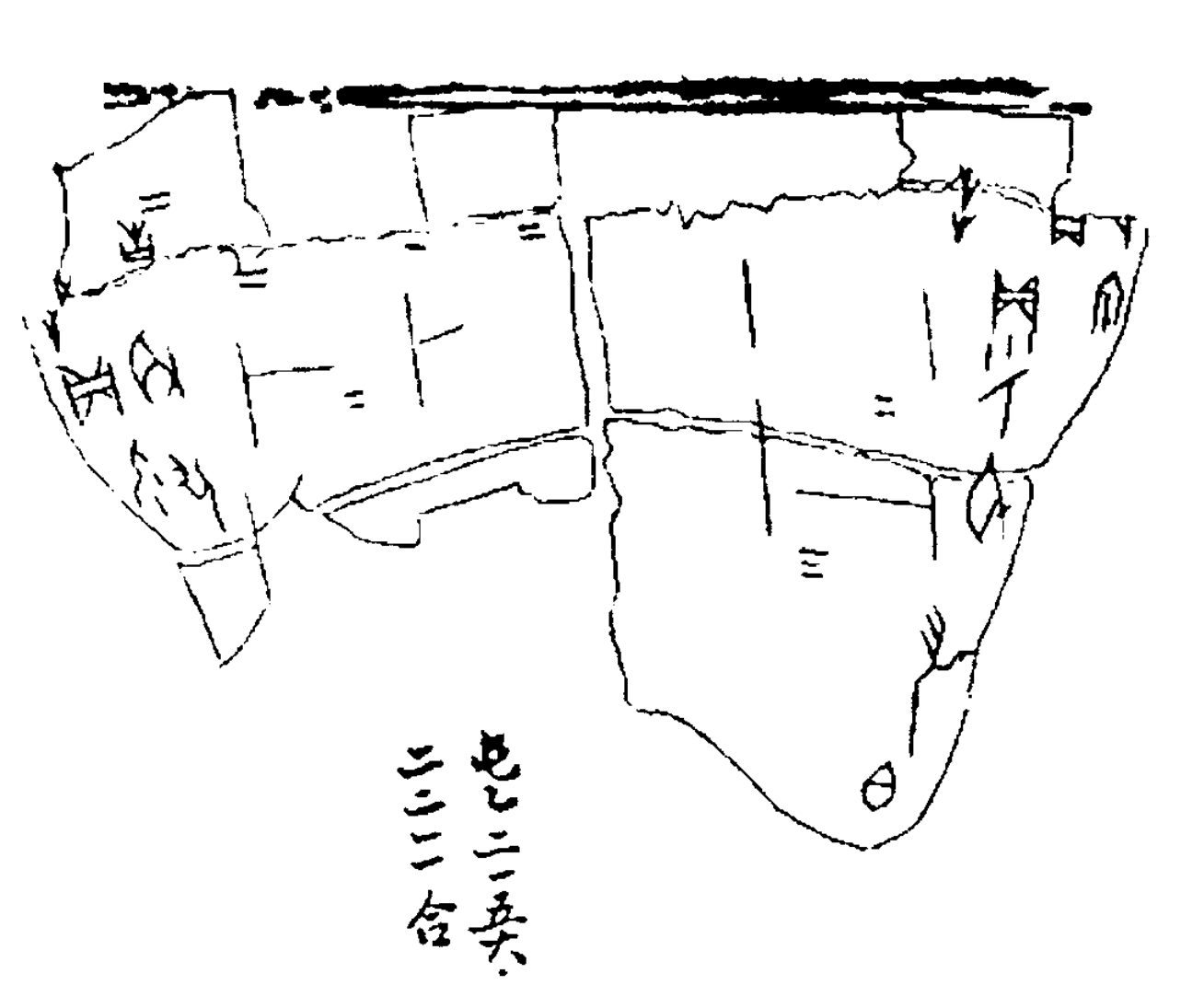
此兩劦字於此，皆非祭名而為地名。

南方之「光」（搖），乙二一五六，二二一一合曰：

貞：乎取光白。

貞：勿取光（白）。

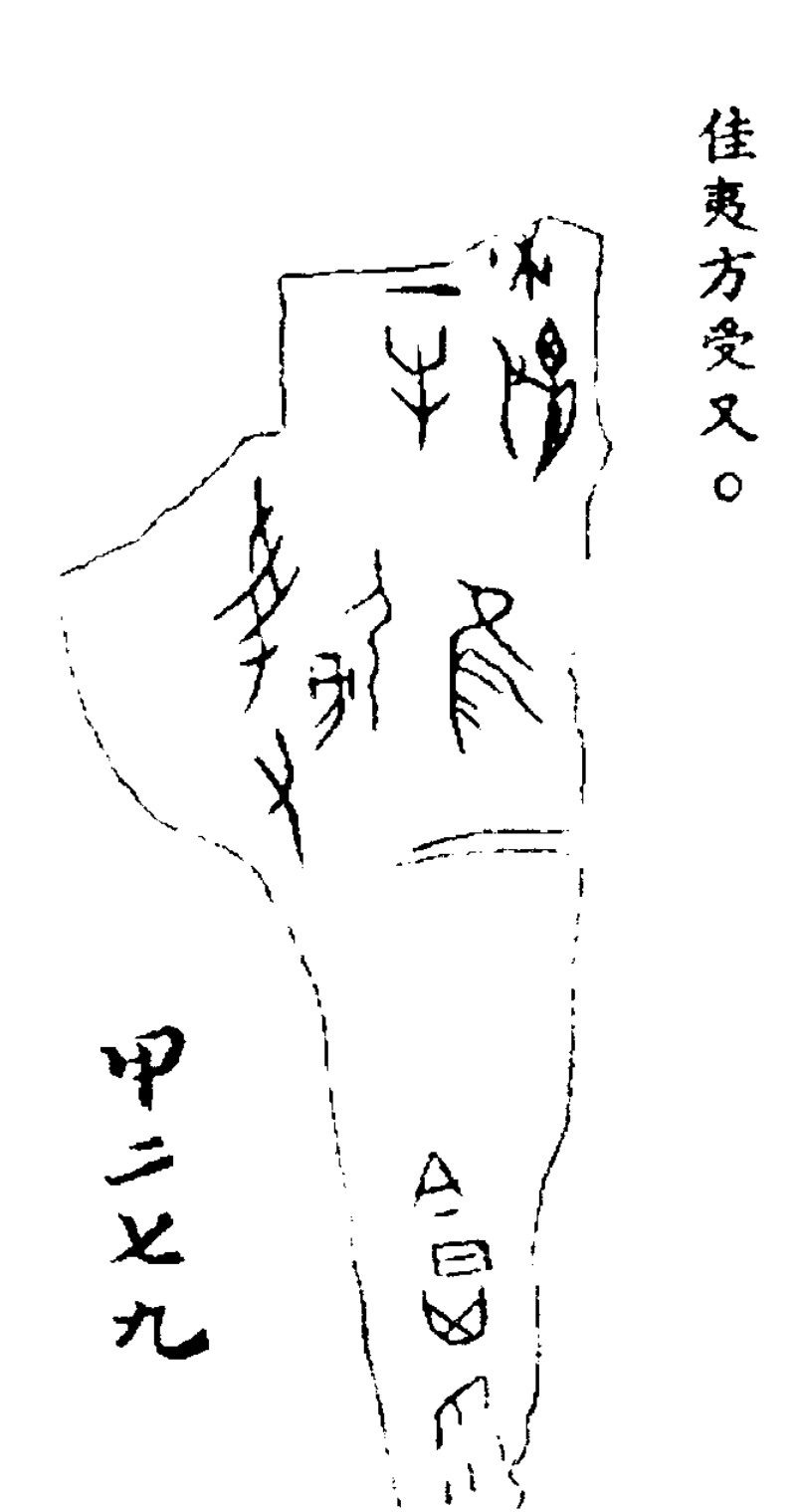
光為方國，且為伯爵。其名見於卜辭者甚多，茲舉一例。


屯乙二一五六
二二一一合

（第一〇圖）

「夷」，據腹甲西方風曰「夷」，知胛骨之夾，實為夷之繁寫，蓋一像人之側面，一像人之正面。胡君釋夾，楊氏釋英，皆未塙。夷方即人方，帝辛之世，久經征伐。第一期卜辭已見著錄，甲二七九曰：

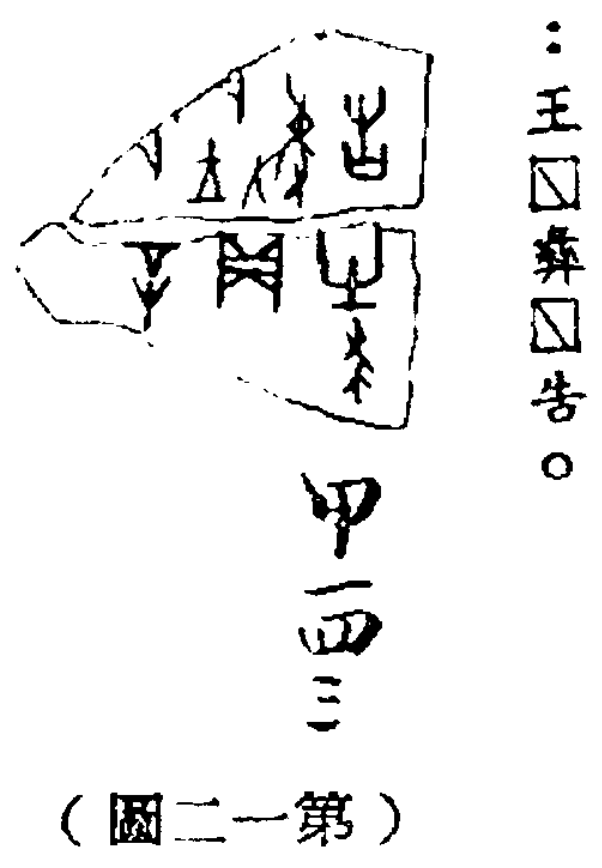
隹夷方受又。



（第一一圖）

西方之「彝」。甲一四三曰：

□□卜□貞：王⧄彝⧄告。



（第一二圖）

此片辭雖殘闕，然彝字在此之用法，不出方國，人名，地名三者，故此彝字可視作地名。

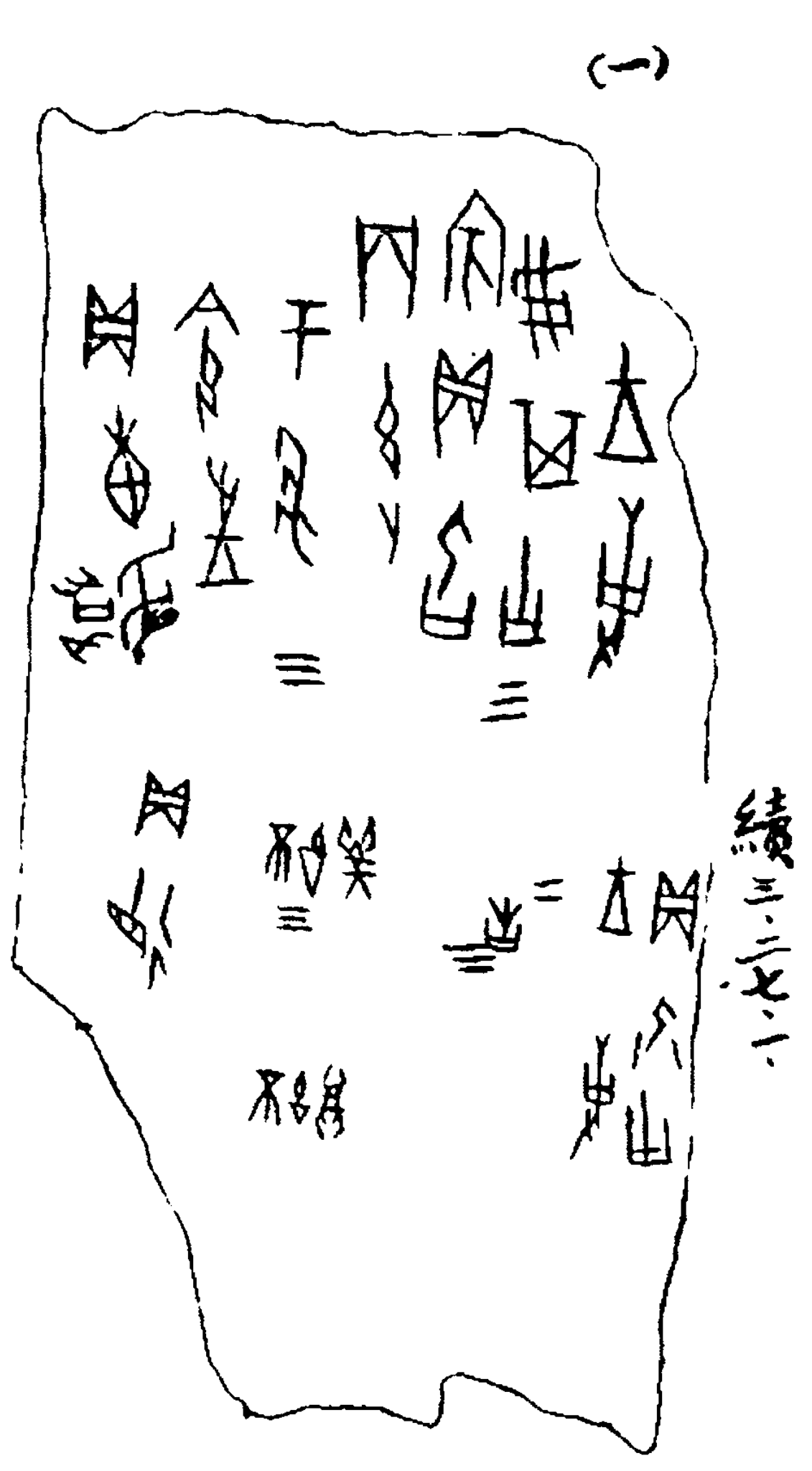
「隸」，此字腹甲作玊，牛胛骨作𠦪，乃玊之繁寫，其實兩字皆隸（粹一二八一）若隸（前四，二六，六）之省文。王國維釋隸，說文：「隸，東也。」東義於此皆不合，故通纂以為祭風之禮，葉玉森疑是祈雨之地。（前編集釋）案葉釋地名甚是，謂即祈雨之地則非。卜辭所記皆為方國人名：

一、貞：古隸命往于長。（續三，二七，一）

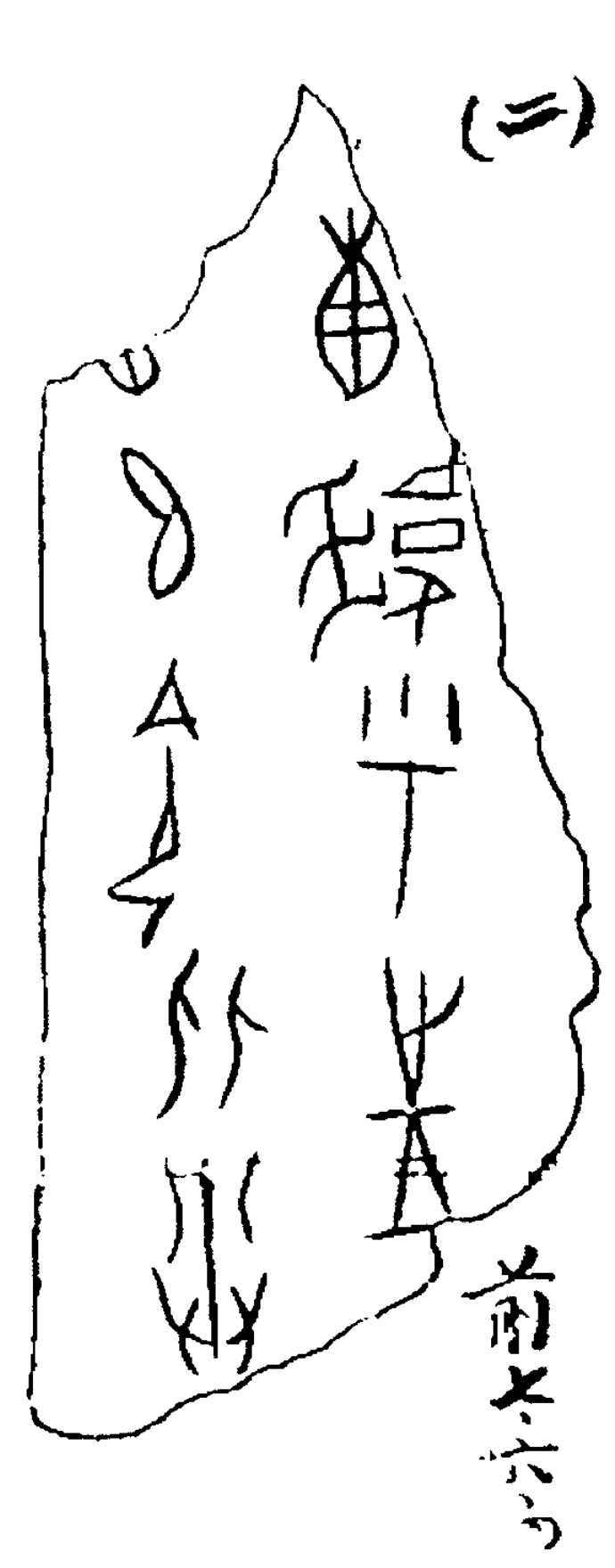
二、貞：古隸乎往⧄（續三，二六，三）

三、⧄古隸乎往⧄（前七，六，四）

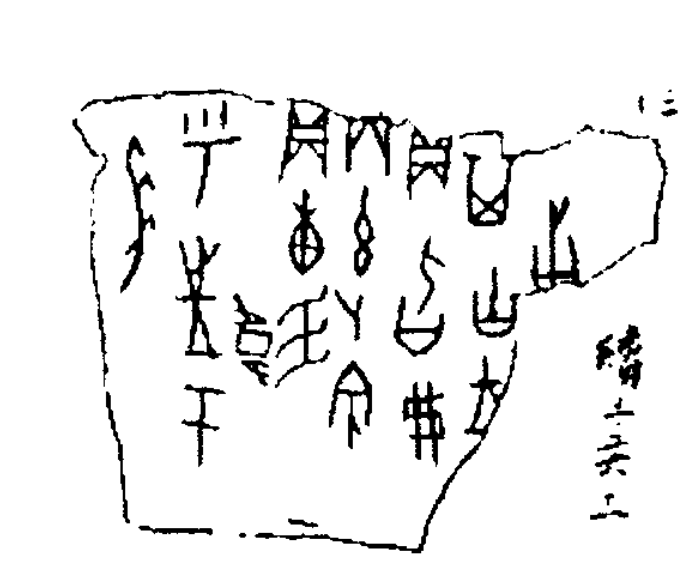
四、貞：勿命隸八月（前四，二六，四）



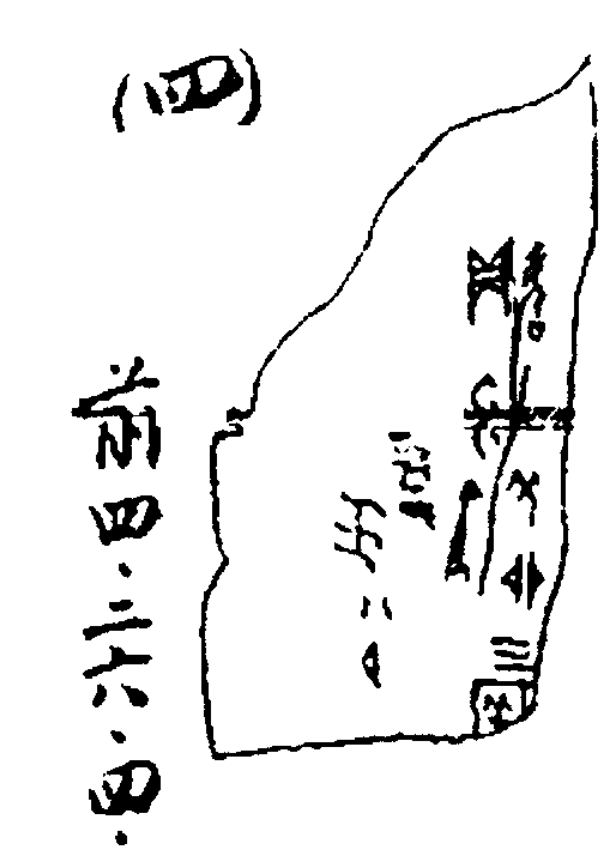
（第一三圖）



（第一四圖）



（第一五圖）



（第一六圖）

此韡字於上列諸句中，可作人名解，亦可作方國解，實則先有其地，故此韡亦可作地名解。

北方之方名未見，牛胛骨有殘筆乚，胡君以爲宛之殘文，懸測之詞，未敢遽信。風名牛胛骨作〓，甲文則作〓，倒其文。今日所見甲骨字典收錄者，僅此兩字，無由與他句作比證。然以東南西三方例之，當亦地名。余以爲或即岐之古文郊，山海經北山經有狐岐之山，東山經有岐山，六書故以爲即禹貢治梁及岐之岐，地在今汾州介休縣，若然，正當殷都之北方也。

以卜辭自證，知此四方風名，皆从地名而來，楊樹達氏謂「四者皆神名，其爲職司草木之神」者，未免傅會耳。

四　四方風與山海經

山海經一書，學者多以爲荒誕不雅馴之作，自王國維以之印證卜辭，始知此中記載，頗具眞實史料，特以抉剔維艱，繼之者所獲欠豐。胡君以四方風名證之，雖有創獲，而質言未盡，茲更申論之。山海經言四方及風者凡五處：

日月所出，名曰折丹。東方曰折，來風曰俊，處東極以出入風。（大荒東經）

有神名曰因，因乎南方曰因。乎夸風曰乎民，處南極以出入風。（大荒南經）

有人名曰石夷，來風曰韋，處西北隅以司日月長短。（大荒西經）

有女和月母之國，有人名曰鳧。北方曰鳧。來之風曰狻，是處東極隅以止日月。使無相間出沒，司其短長。（大荒東經）

錞于毋逢之山，北望鷄號之山，其風如颲。（北山經）

（案說文劦下引此作「惟號之山，其風曰劦」。）

甲骨文「東方曰析」，大荒東經作「折」，析折形近易譌，而義亦相通，廣雅：「析，折，分也。」說文：「析，破木也，一曰折也。」是其證。甲骨文「風曰劦」，說文引北山經正作「劦」，今本山海經北山經作颱，乃後人所加。大荒東經作「來風曰俊」，說文劦訓「同力」，玉篇訓「急」。俊同畯，堯典：「克明俊德」注：「同畯」，集韻訓畯爲大爲速。大戴禮夏小正：「時有俊風，俊者，大也，大風，南風也。」孔廣森補注引山海經謂即「東風」，是俊與劦義相近。故甲骨文與山海經，字雖殊而方向一也。

南方之方名風名，甲文骨文互易，是〓與夷，方名亦風名也。山海經作：「因乎南方曰因，乎夸風曰乎民。」句有譌訛，不可讀。案說文夷之本字从大从弓作夸，與夸形相近，知夸爲夸字之譌，此句當正其讀爲：「南方曰因，來風曰夷。」夷字與甲骨文相同。所不同者因之與〓。〓胡厚宣釋元，讀爲微。楊樹達讀爲豈。似皆未諦。此字像一人披髮上揚，手舞足蹈之狀，有搖動之義，疑爲搖之初文。禮檀弓下：「人喜則斯陶，陶斯咏，咏斯猶，猶斯舞。」注：「猶當爲搖聲之誤也。搖謂身動搖也。秦人猶搖聲相近。」又舞註：「手舞之」。身動搖而手舞之，是爲此字的詁。古文之搖本作搖，當是加言字以示歌咏之意。故說文謂䍃从缶从肉得聲，䍃亦从肉得聲者，皆足證搖若搖，其初文當作抄，乡形不當釋肉，實甲文之彡演變而來，字本會意，謂之形聲者，後起也。古音搖在喻母（餘昭切），因在影母（於真切），乃一聲之轉，故得相通。大荒東經曰：「有困民國，……名曰搖民。」吳其昌謂困民之困，乃因字之誤，（見卜辭所見殷先公先王三續考）其說甚塙。是困民即搖民。郭璞注謂搖民國爲有易之後，而山海經有曰：「帝舜生戲，戲生搖民。」則搖民亦舜之後裔而甲骨有之矣。

西方之彝與韡，甲文骨文亦互易。韡字骨文簡作〓，甲文更寫爲〓，倘無乙六五三三之綴合，與粹一二八一之彝韡連文，直無由知三者之爲一字。山海經大荒西經曰：「有人名曰石夷，來風曰韋。」即甲文骨文彝與韡也。韋字捝其右半，夷則彝之借字。禮明堂位：「夏后氏以鷄夷」，孟子：「民之秉夷。」皆借夷爲彝，可證。而韋與彝古音同屬微母，故亦可以互易也。

北方之名，甲與骨皆付闕如，劉氏藏骨，得之估人，發於盜掘，左角殘佚，雖許珠還，腹甲爲十三次發掘所得，雖首甲獨飄然遠引北平，而今所綴合各片，皆在乙編之中，意此方名小甲，必有重見之日；每當興之所至，反覆搜檢，迄未發見。比勘末由，惟有付諸闕疑耳。

雖北方之辭未能與山海經比勘，以東南西三方之密合如此，知山海經所包含古史料價值之高，當重作估計，其成書時代之早，謂即上承殷商，實無不可。第今日所見傳本，經後人之傳寫，增益譌奪，所在多有，遂若荒誕不雅馴耳。

五　四方風與堯典

堯典曰：

分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷，寅賓出日，平秩東作，日中星鳥，以殷仲春。厥民析，鳥獸孳尾。

申命羲叔，宅南交，曰明都，平秩南訛，敬致，日永星火，以正仲夏。厥民因，鳥獸希革。

分命和仲，宅西，曰昧谷，寅餞納日，平秩西成，宵中星虛，以殷仲秋，厥民夷，鳥獸毛毨。

申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易，日短星昂，以正仲冬。厥民隩，鳥獸氄毛。

此四方之民，除北方之隩，未能確證外，若析，若因，若夷，均與甲骨文密合無間。孔傳曰：

厥民析，言其民老壯分析。

厥民因，因謂老弱因就在田之丁壯以助農也。

厥民夷，夷平也，老壯在田，與夏平也。

厥民隩，隩，室也，民改歲入此室處以辟風寒。

此皆望文生訓，失其所指，微甲骨即無由知此爲方國地名，一族徽號。既得此義，則羲和四宅所治，方有所承。蓋羲仲居治東方之官，其所治之民曰析；羲叔居治南方之官，其所治之民曰因；和仲居治西方之官，其所治之民曰夷；和叔居治北方之官，其所治之民曰隩。論其所司，曰東作，曰南訛，曰西成，曰朔易。此四者，兩漢今古文家皆以屬農事言。漢書王莽傳曰：「每縣則耕以勸東作，每縣則嫭以勸南僞，每縣則穫以勸西成，每縣則粟以勸蓋藏。」不啻爲堯典作注腳也。

堯典分命羲和至四方，一爲觀測天象，正四仲中星，一爲勸民農作。此與甲骨文帝四方風爲求年，一脈相承。農事之暇，教民田狩，此又邦國政職之所祭。周禮大司馬曰：

中春……遂以蒐田……獻禽以祭社。

中夏……遂以苗田……獻禽以享礿。

中秋……遂以獮田……致禽以祀祊。

中冬……遂以狩田……致禽饁獸于郊，入獻禽以烹蒸。

此雖周禮，田狩之事，卜辭習見，則殷商已然。知堯典所記鳥獸之事，當指田狩而言。試證之：

鳥獸孳尾。傳曰：乳化曰孳，交接曰尾。

鳥獸希革。傳曰：夏時鳥獸毛羽希少，改易革改也。

鳥獸毛毨。傳曰：毨理也，毛更生整理。

鳥獸氄毛。傳曰：鳥獸皆生而毳細毛以自溫也。

據孔傳所說，則鳥獸隨四時而有變化，此與田狩之法因四季而殊者，正相契合。爾雅釋天曰：「春獵爲蒐。」郭注：「搜索取不任者。」左隱五年傳：「春蒐」，杜注云：「蒐，索，擇取不孕者。」國語周語：「蒐於農隙」，韋注：「春田曰蒐，蒐擇也，禽獸懷娠未著，搜而取之也。」義並略同，皆以擇不孕者取之，正與堯典「孳尾」之義相應。左隱五年傳：「夏苗」，孔疏引白虎通義曰：「夏謂之苗何？擇去懷任者也。」公羊桓四年傳：「春曰苗」。何注：「苗，毛也，明當毛物，取未懷任者。不以夏田者，春秋制也。以爲飛鳥未去於巢，走獸未離於穴，害傷恐於幼稚，故於苑囿中取之」。周禮鄭注曰：「夏田爲苗，擇取不孕任者。」又曰：「夏田主用車，示所取物希。」皆可爲「鳥獸希革」即希少之注腳。國語周語：「獮於既烝。」韋注云：「秋田曰獮，獮殺也。順時始殺也。」王制曰：「禽獸魚鼈，不中殺不粥於市。」注：「殺之非時，不中用，則中殺，謂時當殺中用者也。秋萬物長成，中殺多，取之無所擇。」堯典曰：「鳥獸毛毨」，猶言「羽毛豐美」，則已至中殺之時，與秋田曰獮之義正合。左隱五年傳杜注曰：「狩，圍守也。冬物畢成，獲則取之，無所擇也。」說苑修文篇曰：「春蒐者，不殺小麛及孕重者；冬狩皆取之。」公羊桓四年傳何注云：「狩猶獸也，冬時禽獸長大，遭獸可取。」堯典謂「鳥獸氄毛」，蓋已長大可用，亦與冬狩之義相應。凡此四端，足證堯典所稱四時鳥獸之異，原有四季田狩之義。特以辭簡意賅，難於發覆。胡君謂「甲骨文言鳳曰某，堯典則由鳳皇引伸而爲鳥獸」，不知甲骨文鳳之義，乃假爲風也。」（見甲骨文四方風名考證）果如此論，若堯典之成，眞由甲文剽竊而來，然自殷都成墟以後，三千年間無人知有甲骨，「作僞者」又何能「由鳳皇引中爲鳥獸哉」？事實俱在，與其謂堯典襲甲文，無寧謂甲文承堯典也。

右文屬稿於四年之前，尚祇條舉綱領；每欲詳論，輒因困於塵務，未遑執筆。頃者，略窺國內外新刊甲骨著作，則多年以來，亦少創獲，因將此稿，稍事潤飾，求正契林，聊補揚胡兩君所未及耳。

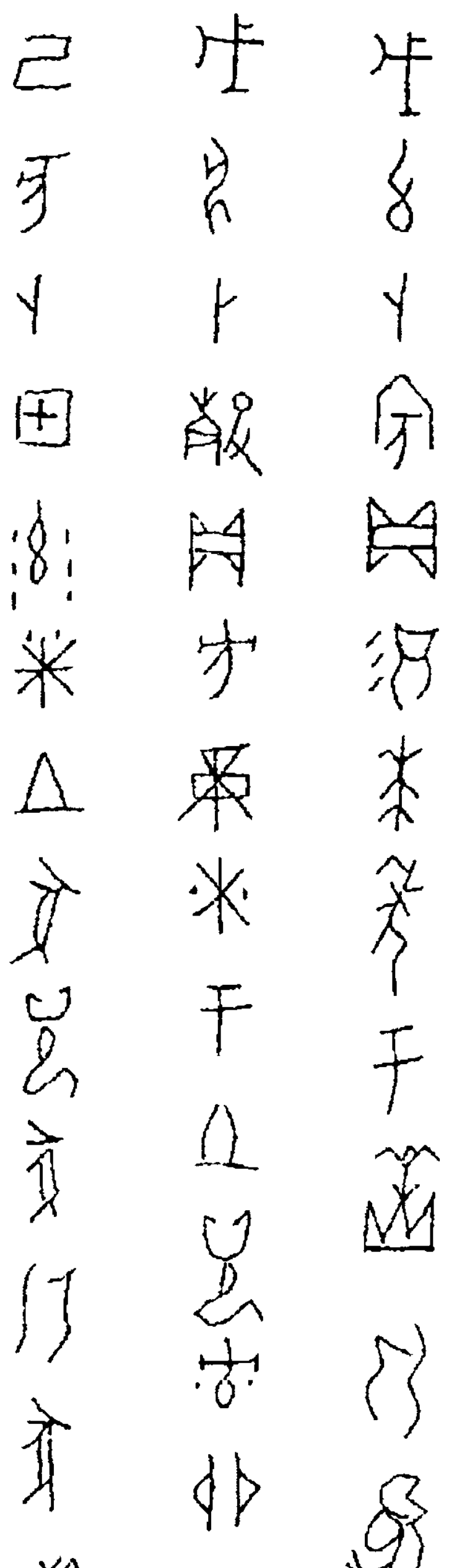
民國四十六年五月一日一萍記

（原載《大陸雜志》第十五卷一期，一九五七年）

殷王朝における〓の祭祀と中国における山岳崇拝の特貭（一）

赤塚　忠

（一）はしがき



（前七、五、二）I

（乙五二七八）I

……（粹二三）

殷王朝の盛典には祈年祭（乞雨を含む）があった。祈年祭には、上帝を始めとして先王、先妣神、先巫神および右に例示したように、夒、〓、河、〓等の先公神が祀られた。殷王朝の祈年祭はその王朝統一の秩序を具現する機会であった。

祈年祭に祀られる諸神のうち、〓（河）について、前号では、その性格の概略を述べ、その起原を論じた。そしてその際一つの仮説を提出して置いた。殷王朝下においては〓は河であり、後世の河川崇拝の、今日では明確に知りうる限りの最も原初的な形態であり、また当時〓が地縁的な、河川霊の代表的性格を附与されていたのも事実である。だが、〓はなお族祖霊的性格を残していた。むしろ、〓なる自然が聖存在として表象されていたのではなく、それを超えるある擬人的存在として表象されていたのである。そこで、その起原に遡って考えると、〓は本来〓なる族集団

体の神であったとしなければならない。そして、殷王朝という統一的国家の成立は、諸族の神々を統一的に包摂して、その族的性格を一般化・稀薄化して地縁的性格を強化したとしなければならない、というのである。

本稿では、引続いて、〓と併称または併卜されている〓について、殷王朝下においていかに祀られていたかを見、遡ってその起原について〓の場合と同様な事実が見出せるか、それによって右の仮説を確証出来るかを考え、さらにそうした起原によって明かにされるその本質が後世にいかに展開するかを論じて見たいと思うのである。

なお、前号の拙稿につき、二三の方々から批判が寄せられた。感謝にたえない。その際指摘された引用契文の誤読の不備もあり、私自身気付いているものもある。また、補充すべきものもある。例えば〓〓卜〓〓〓（辛丑卜于河妾）（後上六・三）のように河神を女性で表象している明證があり、これは多分に王亥母（乙六四〇四）黄母（乙五三八）伊母（甲八二八）毀（前一・五三・三）と共通する意識であり、〓の擬人的性格について一層よく説明しうる事実である。〓と〓の族関係についても推定資料を増加している。だが、これらの補正は今後の続稿で随時行うことにしたい。

（二）〓の字義

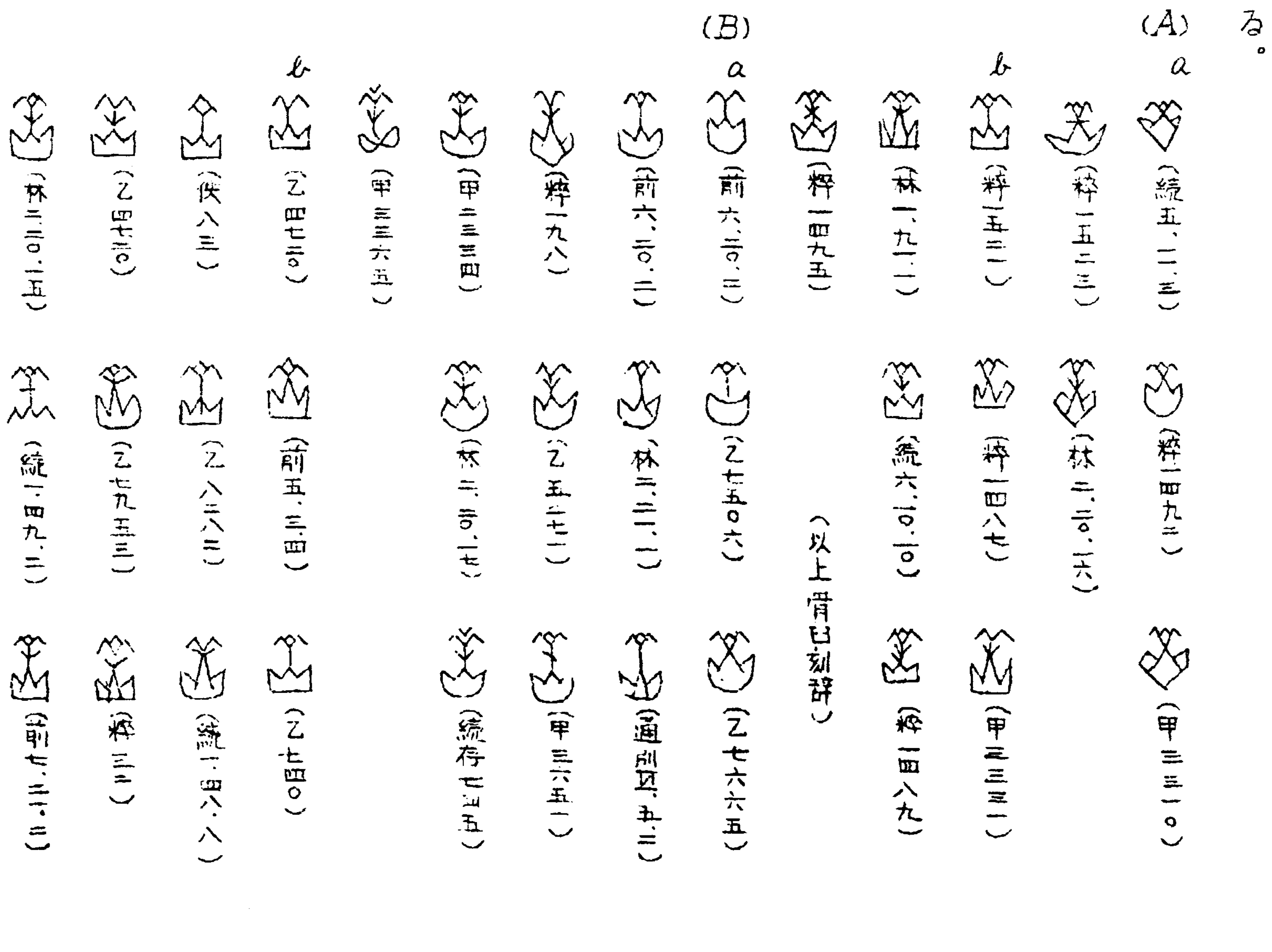
最初に〓の字の字解を試みた孫詒譲は、説文に嶽の字の古文を掲げて

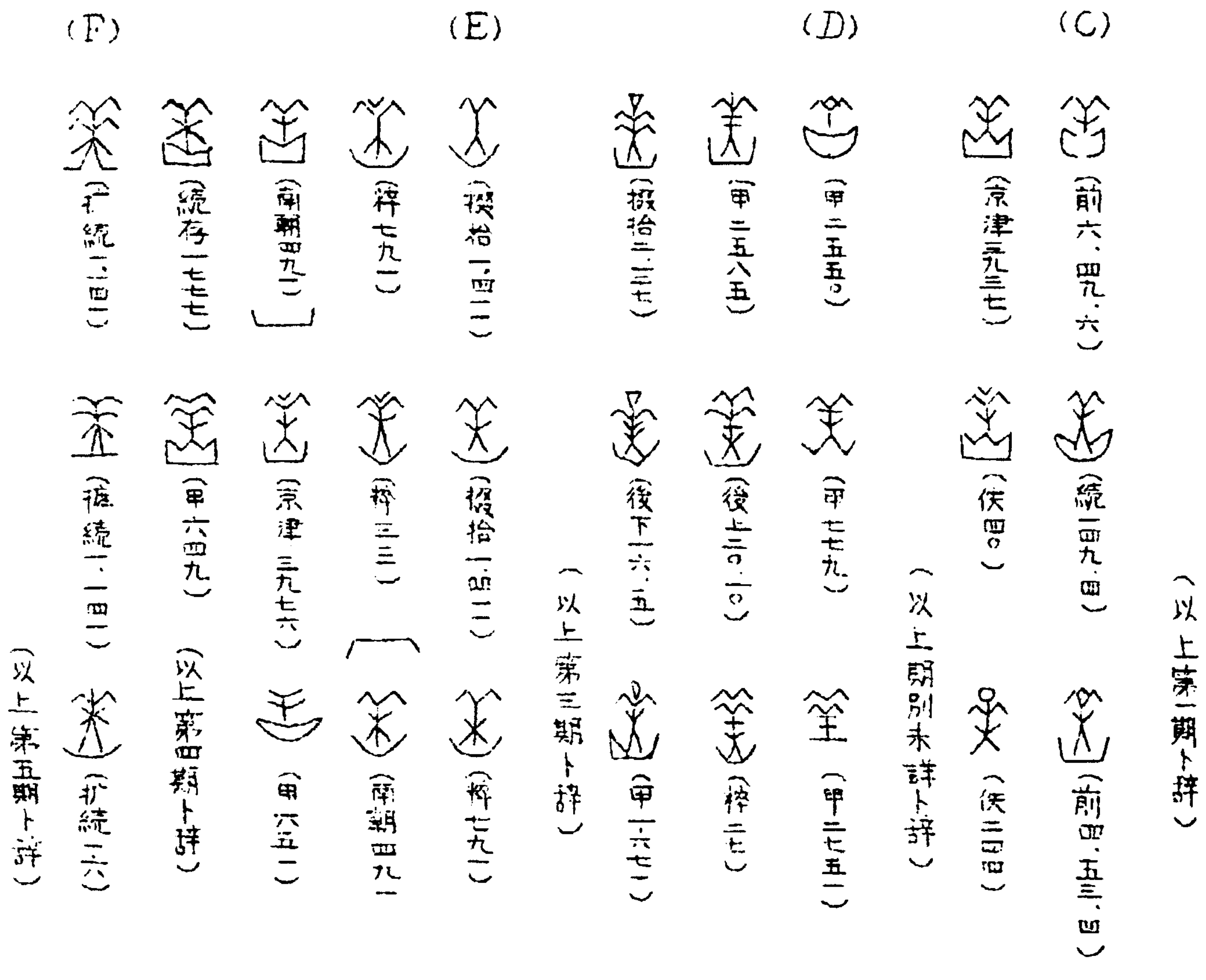
〓　古文、象高形

とあるに比較して、〓の字の上半部〓または〓、〓は高くけわしい状態に象ったものであり、下半部は山の象形であって、説文の〓の字。つまり岳に外ならないと解し、そして嵩高を指すのであろうと比定している（契文挙例上第四鬼神）。この説は、説文の古文との比較は最も近いので、現在でも従っている学者が多い。だが、孫詒譲の後、羅振玉は〓、〓の字形を主にして、羊と火とから成る、つまり説文の〓（羔）の字であろうと解した（増訂殷虚書契考釈中第五文字）。これから、〓の字を、その上半部を羊と見るべきか、その他の文字と見るべきか、下半部を山と見るべきか火と見るべきかがその字義の論争点となることとなった。

それと関連して、もう一つ問題となっているのは、河の場合と同様に、〓を岳という自然神と解するか、または先公神の一とするかということである。例えば、郭沫若氏は〓の上半部を説文の〓の字と見て、〓は山と〓に従い、〓の省声の字であって、ただ卜辞では華山を指すよりは人名としているのであると解した（通纂攷釈九四）。もっとも、郭氏はその後説を改めて岳の字と解してもよかろうといっている（粹編考釈一五）。その外、呉其昌氏は羨の字として殷の先公に羨というものの存在を考え、于省吾氏は上半部を〓と見て、殷の先公冥に比定し（殷契駢枝三）、胡光煒は〓、つまり羔の古音は「之若の切」で、先公の昌若であるとするなど種々の説が出ている。最近でも、陳夢家氏は殷代の高祖神は自然神祇と人鬼との転化関係の中介に立つものであるという注目すべき指摘をなしてはいるが、一度は先公神として河、〓、土等を挙げ、一度は山川諸示としてこれらを掲げて、なお両可の説を存している（卜辞綜述第十章と第十七章）。なお、骨臼刻辞に董作賓氏のいわゆる史官の一人〓がある。これと如何なる関係があるか、少くも祭祀対象としての〓と祭事を掌る史官〓との間に関係があるか否かは当然考えられるべき事項であった。然るに従来の論争はこれを殆ど看却している。

〓の字義を考えるについては、まずその字形について通覧しておかなければならない。甲骨文字は字体ほぼ一定しつゝあったけれども、なお繁簡の変が少くないからである。張秉権氏（甲骨文字類比研究例―〓字的整理、集刊二十本下冊）は〓について卜辞例の大半を集め、従来の諸解を紹介するとともに、〓字の四十三種形を区別しているが、新出拓片も加え、かつ手もとの拓影を主として、字形の特徴を分別表示すれば次のようである。


(A)
a
（続五、二、三）
（粹一四九三）
（甲三三一〇）
（粹一五二三）
（林二、三〇、一六）
b
（粹一五三二）
（粹一四八七）
（甲二三三一）
（林一、九、一二）
（続六、二〇、一〇）
（粹一四八九）
（粹一四九五）
（以上骨臼刻辞）
(B)
a
（前六、三〇、三）
（乙七五〇六）
（乙七六六五）
（前六、三〇、二）
（林二、二一、二）
（通別二、九、三）
（粹一九八）
（乙五一七二）
（甲三六五一）
（甲二三三四）
（林二、三〇、一七）
（続存七四五）
（甲三三六五）
b
（乙四七〇）
（前五、三、四）
（乙七四〇）
（佚八三）
（乙八三八三）
（続一、四八、八）
（乙四七〇）
（乙七九五三）
（粹三二）
（林二、二〇、一五）
（続一、四九、二）
（前七、二、三）


（以上第一期卜辞）
(C)
（前六、四九、六）
（続一、四九、四）
（前四、五三、四）
（京津二九三七）
（佚四〇）
（佚二〇四）
（以上期別未詳卜辞）
(D)
（甲二五五〇）
（甲一七九）
（甲二七五二）
（甲二五八五）
（後上三〇、一〇）
（粹二七）
（掇拾二、三七）
（後下一六、五）
（甲一六七二）
（以上第三期卜辞）
(E)
（掇拾一四二）
（掇拾一四二）
（粹七九二）
（粹七九二）
（粹三三）
（南明四九一）
（南明四九二）
（京津三九七六）
（甲六五二）
（続存一七七）
（甲六四九）
（以上第四期卜辞）
(F)
（摭続一四二）
（摭続一一四）
（摭続二六）
（以上第五期卜辞）

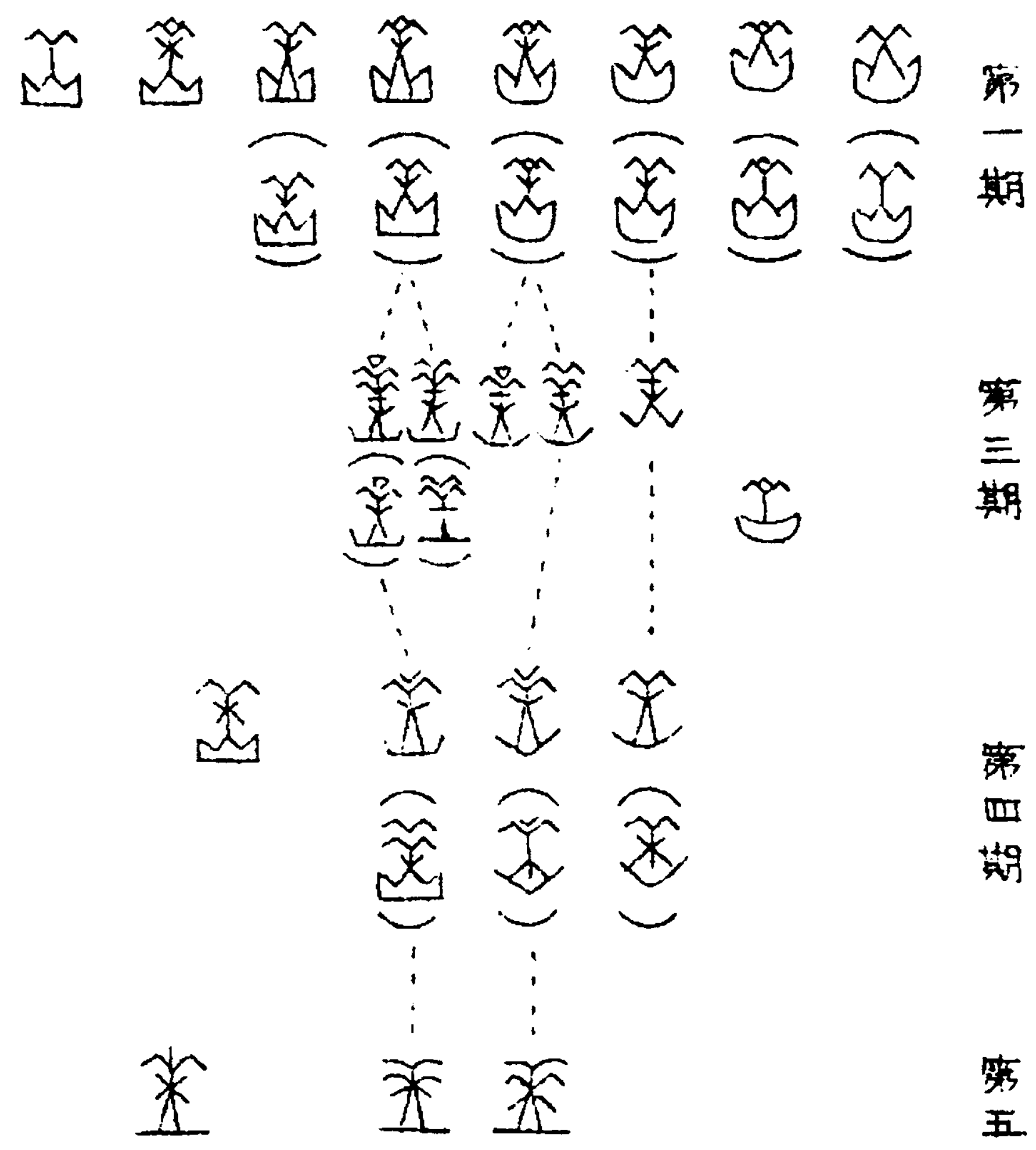
A類骨臼刻辞はすべて第一期武丁の時期のものであるが、字形の相違によって別人を指すと見るべき何の徴證もないので、特に字形変化の範囲の基準を見るために一類とした。これによれば、陳夢家氏（綜述三五八頁）は……〓〓〓〓……（甲三六一〇）の如きものによって〓と〓と、つまり〓（甲三三三二）と〓（林二、九、二）とは区別すべきものとしている（綜述三五八頁）が、妥当でないことは明かであろう。〓（〓）を字素とするものと〓（〓）を字素とするものゝ間には、その性格、祭儀等何等の区別がなく、その同一実体を指すことは骨臼刻辞の〓と〓とが同一人を指すと同様である。甲三六一〇の例は上下が缺けていて推定が困難であるが、〓字下で断句すべきものかまたは〓字を誤って重書したのであろう。陳氏があげているその他の証については後に触れる。

骨臼刻辞と第一期卜辞との場合について、a・bの二種を区別したのは、下半部が火〓であるか山〓であるかゞ一つの論争点であるからである。また、第一期においては円を主とするものと下一直線を主とするものとの用例はほゞ匹敵している。排列はすべて筆劃の単純なものから複雑なものへの順とした。ただし、筆劃の単純なものが必ずしも一層原始的なものとは限らない。例えば、(B)aの〓、(B)bの〓、(E)の〓は比較的単純であるが、それぞれ同卜片に〓、〓、〓の字形を同時に刻して居り、かつその用例は極めて少数であって、それはむしろ筆劃の脱落を疑わせるものである。まして、〓、〓から説文の古文〓への連絡を考えるのは全くの早断である。

骨臼刻辞と卜辞とを合して第一期の各字形用例の頻度数を見ると、〓の如く上部の波状線と下部の三角形の一端が密着しているもの、またはその間に〓の如く縦一線を置くもの、および鋸歯形の切込みの深浅下端の直線か少しく曲線かの少差を捨てて〓を基本的字形とすれば、最も用例の多いのはこの字形で、私が集めた用例の約五割を占めている。ついで多いのは、同様にb類の下部を円形で概括すれば、〓字形を主とするものである。また、〓、または〓を主とするものは、それぞれ一割前後である。別に〓〓等を主とするものは約三割である。何れにしても、ことに骨臼刻辞において、〓の如く上部の両叉線が下部に向って鋭い切込みをなしているのは第一期に顕著な特徴である。

なお、明確に第二期（祖庚・祖甲時期）のものと知りうる用例はなく、第三期の用例は表に掲げた以外は一・二例に止る。第四期については、〓と〓とを下端の線を∨に概括すれば、〓の用例が最も多く、〓の字形を基本とするものがこれについでいる。

そこで、少差を捨て、各期の基本的な字形を比較して見ると、ほゞ次のような表となる。この結果によれば、第三期（廩辛、康丁時期）の二三体のように部分的に複雑化したものもあるが、大概は筆劃の簡略化を図り、系統的発展が見られる。つまり、河の場合の〓と〓とのような著しく作為的な変化はない。なお、相異る字体の間にも相共通する連絡が考えられよう。


第一期
第三期
第四期
第五期

さて、〓、〓の字義を考えるには、やはり〓〓の上部と〓〓の下部との二部に分けて考えるの

が便である。まず下部から考える。〓の如く円曲線を使用するものと〓の如く直線を多く使用するものとでは、何れが原始形であるかは俄かには断言出來ないが、甲骨文は先に縦の劃を刻してから後に横の劃を刻して行くものであることから推せば、円曲線を刻するのは余程困難があり技術を要することであって、そこで〓の火焔形から〓、〓、〓、〓、〓等の中間を経て〓の丘陵形に達したと考えられないこともない。このように円曲線に作ろうとする意欲が旺盛であったことは注意すべきことである。それにしても、後期に至るまで円曲線を承けて〓〓に作るものと丘陵形を継いで〓に作るものとは相拮抗する傾向であるから、一応二面から考えて行かなければならない。

前にもいったように羅振玉は〓、〓を火の象形と解した。そこで火に従う甲骨文字として、〓、〓（光）、〓、〓、〓（羅釈・〓）、〓（〓）、〓、〓（羅釈・焚）、〓、〓、〓（烄）、〓、〓、〓（羅釈・赫）、〓（炎）、〓、（〓）、〓（羅釈・燮）、〓、〓、〓、〓（〓）字をあげ、商承祚もこれに基いて新に〓（商釈・閃）、〓（熹）、〓（商釈・〓）、〓（商釈・炋）、〓（商釈・炆）、〓（商釈・赤）等を挙げている。

羅・商の挙げている火に従う文字とするものには、明かに誤釈があり、また卜辞例について見ると定解となし得ないもの（商釈・羅釈と説して置いたもの）があるが、その火に従うことの確認されるものもある。その二、三例をあげる。㚇（燎）の字は、

第一期　〓（續五・三三・四）
第二期
第三期　〓（粹四七〇）　〓（甲二四七六）
第四期　〓（後上二四・九）　〓（甲七二九）　〓（京四六五）　〓（甲七三九）
西周初期金文　〓（〓伯簋）
参考　寮〓（珠五三七）〓（粹一三三）　〓〓（矢簋）〓・

の如く作っている。第一期の〓の字は、薪木を交積して燔焼するさまをあらわし、両旁の点ははぜる火を象徴するものと思われ、それが第三期になると〓の意符を加えてその意味を明瞭にしたものと考えられる。つまり、〓は火形をあらわすものと思う。この〓は、

〓〓〓〓〓〓〓〓〓〓〓（粹二七）

の如く〓の下部と弁別し難い。

また

〓〓〓、〓干〓。（庫九七三）
〓〓卜〓〓（庫二〇七）
〓〓卜〓〓〓〓〓（甲七八八）
〓〓卜〓〓〓。〓〓卜〓〓〓（拾掇二・一五九）

のように「〓に發せんか」「〓に發せんか」というべきところを、〓、〓等の文字をもってあらわしているものがある。〓の字は甲編二二六二では〓に作っているによれば、結局同一文字である。そして、〓、〓等の文字の一の主要な構成要素は〓であるので、その上部の〓、〓はやはり火焔形を示すものと思われる。炬の字であろう。なお、同様な構成の文字に〓（乙二九・粹一三四八。摭續一二二）

〓〓〓〓〓〓〓（甲五九八）

の字がある。恐らく苣の原字であろう。

〓の字もまた火に従うこと疑がない。この字は

〓〓卜〓〓〓〓〓〓〓〓（佚八七）
〓〓卜〓〓〓〓干〓〓（前五・八・五）
〓〓卜〓〓〓〓。〓〓卜〓〓
〓〓（粹二三二）

の如く用いられ、また〓（後下四一・七）〓（戩寧一・三五）に作る。〓（〓）は〓に食物を充たしてある形であり、また声符である（参照、加藤博士『漢字の起原』四・五〇頁）。これに〓または滴点を加えるのは、それを烹熟する意をあらわす。つまり〓または〓は火である。〓の字は説文所載篆文の熹の字では〓を増多しているが、その原字と見なければならない。上記例文の唐に熹を尊えて告げるといい、彈人が従いて丁宗に熹するというのは、熟食をつくって供薦することを卜向したものである。もっとも、説文には「熹は炙なり」とあり、詩小雅楚茨には「爨を執ること踖々として、俎をつくることはなはだ大いなり。或は燔し或は炙す。君婦莫々として、豆をつくることはなはだ多し」とあって、粹二三二の例文に俎（〓）と熹と相伴って用いているによれば、熹の字はまた燔炙の意に解すべきもののようである。しかしながら、廣雅（釈詁三）には「燂は熾なり」とあり、また、熹と同一語原の文字を求めれば「饎は熟なり」（廣雅釈詁）、「糦は熟なり」（方言一三）、「譆々は熱なり」（左襄三〇杜注）とあって、説文の「熹は炙なり」という説明は当時の通訓でもなければ語原でもない。楚茨に燔炙をいうのは俎實を作る一面をあげたのであって、爨をとって作るものには、明かに多くの豆實もあったのである。なお、甲骨文の熹に當る供薦は経典では「吉蠲をば饎となす」（詩小雅天保）という饎の字で表わされている。儀禮特牲禮によれば、饎は主婦の務めで、西堂下で炊がれるものである。鄭玄は「黍稷を炊ぐを饎という」（士虞礼注）と解している。なお古義を失っていない。いわゆる豳雅では、「田畯至り喜す」（小雅甫田・大田）は常套の農耕祭儀となっているが、その喜の字はたまたま〓の古形を存し、その意味は供薦の熱食を營めるに延伸したものであろう。

〓の字も火に従うことはほとんど疑いがない。その字形は第一期には〓（前五・三三・三）〓（仝上）〓（前五・三三・三）〓（續五・一四・三）等に作り、第三期には〓（粹六五七）〓（粹六五六）〓（後下一五・七）等に作り、第四期には〓（粹六五三）〓（粹六五八）〓（後上二一・五）〓（後下三三・四）等に作り、その火形と思われる部分は㚇の場合：〓の場合とほゞ同様な変化が認められる。

〓は

〓〓〓〓〓〓〓〓。〓〓〓。
（乙三四四九）（乙五五三五・一・五六四四・五八三六・五九八八・六〇九八参照）

のように雩舞と併せトされている乞雨の呪術儀礼である。そして

〓〓……干〓〓〓〓。〓〓卜〓干〓〓
〓（粹一〇）

と、乙未の日には〓に〓祭して従雨があるかをトし、次日の丙申には〓に㚇祭して雨あるかをトしているように、〓祭と㚇祭とは連事であるか、または共通性がある。右のト辞の〓は恐らくは祈年（例一〓〓干〓〓〓〓（南明四八））乞雨（例一干〓〓〓〓〓（掇續二二））の対象となっている先公神の一、〓であろう。して見ると、〓は（拾掇一・四二に〓〓〓干〓〓。……田〓干〓〓とあるのも、恐らく同様であろう。なお、陳氏一六〇頁一は〓を人名としているが、祭儀名とすべきであろう。）やはり祈年（例一〓〓〓〓干〓〓〓（粹二七））乞雨（例一〓〓〓〓干〓〓〓〓（粹一五））の対象の先公神夒であろう。また、庫一一三六に〓〓〓〓〓とある〓はその聖地ではないかと思う。〓もその神をいえば〓〓父であり、その聖地には〓なる山丘（乙五二七二に〓〓〓リ燎〓とある。なお前号六三頁十、〓・〓と解したのは誤読である。〓訂正する）があった。〓〓〓〓〓（粹六五七、ソレ高ニ〓センカ、雨アリヤ）とある〓（高）なる地も祈年（例、〓〓〓〓〓〓〓干〓〓〓〓甲七八五。なお甲五五一参照）乞雨の対象でもあり、田徽の〓（例一〓〓〓〓〓〓〓〓〓（前二・三三・七））でもある。つまり、〓は㚇祭と同様に、山丘の地において先公神などに燔柴して降雨を祈る祭儀である。それ故、甲骨卜辞にすでに〓燔の語がある（粹六五四に〓〓とある。一鄴三・四五・三参照一〓は口〓〓〓干〓〓〓干〓後上二三・三の〓の少し変った字形で〓（〓）の声符の〓、つまり燔の字である）。このように見れば、羅振玉以来、説文に「烄は木を交えて燃やすなり、火に従い交の聲」とあり、玉篇「木を交へてこれを燃やし、もって天に㚇柴するなり」とある烄の字をもって解しているのは誤りがない。

ただし、烄と㚇とは全く同一ではない。前記のように烄は雩舞と同時にト向されているけれども、乙二四〇三に〓〓干〓とあり、僅かにそれが〓に対して行われたかと思われる外は、河、土等に対して行われた例は絶無である。上記のように、それが〓、夔の先公神に対して行われているのも後期の少数例である。むしろ第一期においては、上記乙三四四九の例および

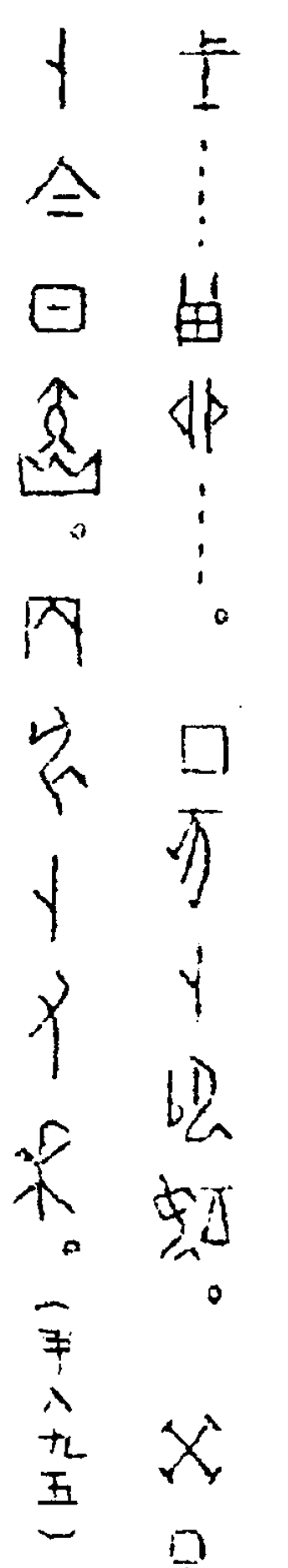
十〓〓〓〓〓〓〓〓〓（〓〓〓）。〓〓
〓〓〓（〓〓〓）（前六・二七・二）
〓〓〓〓〓〓。〓〓〓〓。〓〓
〓〓〓〓（續五・一四・二）

のように女性が介在するのが特徴であり、第三、四期においては

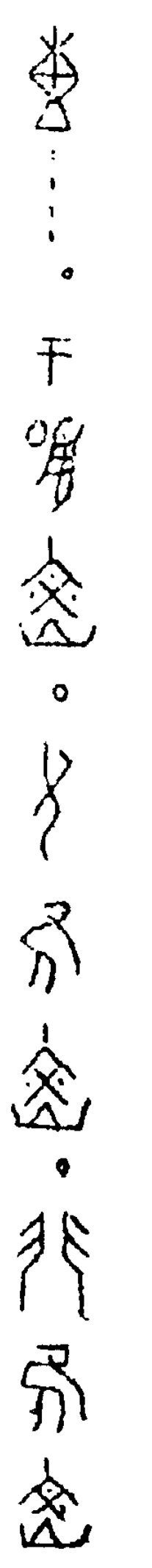
〓〓干〓（後下一五・二）
……卜〓〓〓（粹六五三）
〓〓〓〓〓〓。〓〓〓。干〓〓〓〓。干
〓〓〓〓〓（甲六三七）（粹六五五参照　郭沫若氏は〓〓〓〓〓〓〓。干〓〓〓と解しているが口は干〓、〓は夕であると見られる）
干〓〓〓（佚九三二）

の如く烄祭を行う地をト問しているのが特徴である。陳氏は〓（妓）、〓（姅）を女巫とし、烄妓、烄姅を女巫を火上に立てて雨を求める儀礼、いわゆる焚巫（左僖廿一）、暴巫（檀弓下）と解釈している（綜述六〇二頁）。だが、それに類する、女巫の演ずる感染呪術を主としたことは推定出来るが、上記のト辞が暴巫までを意味するか否かは疑問である。何故なら、第一には乙三四四九の対貞のト辞は「貞フ、妓其レ従雨亡キヤ」であって、これは農耕祭において婦井に種（黍）えさせ、「婦井黍

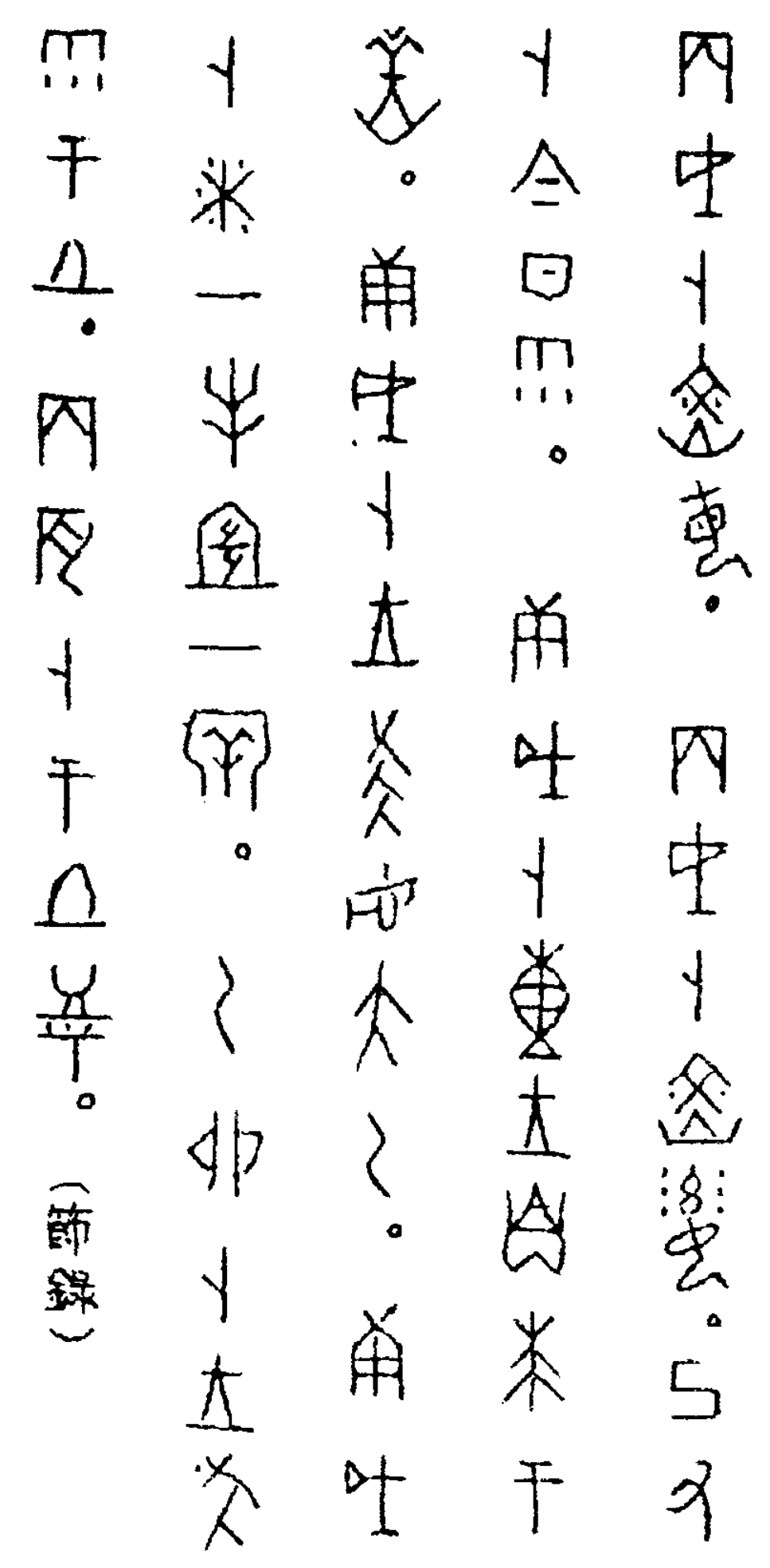
年ヲ受クルヤ」（前四・三九・六）と卜問する語法と類似で、女某その人を烄焚すると解するにはなお考慮の余地があるからである。第二には、


（甲八九五）

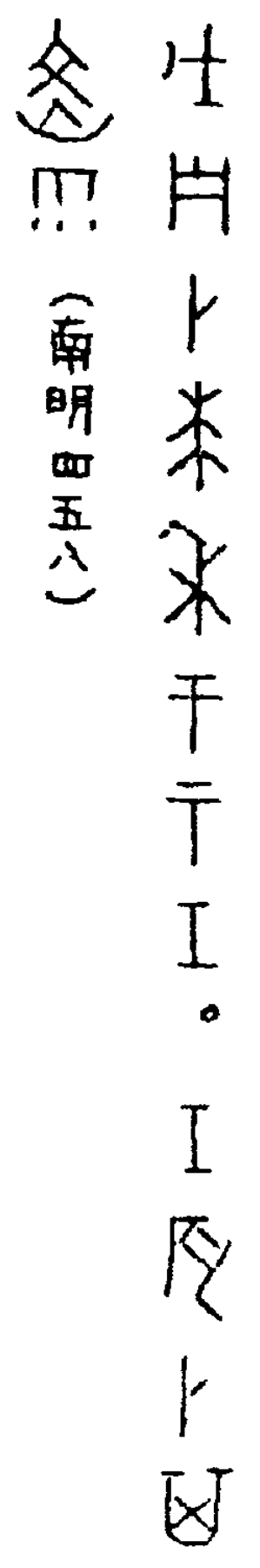
という卜辞がある。卜骨の下部を欠いていてやゝ明確を失するが、日附を追って見ると、戊子の日に〓の地（地名例續二・二四・五）で祈年または乞雨を行うことを卜し、癸巳の日に至って烄祭を行うこととなり、事実は丁亥の日に女〓（〓）に烄祭を行わせることを卜し、そして丙申の日には雨を得て稔を確保しうるか否かを卜問したものと解せられる。とにかく、女〓または奴、婢のような女性が主として烄祭に従事したことは確かであるが、それを常に人身供犧としたとは解し難い。〓（女〓）はまた「〓〓」（佚九四三）とあるように地名であることから推せば、その地、その族の女巫であって、烄祭はこの種の特殊な女性に行わせ、いまだ〓（才）〓（宰）または奴、婢なる地名例の卜辞を見出していないが、あるいは元来その名の地で行うものであったかも知れない。それが後期になると一般化して一部の先公神にも行われるようになったのであろう。それにしても、その一部を除けば烄祭の行われる地は祈年祭の行われる地とは必ずしも一致しない。上記甲六三七の〓は「王田于〓〓（〓林）」（後上一五・七）なる田地に外ならず、またその〓（〓林）といえば、それは〓〓（佚九三六、前六・一八・八、乙四八四）という地と同一である。某京（〓）とは山宮の名である。そして〓は〓（前六・一八・八。乙四八四）〓伯（乙三三五六）という人名、族名でもある。つまり、〓は〓族の山宮の地である。舟（〓）なる地名の卜辞例を見出していないが、舟作尊（殷文存下一〇）の外二三の舟作の殷式銅器（殷文存三二・續殷文存下四〇・三代二、二三）が存するによれば舟という族があり、その名の地があったに相違ない。周は周族（續二・二六・三）の地であり、〓は殷王の田獵地である（前二・三五・二）が、〓と〓とは同一文字で、つまり〓伯（前六・八・三）の地であると思われる。〓は「口〓〓〓」（粹二九五）とある〓（郭氏云う塩の字）族の地である。これらの地は、その烄祭の卜辞例少く、定例的とは見なし難く、また定例的な祈年祭の体系内には入っていない。甲編七九九に



とある　允（〓）または非（〓）何れに烄祭を行わせるかを卜問するものであるが、允（南、師二・一八九）非（文錄七一七）何れもその名の地が存するによれば、それぞれその地で行うものであったろう。摭續三に、

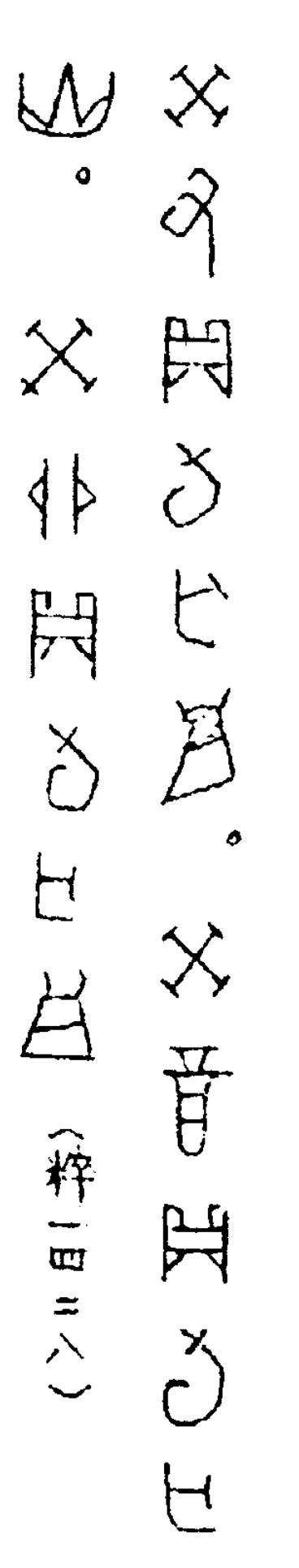

（節錄）

とある。これは乞雨についての一連の卜辞である。その乞雨の行事は何日から始ったかやゝ明確を欠くが、日附の近く連接するところを取れば、丙戌の日に烄祭をし、それを行ったが降雨を見ないので一月余を経て庚戌の日に、〓および大乙、大甲、祖乙の諸神に乞雨の大祭を行うことになり、さらに乙卯の日には土に対する求雨、丙辰の日の寧風を卜するということになったのであろう。もっとも


（南明四五八）

という卜辞例があって、烄祭が祈年の一環であることを示している。だが、それは祈年祭内の一環であって、祈年祭を包括するものではない。つまり、先公、祖先神等に対する乞雨、祈年とは本来別であって、烄祭は乞雨のための一祭儀であるとしなければならない。そして〓は〓なる族地（前二・四三・六。南師一・一七九）の女性神であることは、さきにも触れたように、〓（〓〓）方（前四・四四・七）の神が〓（〓　粹八五〇。南明四六二）であり、〓の女性神が〓であると同一現象であろう。〓も同様に母なる地の神であると考えられる点がある（續一・四四・五に母なる人名があるによれば、母なる地名もあったろうと推定される）。要するに、烄祭は乞雨の呪術儀礼の専名であり、女巫を主体とする一部の巫者が行うものであったと考えなければならない。郭沫若氏が、烄は「郊祀の本字である」と解しているのは（粹編考釈九一頁）正しい。このような呪術が後代になって郊天の祭に高められるものであろうが、殷代ではまだ郊天の儀礼ではない。

このように〓、〓、〓等の文字の〓が火形であることが疑いないとすれば、それと同形であり、同様な変化を示しているそれを持つ〓の字は、やはり火を字素とすると見ないわけには行かない。さらに郭沫若氏は

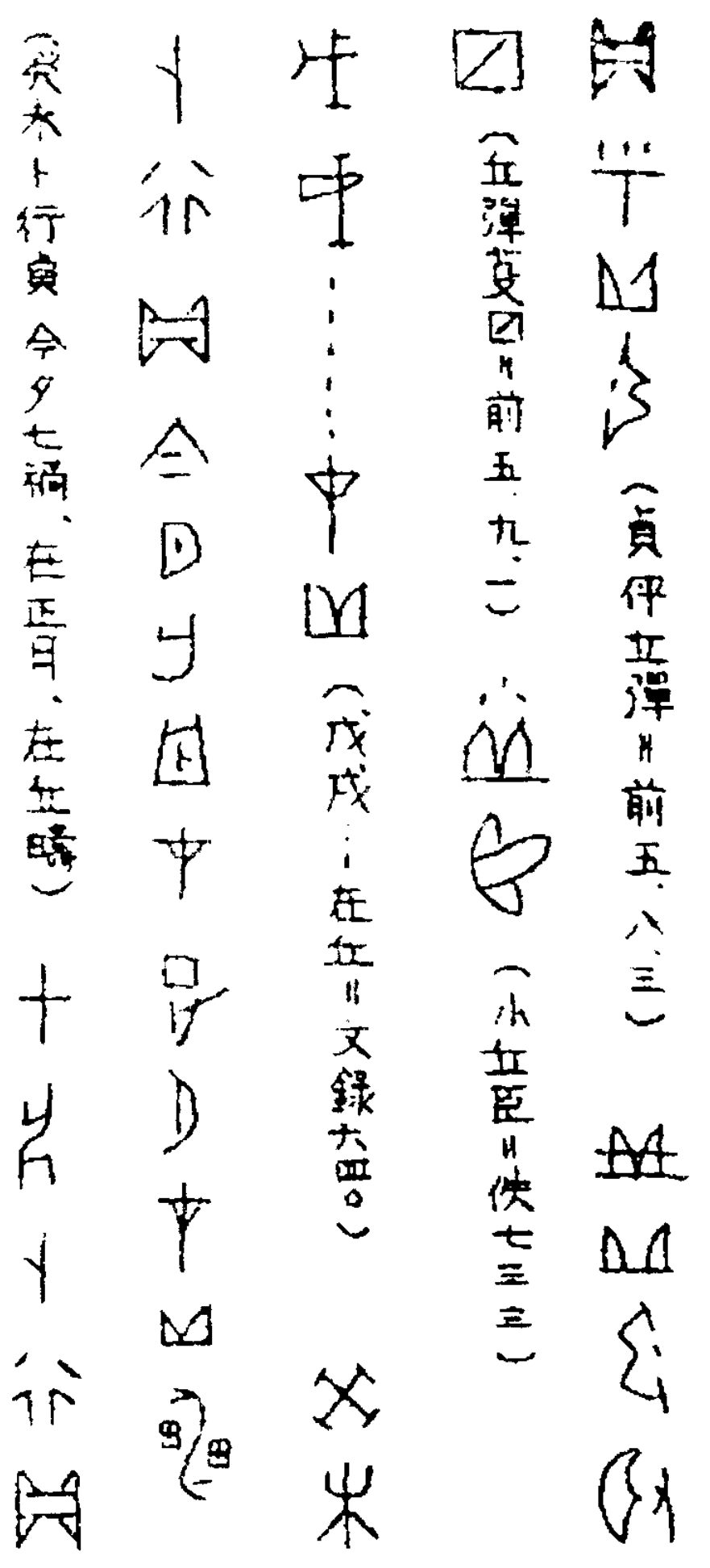

（粹一四二八）

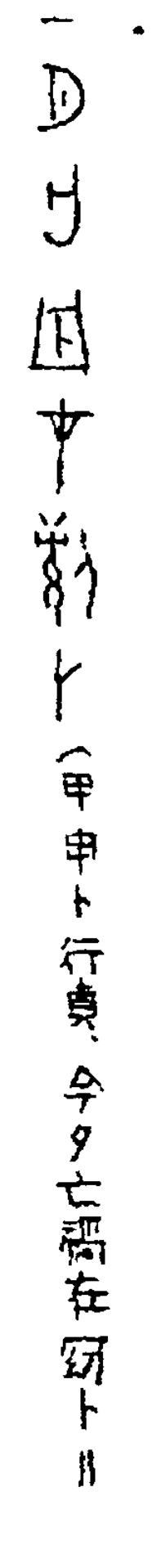
と、たまたま〓に代えて〓に作っているものの存することを指摘して、火禍の通假を論じている。これは例外稀有の孤証であるけれども、上記の事実を考え合せれば、甚だ有力の論としなければならないのである。

〓が火形であるという羅振玉の看破は、かく有力で、没却することは出来ないが、それにしても決定論とはいい兼ねる事情がある。

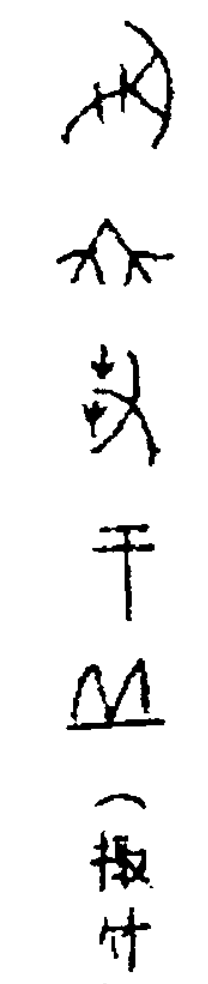
甲骨文では陟の字を〓（後下一一・三）〓（前五・三〇・六）、降を〓（前三・二七・二）〓（前七・三八・二）〓（前三・二四・四）等に作る。〓、〓は歩武の相次ぐ形であり、従って〓は陵阪に象るとしなければならない。この稜形を横にすれば〓は山岳の状であろう。少くも甲骨文には〓をもって山丘に象る意識があったとしなければならないであろう。

そこで〓に近似の字形を求めれば、〓の字がある。この字は

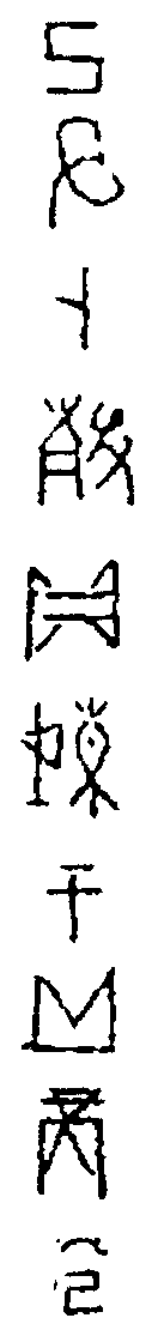

（貞伻丘彈＝前五・八・三）
（丘彈亘四＝前五・九・二）
（小丘臣＝佚七三三）
（戊戌……在丘＝文錄六四〇）
（癸未卜行貞今夕亡禍、在正月、在丘畤）


（甲申卜行貞、今夕亡禍在〓卜＝南明三九五）

の如く人名、地名に使用されている。地名に使用されているによれば、〓は丘の字であると見なければなるまい。ことに

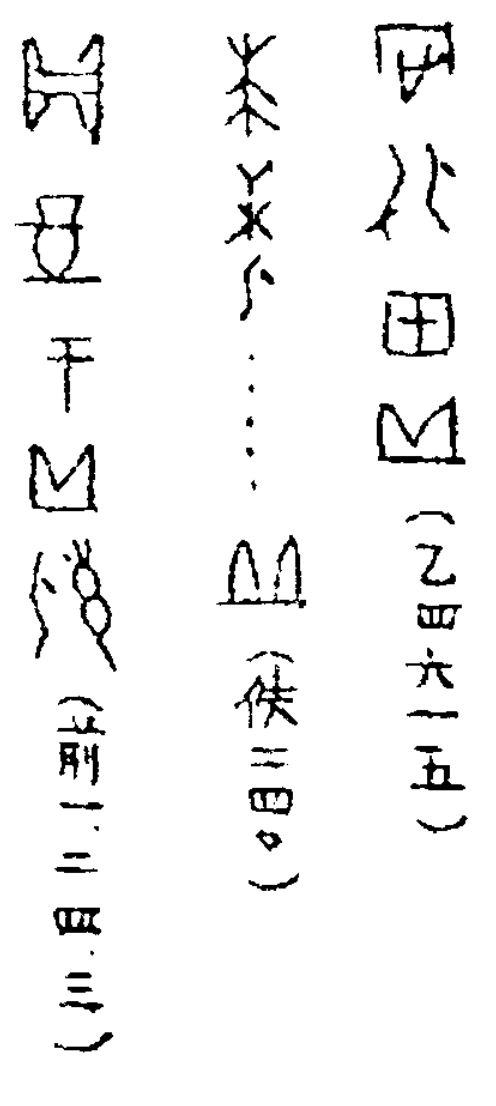

（掇付〓于丘＝粹九八）

〓蘭を芟收するのは丘陵地でなければならぬ。さらに


（己丑卜殸貞薪于丘商＝乙五二六五）

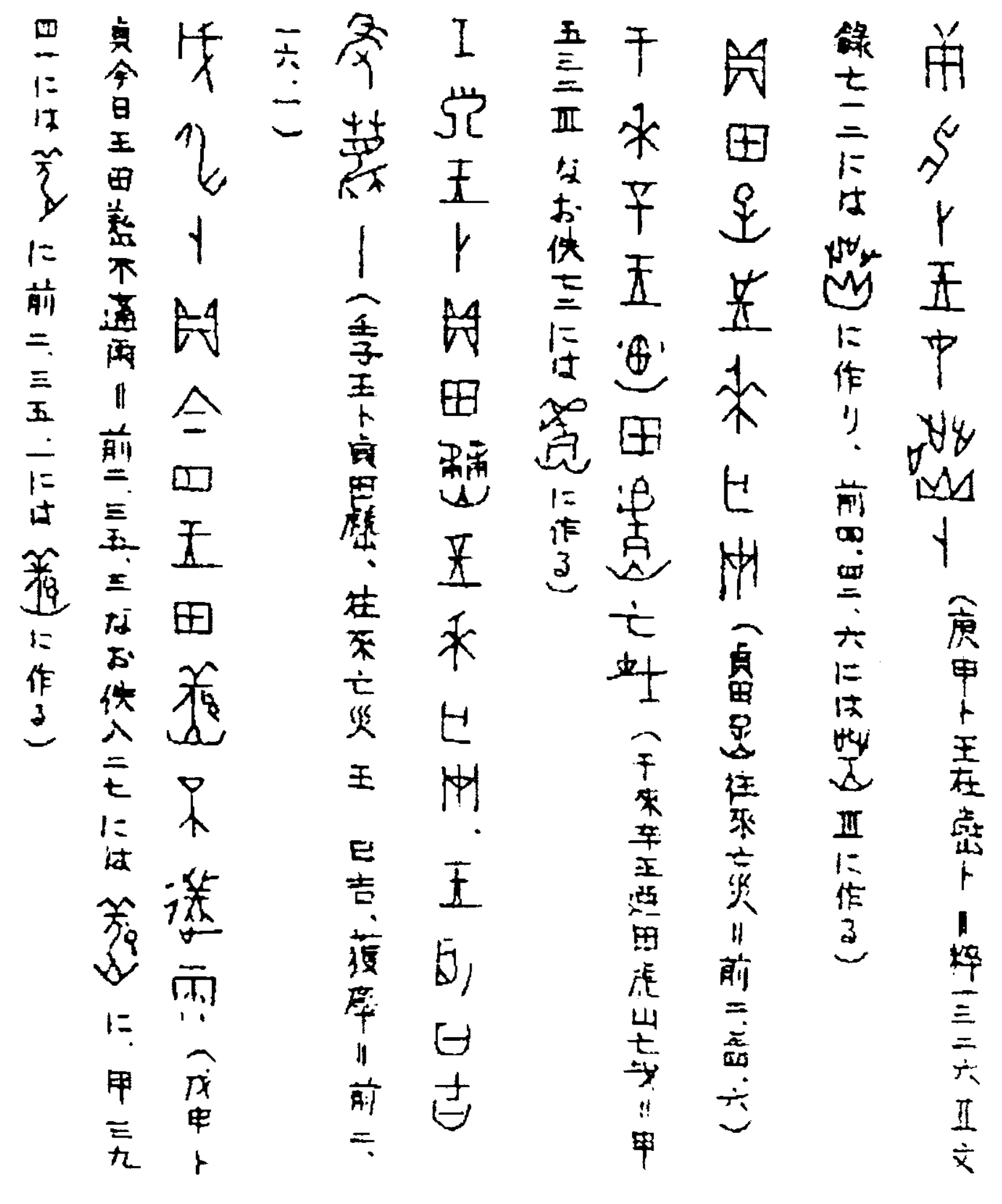
〓〓の名がある。乙四五一八によれば〓〓は某水（〓）と対貞されて居り、薪礼を行うのであるから丘陵地でなければならず、かつ、後世の商邱の名の起原をなすものと思われる。かく〓が丘の字であるならば、〓はその一稜を加えて大阜を示すに外ならない（〓の字を南明四九二は〓〓〓の如く丘陵形に従っている）。

なお、〓（丘）が

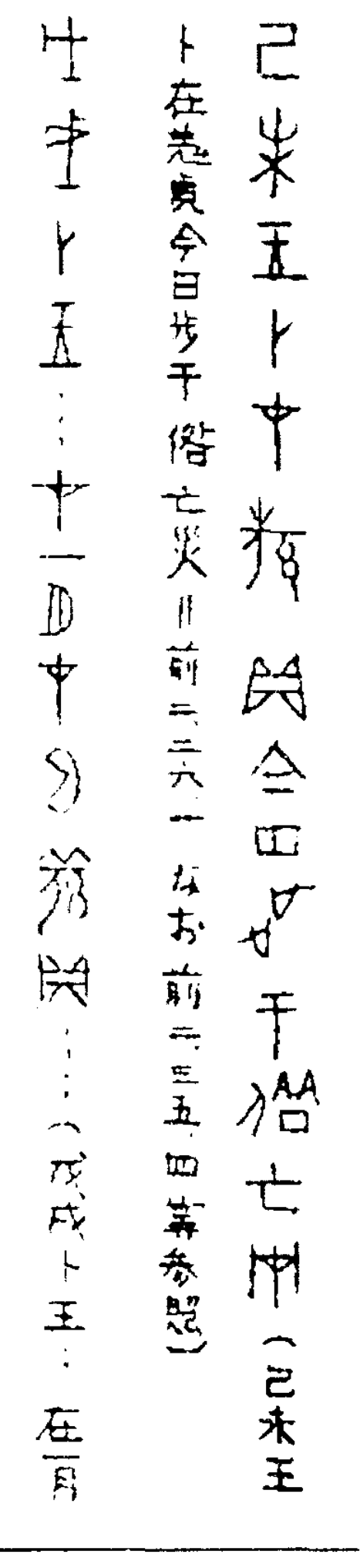

（乙四六一五）　（正〓畋丘）
（佚二四〇）　（來年……丘）
（前一・二四・三）　（貞奠于丘〓）

の如く、田獵の地、祈年の対象またはそれとの関係を示す例等があることは注意すべきであろう。

〓または〓が、このように山阜の象形であろうという見地から、〓、〓をその文字構成の要素としている甲骨文字を求めると、そのことを旁証するものも少くない。例えば、

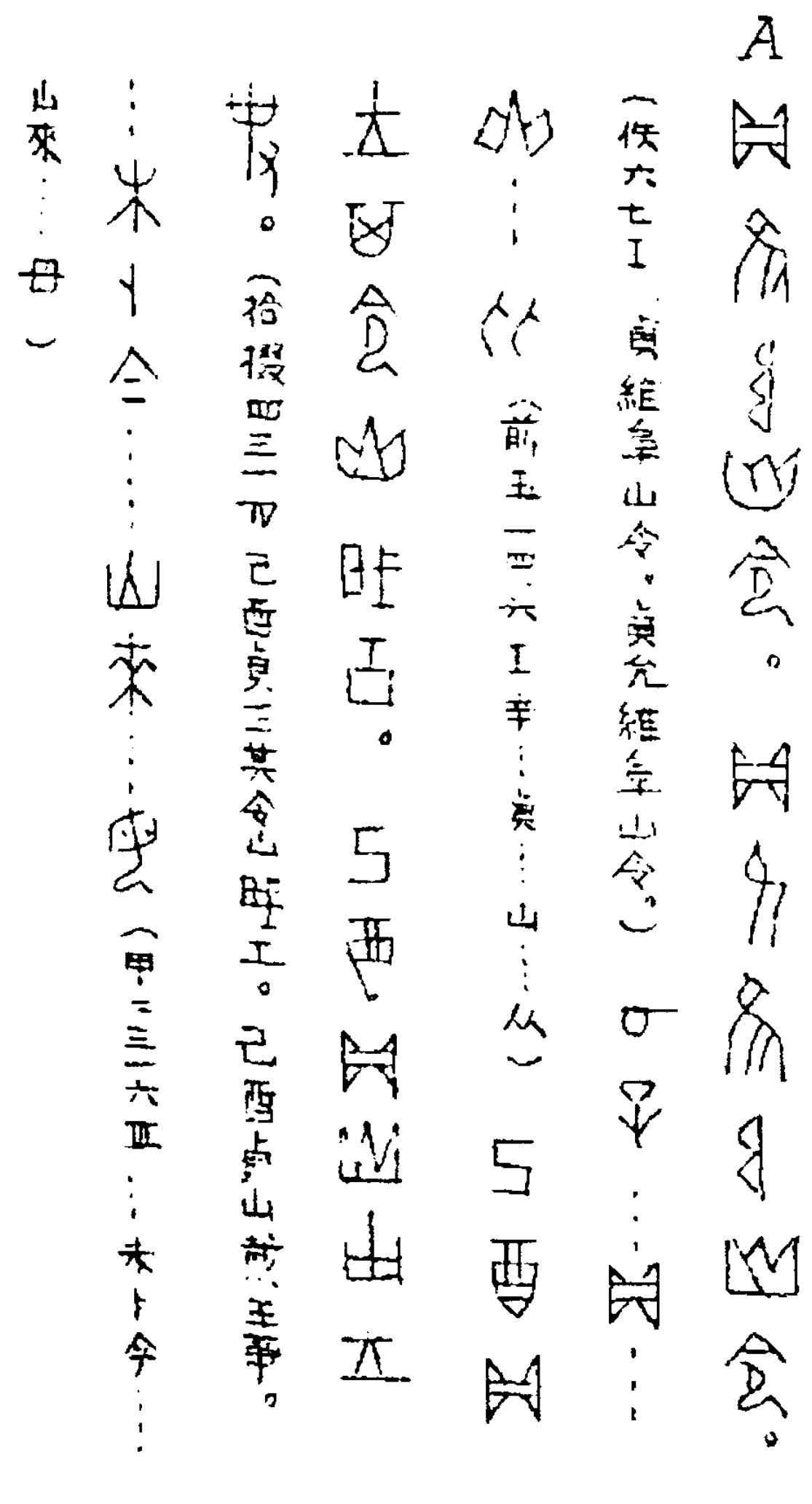

（庚申卜王在〓卜＝粹一三二六Ⅱ　文錄七二には〓に作り、前四・四三・六には〓に作る）
（貞田〓往來亡災＝前二・四四・六）
（于來辛王迺田〓亡〓＝甲五三三Ⅲ　なお佚七三には〓に作る）
（壬子王卜貞田〓、往來亡災、王占曰吉、獲麇＝前二・一六・二）
（戊申卜貞今日王田〓不遘雨＝前二・三五・三　なお佚八二七には〓に、甲三九四一には〓に、前二・三五・二には〓に作る）

等は何れも巡遊地名かまたは田獵地名として使用されているもので、かかる地名としては山を字素とすると見るのが一層適わしいであろう。ことに、〓、〓においては、


（己未王卜在〓貞今日步于〓亡災＝前二・二六・一　なお前二・三五・四等参照）
（戊戌卜王、在〓、在師〓貞……＝後下一五・二）
（續〓二山、有大雨＝後下三三・一）
（なお粹九六八）

のように、單に人名、または地名を記するときは山形を省いているのに、前例では山形を附して、それがその族、その地の田獵山であることを特に標記しようとしたものであろう。

最後に〓字自体が山と読解しなければならない明証的事実の存することを挙げれば


（佚六七Ⅰ　貞維〓山令。貞允維〓山令。）
（前五・一四・六Ⅰ　辛……貞……山……〓）
（拾掇四三一四　己酉貞三其令山畀王。己酉卜貞山……王事。）
（甲三三六Ⅲ　……來卜今……山來……毋）

B　〓中〓（後下八·一八 〓在山）

C　口〓〓（乙二四六三I 口山奏）

〓〓=方〓（前五·一四·七I 賓貞=方山）

〓〓…〓〓…〓〓…〓（前五·一四·八 亥卜…王侯…求…山）

〓〓二〓〓〓〓（後下三三·一〇 其㲋〓二山有大雨）

卜〓干〓〓中〓…〓卜（粋七二 卜侑于五山在〓…月卜）

干〓干〓。用。〓〓入〓〓…（戩寧·二三·三 于河于〓、用·〓衆入山幸）

…〓〓一〓〓〓（乙四〇〇I 山今一月其雨）

〓〓〓〓（庫三六 山有从雨）

干…〓…〓（粋九三四 于…山…雨）

〓〓〓…口〓干…山…〓（後下三九·九四 貞辛年…〓于小山小〓）

十〓卜〓一〓（拾掇二·一五九四 甲申卜宣十山·なお庫二〇七参照）

のように、(A)人名、族名として、(B)地名として、(C)祭祀対象として使用されている。人名、族名として使用されているものには、その特殊な職能が明示されていないので、その如何なる族性であるかを推定すべくもないが、王事を害（戴）すべきか否かを卜問されているものは雄族が多いので、〓族も有力な部族の一であったと思われる。〓に在りといい、山に祈すという〓地は恐らくその族の地であろう。これらの使用例の中で〓字の意味を考えるに有力な手懸りとなるものは、いうまでもなく、それが祭祀対象となっている場合である。（それに対する祭儀の変遷史、その祭祀目的の求年、乞雨は〓に対する場合と同様である）その山に対する祭祀目的の最も顕著なものは乞雨である。〓や山岳や乞雨の対象となっていることは後に論ずることであるが、それは措しても、降雨の際にはまず山岳地に雲が湧起し、それが空に広がって颯々の雨の襲来となることは通常経験されることであり、まして自然現象には痛切至親な生活を営んでいた古代人にとっては、山岳が降雨に対する霊異な存在と観じられていたことは、十分に推察されることであろう。して見れば、「大雨アリヤ」「从雨アリヤ」と卜問される〓とは山でなければなるまい。火（〓）を祀って雨を求めるということはありえないであろう。また、仮りに〓が依然火の字であるとするならば、それを祭祀対象として、二火、五火、十火と数えるということは意味をなさない。そして、実に卜辞の中には、唐の許渾の「咸陽城東樓」の詩を待つまでもなく、すでに

〓〓〓〓〓〓〓〓（甲三六四三Ⅲ 癸巳貞其〓奉山雨。〓‖〓の字は〓山の語例がないので、〓字の誤変と見る。なお〓〓。〓〓卜〓〓 口。〓〓（戩寧一·九〇 〓雨。丙寅卜其〓 口。山雨。参照）

山雨の語が存したと見なければならないのである。これを〓、〓を山の象形と見るべき明証的事実とする。

以上を要すれば、〓、〓を火の象形と解する説と、山のそれと解する説とは、それぞれ甲骨卜辞に根據を有することであって、両可の説を存しなければないことになる。そこで唐蘭氏は、本來〓に作った山の字は変じて〓となり、本來〓に作った火も後に変じて、火山両字は相混淆することとなったと解している（古文字学導論下五七）。あるいはそうであったかも知れない。火と山とは語原上も一源である筈はないので、さきにも説いたように〓形に作るか〓に作るかが甲骨卜辞の初期から末期に至るまで二大傾向をなしているのは、そこに原因があるかも知れない。だが、それは甲骨文においては、何れの形に作るにしても意味の上には区別が示されていないので、実証的ではない（前明五九九卜〓〓〓〓唄とある〓は火である）。臆測を試みれば、わたくしは火と山が混淆したのは、單に字形の近似による現象だけではなく、相混じさせる事実があったことと思っている。ただ、それを明かにするのは、殷代よりも遥か古い時代に起因することであって、甚だ困難である。それにしても、その臆測に役立てる為もあって、実はさきには菖、烄等の字義をやゝ詳しく説いて置いたのである。殷代においては、燎礼は山岳ばかりでなく、自然に表象される神々および祖先神に広く用いられる聖火であった。だが、燎礼が最も多く用いられるのはなお山神に対してであり、またその儀礼も菖、燔、烄、祭等の多種類がある。山神は火神として表象されてはいないが、かく火を用いる祭儀が一層顕著に行われているのは何故であろうか。それにはどうしても山林から火を取出し狩猟の獲物を烹煮することを知った太古の生活を思わないわけには行かない。火を焚き犧牲を焼いて供するのが、山岳に表象される神々に対する重要な祭儀となる。山岳は火の源泉であった。それ故、山住民は火性である。その意識とその儀礼とは後々まで残っていた。火といえば山神を思い、山神といえば火を思った。殷代に入って、山神は農耕神であることを主たる性格とし、それとともに火の儀礼は一般化された。つまり、火と山とは一層分離されたが、山神の伝承が、語声の上では山と火とを分離しているにもかかわらず、表記上ではなおその意識を残し、厳密に両者を区別する手段を発達させなかったものであろう。

とにかく、火と山との表記法が混淆しているのは甲骨文における事実である。とすれば、〓の字はその何れによっているかを決定しなければならない。それには、今更多くをいう必要はないが、重ねていえば第一にはさきに〓の山の象形と見るべきものの例証にあげたのと、〓に対する儀礼、祭祀目的とは全く一致し、第二に

己〓卜〓〓。〓〓卜〓〓〓一〓（庫一〇七）

十〓卜〓〓〓〓。十〓卜〓一〓

（掇拾二·一五九）

〓〓。〓〓（戩寧一·九〇）

の如く、〓と山とが併卜されているので、〓はまた山性の神、つまり山に従う文字であるとしなければない。ことに

〓田…〓干…。（明一三九七）

〓〓卜〓〓〓田干〓（盧遊一〇三 〓と〓とが同体に外ならないことは後にいう）

〓田〓干〓（佚一四）

の如く〓がまた田獵の山地であったことを示す卜辞例がある。〓はその地が実に山地であり、また山を字象とする文字であることは疑う余地がない。〓が山に従う文字であってこそ〓と併称される祭祀対象となるというべきであろう。ただし、〓がかく現に山地であるが、山が直ちに聖的対象となっていたのではない。

つぎに上半部が何を意味するかについて考える。第一期を中心にしていえば、一の著しい字形の相違は〓のように上半部が下半部の山形と密着しているか、〓〓のようにその間に一線を置いて繋いでいるかということである。つぎの一の相違は、〓〓のように上部の波状と山形との間に何の筆劃もないか、または〓、〓のようにその間にある筆劃を加えているかということである。そこで拓影を熟視すると、さきにも指摘したように、多くは上半部は〓、〓のように両叉線はそのまゝに切込んで山陵形の一部をなしているものが多い。このことは〓、〓が上半部の基本形であることを物語っているであろう。ところが、例えば、粋一四八七、〓一 前五、三、四〓のように、往々上部の波状形と下半部の山形とを別筆劃で刻しているものを見る。これは硬い亀甲牛骨に刻するには甚だ不便で、字形の均衡を破り易いことは明かであろう。そこで、波状形と山形とを縦一直線で繋ぐことになったのであろう。第三期以後の字形がこの直線を中枢としているのはこのことを旁証する。つまり、〓〓のように書くか〓〓〓のように書くかは全く筆法の便によることで、〓〓〓の意味するところには相違がない。

ただし、〓のように上部を区切って書くのは、意味がないことではなく、むしろその上首部であることを標示すると見なければならない。ということは、〓と書することが單に筆法の便によるというのではない。そのためには〓、〓のような字形が存する意義を考えなければならない。この字形は通常中央の山頂を著しく高く書いて居り、〓の字形から〓に轉する過渡形式とも見られる。すなわち、〓〓はそれによってその基本形を示すとともにそれが山形と密着することによってその上首部である意義も示しえたのである。ところが、〓と山とを区別して前者を強調しようとする試みはその類種を不鮮明にする憂いがあるので、中間の〓を加えたと見なければならない。それ故、上部と下半部とを一直線で結ぶ試みが現れると、上首部を強調するものは〓の両頂間に〓を附することを忘れず、その反面その類種を象徴する試みは一層優勢となり、後期になればなるほど繁縟となったのである。

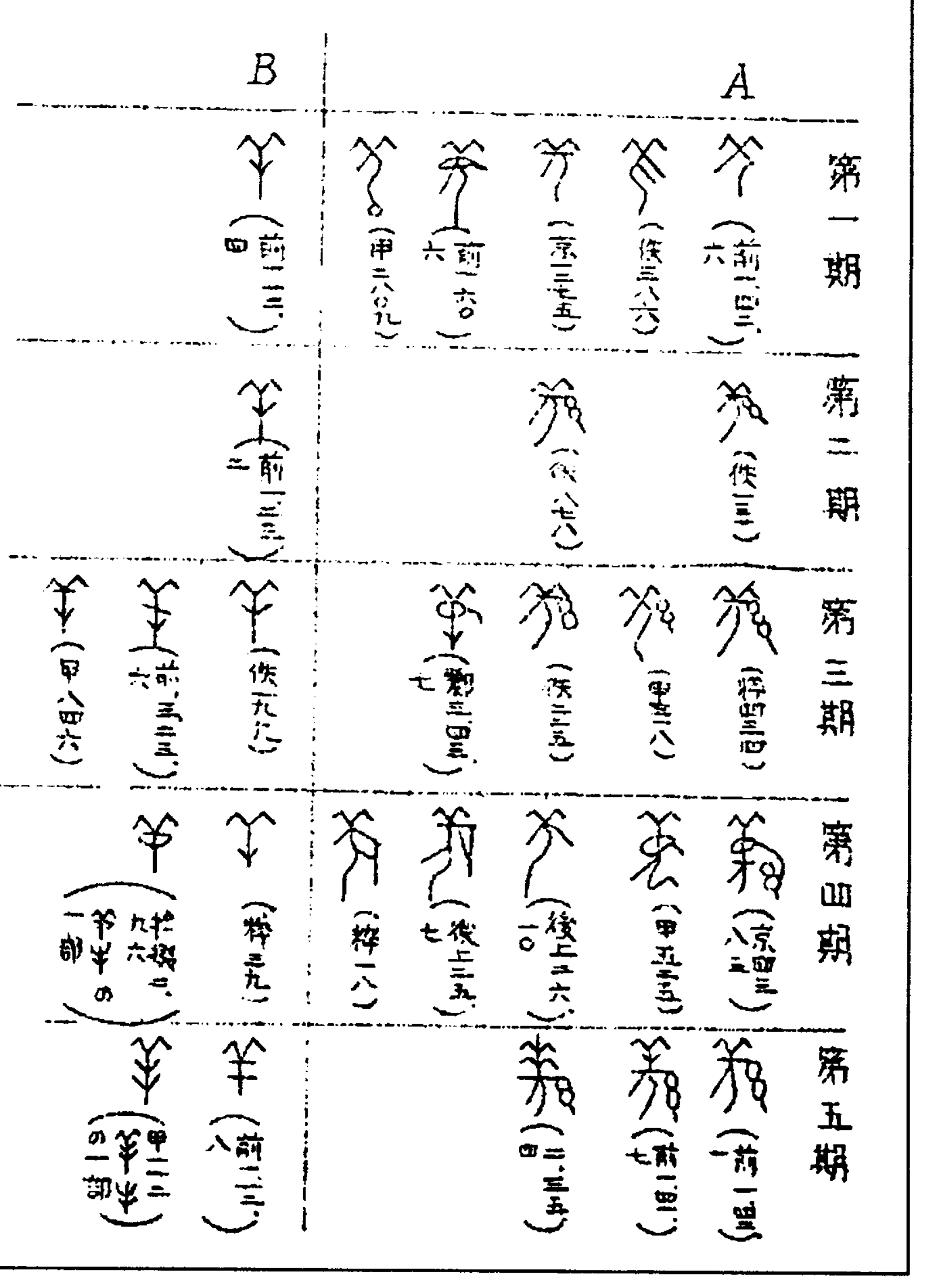
第一期に波状形の両頂間に加えた︿が、第三期以後に▽、∨·︿等に変じたことは明白である。このように継承された︿形の字劃が何を意味するかは当然考えなければならないことであるが、宋芳圃氏の説の外は、従来ほとんど看却されている。宋芳圃氏の説（張氏前揭論文所引）は、鉄、つまり鉄鉗の形で、それをもって羊を挾んで炮く意をあらわすとするのであるが、第一に後期の変形は鉄鉗には似ず、第二に甲骨文ではある動作の会意を示すのは手·足·口等の意符を加えるのが普通で、これほど抽象的な例はほとんどない。むしろ、︿は外から加えるものではなくて、それ自体の部分を指示すると見るべきである。

ただここで問題となるのは、各期を通じ、この記号的な筆劃を脱したものが少からず存するのは何故かということである。この問題に対する解答は、第一期においては〓または〓が下部の山形と密着していること、〓を山形と区別して書く筆法もあったが、それは〓の字形となり、かつ〓の字形においては僅少の例外を除いて︿の記号が忘れられていないこと等から帰納すべきである。上にも指摘したように︿は上首部を特に標示するものであるが、その意図は︿を附することによって最も明瞭である。だが、その意図は、〓にしても、〓にしても、それを山頂に置くことに

よって表されている筈である。つまり、へなる記号は　または　なるものの首部を明示するために附されたものと思う。それ故　等上下部の密着した字形においては、それはそれ程重要な差違を示すものではなかった。それが沿襲されて第三期以後にも記号のあるものとないものとが存することとなった。その記号のあるもののうちク・ｌ・Ｖ等はへの直接的変形であるが、へ〜等はその筆劃を美化するとともに　または　なるものに則して変じたものと思うのである。

以上にいうところを要約すれば、　字の上半部の基本形は　である。それ故上半部が何を意味するかはこれによって考えなければならない。　の字形はさらにそのものを明かにすれば、　であり　であり、また　である。そしてそのものの意味の比重はへの記号の示すもの、その首部にかかっている。

さて　、　に近似の文字を甲骨文字の中から求めれば　と　との二字がある。その字形の変化はほぼ下の表のようである。この表によれば、　の字の上半部は、　の字の上半部および　の字と似て居り、かつ、　から　、　、　等に至る経過は　から　、　、　から　、　に至る経過と相共通するもののあることが認められよう。そこで

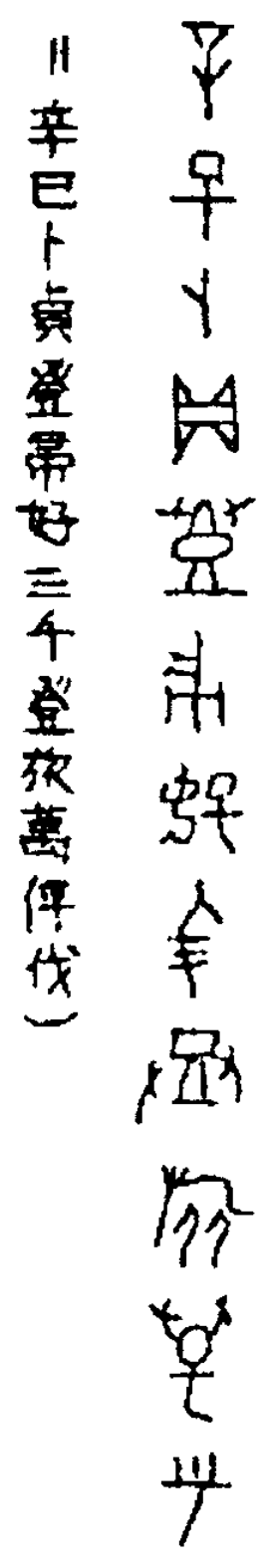


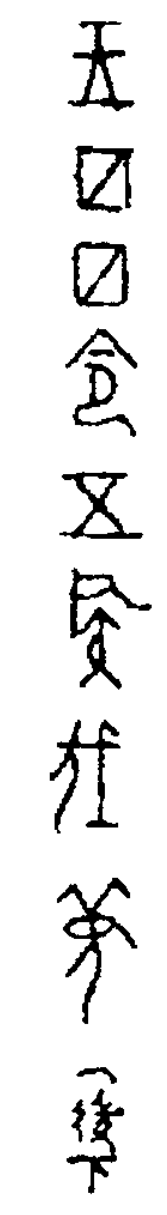
A
B
第一期
第二期
第三期
第四期
第五期

　の上半部はそれの表わすものに外ならないと推定する。ただ、Bの　の変化は比較的單純であるに対し、Aの　は第二期から新な字素が加っているが、これはへの表わす意味が異るのではなく、甲骨文はまだ文字の具象性から十分な脱却の出来ていないものが少くなかったので、　のように一層慣用的で單純化の進んだものは変化が少いが、一層具象性を備えた文字は、例えば風　、雞　等を　、　等と、後期にかえって音符を加えて複雑化することが往往にあることであって、これもその一例である。

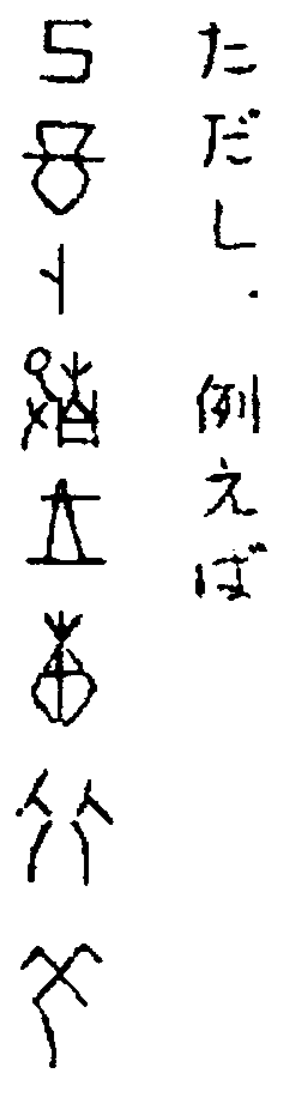
　の字は、篆文の　、つまり羊であることは今更いうまでもない。この字は、甲骨文のうちでは　（人）、　（妣）、　（牛）などとともに抽象化の進んだものの一である。説文では四足尾の形に象ると解しているが、むしろ羊の特徴的な頭部に象って、　の如く特殊な成語となる　、または殷金文に見る族名　等と区別を示しつゝ発展したものと見るべきであろう。それが後期にはその原始義が忘れられて無用な筆劃が加えられて、説文にいうような字形になったものと思う。とにかく、　が羊の後方に曲折する角を主要部分とする象形文であることは極めて明白である。

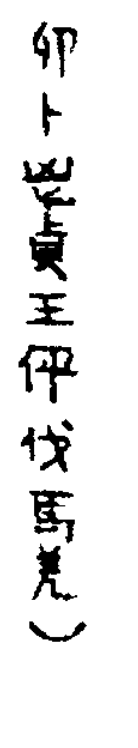
　の字は、一は殷の先王（　）、殷本紀にいわゆる沃甲の号に用いられている。この際、殷の先王は祀序上の祖号が称されているのに、雍己（　）、河亶甲（　）、南庚（　）、陽甲（　）、盤庚（　）等地名を冠して称されている少数の先王号の一であることは注意すべきである。二には　（　、　）方なる方族国名またはその族人をいうに用いられ、三には前記のように地名を指すに用いられている。人名や地名やは羊形に関係ないようであるが、決してそうではない。先王名は措いて、国族名の場合について見れば、　は


（庫三一〇‖辛巳卜貞登帚好三千登旅萬乎伐）


（後下四二六‖王…令五族伐羌）

と、五族に命じ、または一萬三千の兵を動かして討伐させているほど有力な部族であり、かつ毎期に亘って討伐の卜辞を見るように絶えず殷の外患をなすものであった。その族長には　伯（後下三三九）なるものがあった。ただし、例えば


（前四三七、一‖己酉卜殻王喜北羌伐）


（林二、二五、八‖乙卯卜㱿貞王伻伐馬羌）

北　、馬　なるものがあるように、必ずしも單一な部族集団生活をなしていたものではないであろう。前記の殷の王の田遊の地　、　も　（　）族の本據外の殷の勢力下の　地である。そこで、孫詒讓以來多くの学者によって　は羌の字であって、西北方から中国に入侵していた遊牧民の羌族に外ならないと解されている（綜述二七六頁）。西周後期の金文鄭羌伯鬲（三代五、二九）に

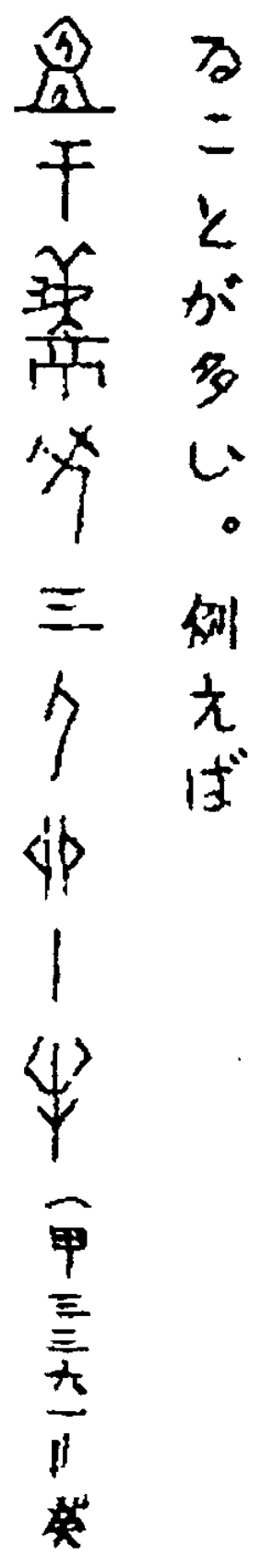
鄭　伯作季　尊鬲、其永寶用

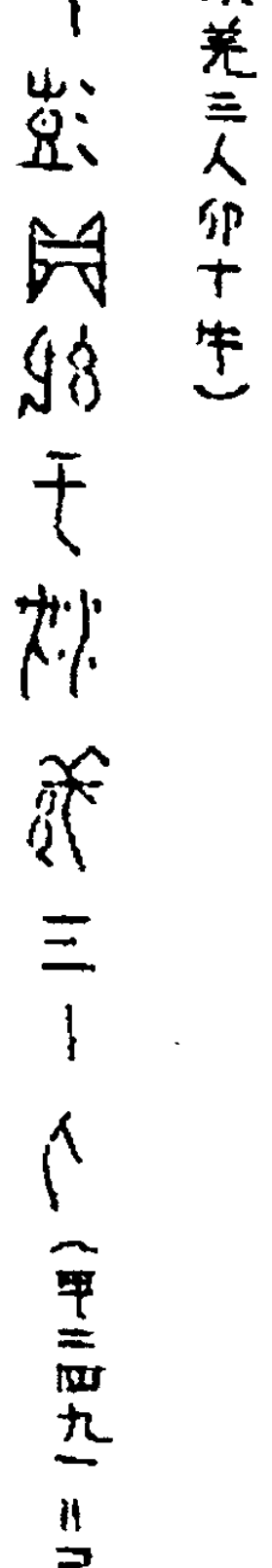
とあるが、これは鄭の　伯がその季女の媵器として作ったものであるから、姓の　（姜）と　とが同意文字の族名であることを示している。西周金文では姓の姜は通常　字形に書くが、戦国金文でもなお　字形に書いている例（𢦏羌鐘）がある。して見れば、　（金文編著録の羌尊には　の銘がある。恐らく族名であろう）が篆文の　（羌）に外ならないと解するのは誤りがない。説文には、この字を解して

西戎也。羊種也。从羊儿（段玉裁の校勘に従う）羊亦聲。

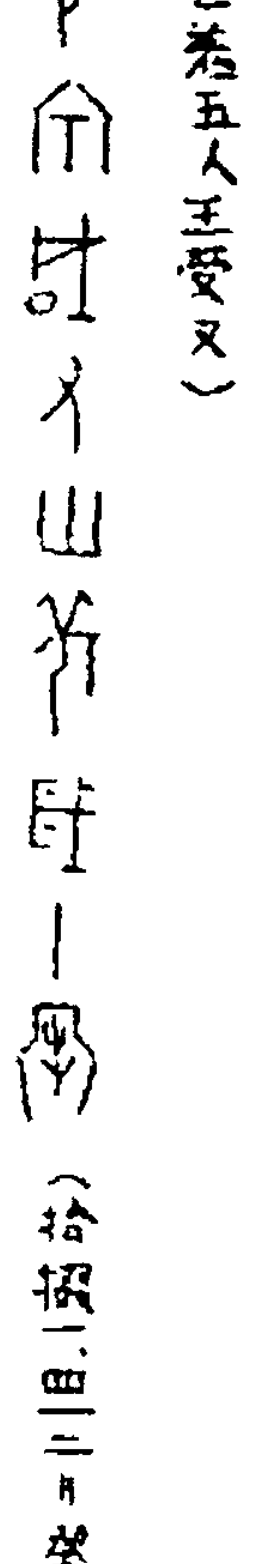
とある。これによれば、　の上部が　の上半部と同一であること明かであると思う。そして、それはもちろん字形の共通性だけの問題ではない。

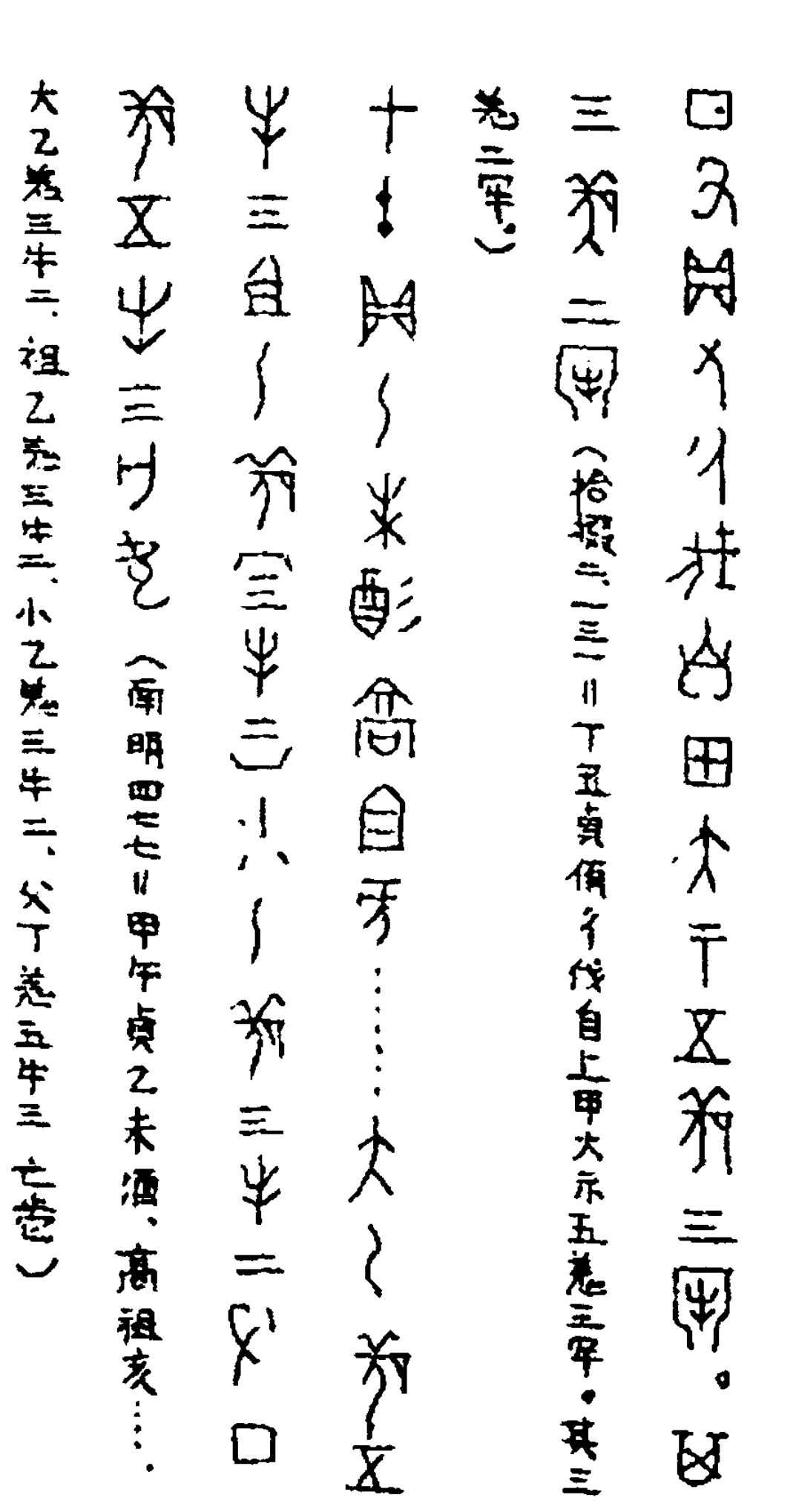
　は、甲骨卜辞においては、祭祀の犠牲として用いられていることが多い。例えば


（甲三六一‖癸卯祖丁燎羌三人卯十牛）

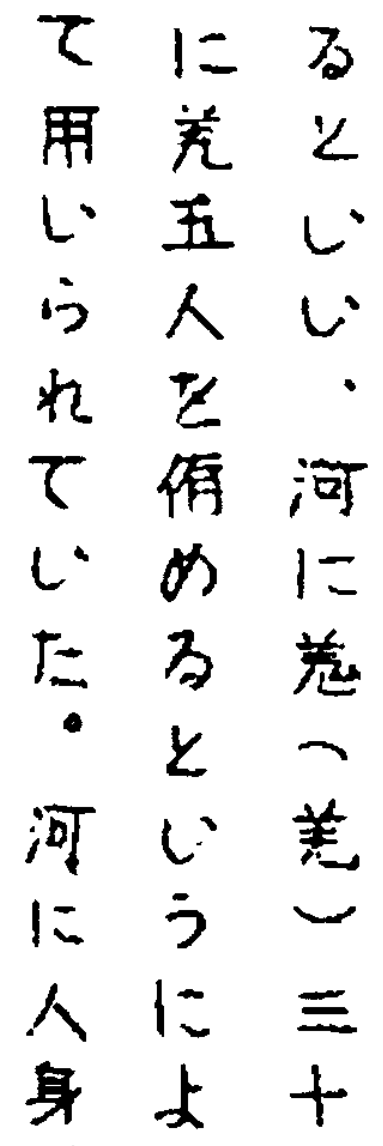

（甲二四九一‖己巳卜彭貞御于河羌三十人）

（甲三七九‖壬寅貞其侑于小乙羌五人王受又）

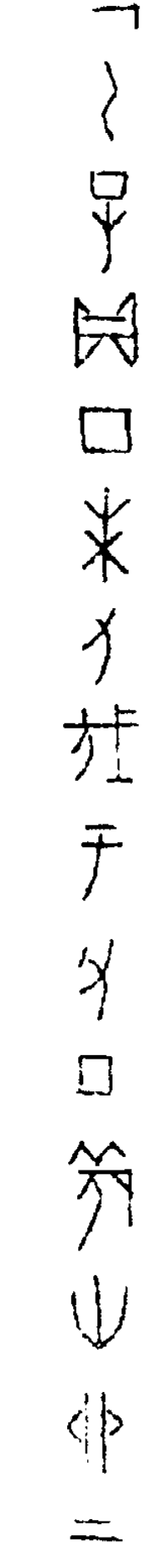

（拾掇一、四二一‖癸亥卜宗成侑三十羌歳十牢）

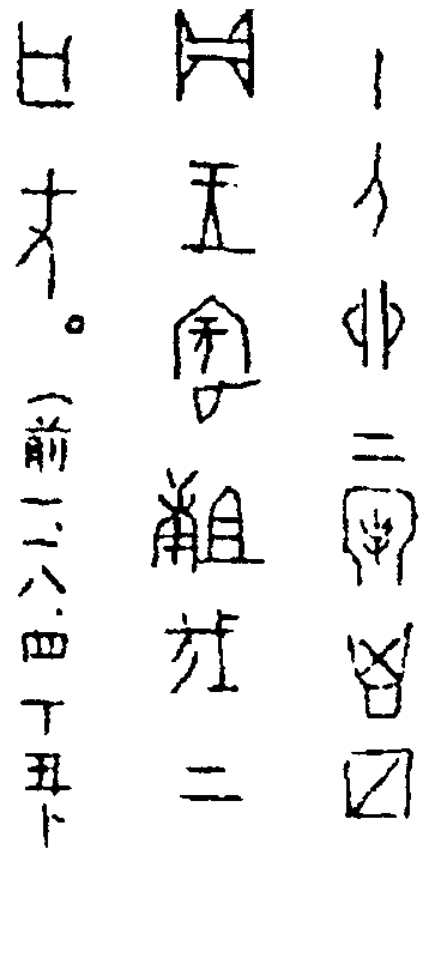

（拾掇二、一三一‖丁丑貞侑伐自上甲大示五羌三牢。其三羌二牢）
（南明四七七‖甲午貞乙未酒、高祖亥……大乙羌三牛二、祖乙羌三牛二、小乙羌三牛二、父丁羌五牛三　亡壱）
（粹四三〇‖丙寅卜侑伐于司辝三十羌卯三十豕）

の如く、先公神にも、先王神にも、その他の神にも広く用いられている。そして例一、二、三に義京に羌三人を俎にするといい、小乙に羌五人を侑めるといい、河に羌（羌）三十人を御めるというによれば、実に人身犠牲として用いられていた。河に人身犠牲の用いられていることは、ここに掲げた以外の例も存することすでに前号で述べたが、　に至っては恒例的であり、かつ

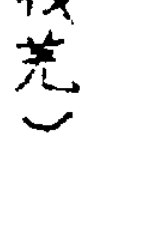

（南師一、四〇‖……卜貞卯羌四百于祖……）
（續二、一六、三‖三百羌用于丁）（燕二四五、佚五七〇、佚四一三、参照）

その数三四百の多きに達している。このような残虐なことがありえたであろうか。そこで董作賓氏などは

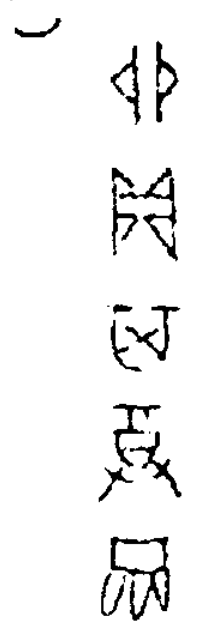
「（甲七九五）」とある如き例によって、伐（𢦔）は礼記の楽記に「夾振之而駟伐」とある伐、つまり武舞であって、山海経海外西経に「大楽之野、夏后氏於此舞九伐」とあるをその證とし、伐羌という卜辞は羌人に舞楽させるものであると解し、楽記の干戚旄狄の舞に帰して（安報、三、三八二）この残虐性を避けようとしている。だが、伐を舞の意に解すべき例證は他になく、かつ卜辞は用牲の法（卯は劉殺の意である）に関するものであるから、董氏の解釈は不当である。第五期の卜辞になお


（前一、一八、四‖丁丑卜貞王賓武丁伐十人卯三牢鬯〼、亡尤。庚辰卜貞王賓祖庚伐二人卯二牢鬯〼、亡尤）

とあるによれば、人身犠牲の風習は殷末まで継続されていたのである。

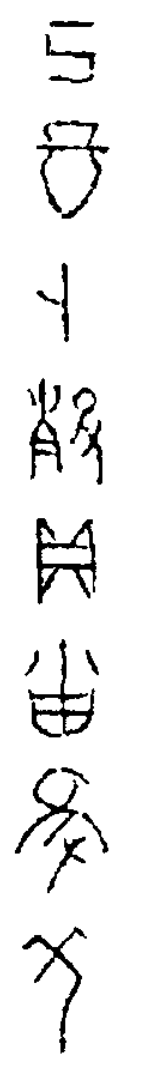

（京一七五‖貞射伐羌）

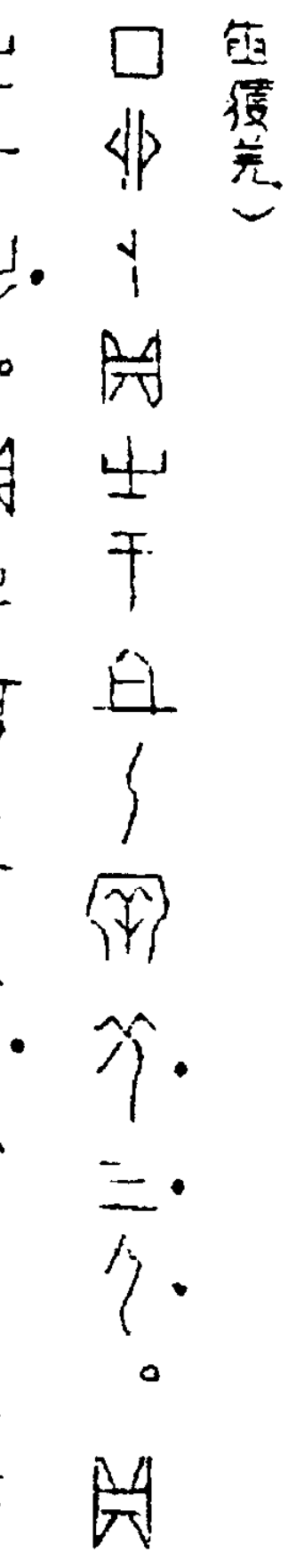
とあるによれば、伐が斬伐の意であることは確かであり、また


（後上三七、一〇‖乙卯貞其尊鬲伐羌）

とあるによれば、羌が俎殺とされることもあったと見なければならない。小屯西北岡墓葬群および小屯基址の発掘報告によれば、実に夥しい人身犠牲を見るのであるから、殷がこのような原始性を保持していたことは承認すべき問題である。それを一層人文的に改革発展させたのが周の文化であり、さらにそれに合理性を與えたのが儒家的思想である。それればかりでなく、羌を恒例的に犠牲としたのには、当時としてはある種の理由もあったことと考えられる。

ただ、卜辞に犠牲として羌何人という場合と単に羌幾何という場合とでは多少異り、あるいは後者はその飼養する動物を指したかとも考えられ、少しく疑問が残る。しかし


（前四五〇、六‖己酉卜殻貞西獲羌）


（甲二八〇九‖丁卯卜貞侑于祖乙宰羌三人。貞宰又一牛。貞弗其叡羌。）

の如き例によれば、單に羌幾何と称する場合も羌数人の省略と見るべきであろう。

このように羌族は、殷民族によって俘虜とされ、捕獲されて、殷民族の祭祀の犠牲とされていた。ここで注意を要するのは、羌または羌人の犠牲は、卜辞の通例として（粹一八だけは羌と牢とが重複している）、幾牛、幾牢の牛の犠牲と対をなしているのである。殷代において供薦の犠となったものは、鳥獣魚多種であるけれども、その祭典の犠牲には自ら通例が成立して居り、ことに

丙子卜㱿貞呼舌酒河燎三豕三羊・卯五牛（粹三七＝丙子卜殼貞呼舌酒河燎三豕三羊卯五牛）

乙酉卜賓貞使人于河沈三羊酉三牛・三月（粹三六＝乙酉卜賓貞使人于河沈三羊酉三牛三月）

癸未卜貞燎于土一小牢卯一牛・（前四三八＝癸未卜貞燎于土一小牢卯十牛。）

癸未卜㱿燎𠂤一豕一羊卯二牛・酉五牛（乙六二＝癸未卜殼貞燎𠂤一豕一羊卯二牛酉五牛）

乙卯貞奉禾于岳燎三小牢俎三牛（甲明四九＝乙卯貞奉禾于岳燎三小牢俎三牛）

貞桒于岳燎三牢卯牛・（続二、一八八＝貞桒于東燎三羊卯黃牛。）

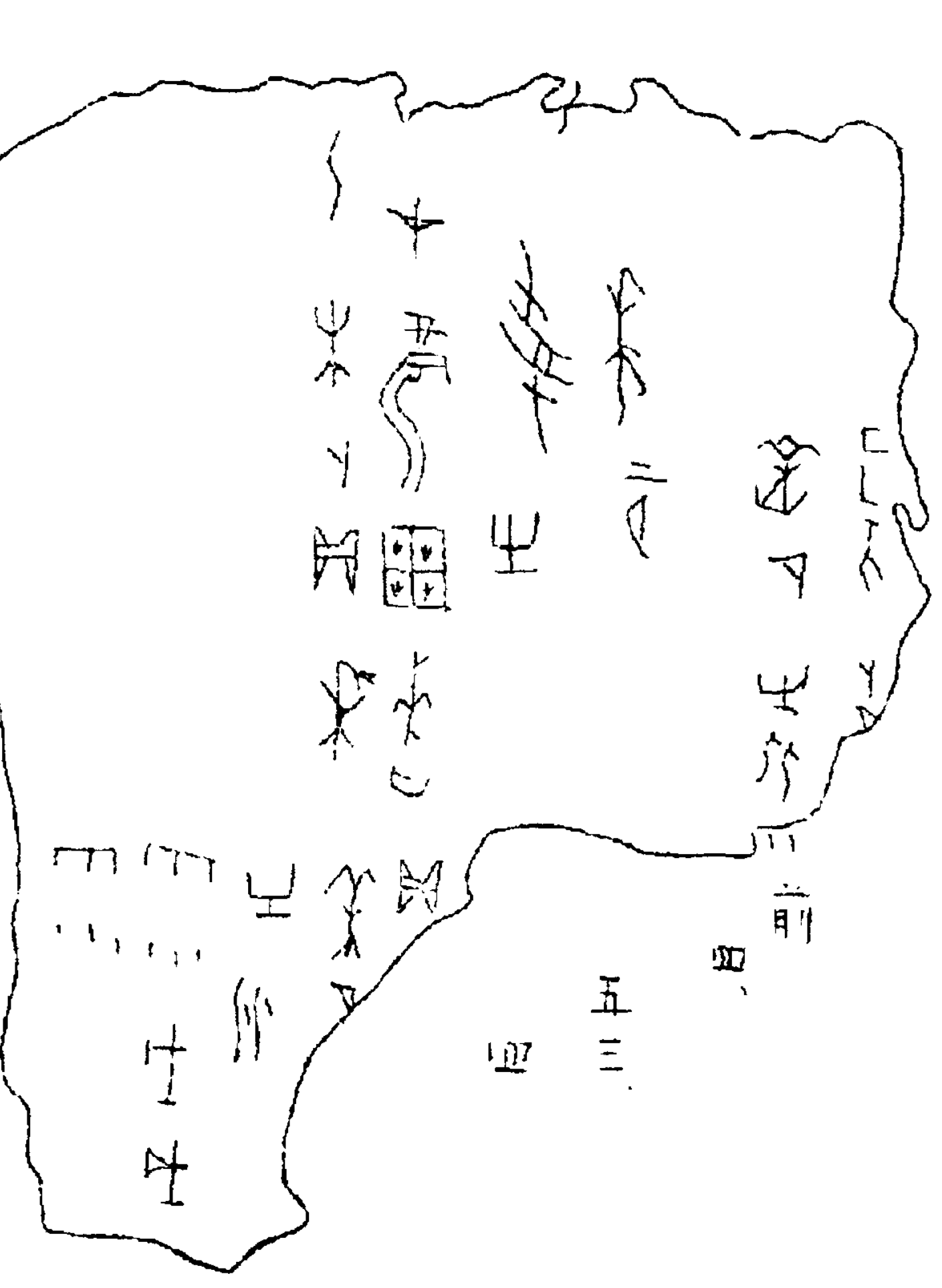
のように、盛典の犠牲に羊と牛とはほとんど欠きえないものであった。これと考え合せれば、羌が牛と対をなしているということは、羌が羊の位置に立つことに外ならない。羌族は羊を牧畜していた。そして、恐らくは、その牧畜群の多産を祈って羊を神とし、祭時には羊を屠り、また人身犠牲を供する風習を持っていたのである。その部族の本性上説文にいうように羊種であったのである。それ故、殷王朝においては、羌族が單に被征服民族であるによってではなく、その習俗を転用して羊に代えて羌を犠牲としたものと思う。𦍌の上部は葉玉森氏（殷虛書契前編集釋二、六二）のいうように冠の飾であったかも知れない。あるいは頭髪の形であったかも知れない。そういう族記号を有していたかも知れないが、一層根本的なことはその部族生活が羊に依存し、羊を（神的）固有性格としているということである。

このように𦍌の上部がその本来性格としての羊を示し、かつ、𦍌の字形が酷似である以上は、岳（岳）の上半部がそれらと共通する羊であることは、今や疑いがない。そして波状間のへは、特にその頭部を象徴するものに外ならないのである。

以上には、やゝ迷路に亘ったが、岳の字についてその字形から見てそれを構成する要素の意味を捜ぐったのである。その結果は、下半部は火と見る説も理由のないことではないが、卜辞の用例から推せば山の象形としなければならない。上半部は羊であり、とくにその首部に意味の重点を置くものであるということである。つまり、岳の字は、羊と山とから成るものである。岳の字形がこのようであるということは、これからの叙述にとって重要な関係がある。甲骨文字の構成は六書法では律し切れない程複雑でもあり、また假借の轉用も多いけれども、東周以後よりは一層具体性を持っている場合が多い。ことに特殊な名詞にこの性格が著るしい。岳もその一であろうと思われる。そのことは別としても、岳の字が羊と山とから成るということは、後世でもそうであるように、山は一般的な類別の意符であって、その山の特殊性は、ことにへに意味の重点の存することが示されているのであるから、羊にあると推定させるであろう。その羊が山神の象徴でなければならないということは、実は下に詳しく論ずるところであるが、岳の字に代えて𦍌だけで岳神をあらわしている卜辞例があるので、その限りで羊が岳の主意を指示していることに触れて置かなければならない。

葉玉森氏は、つぎのような卜辞例によって、𣏟・𦍌等は岳の省筆体であると見た。

㞢貞㞢𦍌自北（前五、四七、一＝㞢貞侑𦍌自北）



（乙未卜貞禝在龍囿勃、受有年。二月。……貞𣏟祐有从雨。戊戌雨、己亥卜……岳祐有从雨。）

㞢中卜于禾𦍌。……于禾𦍌𣏟……（甲三六二＝新獲三五八＝戊戌卜侑伐𦍌。……侑伐𦍌卒……。）

何れも祭祀の対象となっているもので、そのうち前四五三、四の例が最も明かである。日附を追って見ると、乙未の日に龍囿で農事をあげることを卜し、骨面欠損しているが、恐らくは同日に𣏟祐に降雨を祈り、戊戌の日に降雨があった。その降雨は十分でなかったか、翌己亥にまた岳に降雨を卜したものと思われる。𣏟（桼＝稷）は人名（粹二七四参照）、𣏟は邲其卣銘（鄴三上三三）の「祝婺于𣏟田」と相類似する儀礼であることを思わせるが、來の音から勑の字と解する。時は二月、黍稷を播く時節に当る。播黍の時節にあたり、龍囿に稷を遣わして農事を力めさせるべきか、それがよき稔をうることとなるか、時節の雨をえられるかを卜したのであって、この卜骨片はいわゆる祈年祭の一環を示しているものである。さて𣏟の字と岳の字の関係であるが、字形からいえば、それが不用意な省筆と見るには、筆劃の相違が目立つ。ことに𣏟の字は他にも用例がある（前五、三、三）。そこで、前述のように陳氏は岳と𣏟とは別物と解する。しかし、岳を岳に書く例の存することは、最初の表に掲げたようにありうることであり、へを省略する例も比較的多いのであり、上述のように𣏟祐への祈りと岳への祈りとは関連することであるから、やはり同一体を指すとしなければならない。そして𣏟下の山を省略するに至っては、羅餘の例證のようにその山から独立して考えうるものであったことを示すのである。

㞢亥卜田。己亥卜燎岳四𦍌羊。（甲七八八＝戊寅卜雨。己丑卜炬岳四𦍌羊。）

己丑卜父田。丙申卜燎岳田。丙申卜岳田。丙申卜燎四田。丙申卜日田。丙戌卜工田。十豕卜燎岳四𦍌羊。十豕卜燎一山。己卜丙中田。己丑卜燎岳四𦍌羊（拾掇二、一五九　前錄＝己巳卜𡆥雨。丙子卜𡆥岳雨。丙子卜𡆥四雨。丙子卜丁雨。庚辰卜壬雨。甲申卜𡆥岳四𦍌羊。甲申卜𡆥十山。乙酉戊雨。己丑卜𡆥岳四𦍌羊）

前者は大きな卜骨の残存している一部分の卜辞であり、後者は完整な卜骨の辞であるが、干支の一致するところによれば、同時のものであって、実に二旬余に亘って降雨を卜したものである。これによれば、𦍌が岳に外ならないことは愈々明かである。𦍌は十山の類である。𡆥にも𡆥、麓という語があって、山地に縁のあるものであることはすでにいった。しかも、併称されるものが先公神の𡆥であるので𦍌だけでもその用を弁じえたのであろう。少くも、同期の卜辞においても、

……卜桒田〈𦍌彡米岳岳（庫二四一＝卜奉雨、乙丑酒燎岳岳）

辛亥侑燎于岳。辛亥侑燎于岳。辛亥侑燎于河（鉄零四＝辛亥侑燎于岳。辛亥侑燎于岳。辛亥侑燎于河。）

のように通例岳、岳は併挙されているものであるのに、上掲の卜辞では山を意識的に省略しているによれば、𦍌だけでも岳神をあらわしうるという考えのあったことは、確證的事実である。なお、右の卜辞についても、陳氏に少しく異解があるが、妥当とは思えない。それは、前四五三、四の場合の𣏟と同様に、𦍌を𦍌等と相並ぶ神名としているのである。しかし、第一に岳は顕著な先公神であるから今更いうまでもないが、四（四）も「于岳田燎𦍌于四方𦍌𦍌」（京四六八＝王賓田獄至于四北、𦍌）という田獵の地であり、「于四𣏟」（乙五三一一＝于四禘）という禘祭を行う聖地、またはその神であるのに𦍌についてはかかる聖対象に立てられた例證を全く見出していない。第二には、甲辰卜炬四𦍌羊という表現形式は丙子卜𡆥岳雨、庚辰卜壬雨というのとは異って居って、その祭神と犠牲とを卜向するものと見なければならない。この際、甲申卜炬十山とあることは反証にはならない。それは岳四𦍌の類縁で及んだまでであるからである（庫一〇七参照）。また、炬（𦍌）礼の例は少く、それに犠牲が伴うか否かは確証的明文はないけれども、丙子卜𡆥岳雨ともいうように、𡆥礼は多くの犠牲を伴うのであるがそれが省略される場合もあるので、十山の場合の例をもって炬に犠牲の伴うことを否定することは出来ない。むしろ、これは岳、四、岳等の山神の特徴的な犠牲が羊であることを示すものである。

義山の祭宮である義京の第一の不可欠の犠牲は羌人である。殷代ではすでに犠牲の混用が行われていたが、後に詳しく論ずるように山は羊を特徴的犠牲としているとしなければならないのである。このように山神には羊の犠牲が主要なものであることも、それが羊として表象されていたことを推定させる。そのことは後世の伝承資料からも傍證される。山海経の南山経に

凡西経之首自錢來之山至于騩山、凡十九山……華山冢也、其祠之禮太牢。羭山神也。祠之用燭。齋百日以百犧。瘞用百瑜……。其餘十七山之屬、皆毛牷用一羊。祠之……。

と、山神を羊屬とし、その犠牲も羊としているのは古伝承を失っていない。ただ、わたくしの管見では山神を羊と明言しているのは山海経に止る。これは、周禮に

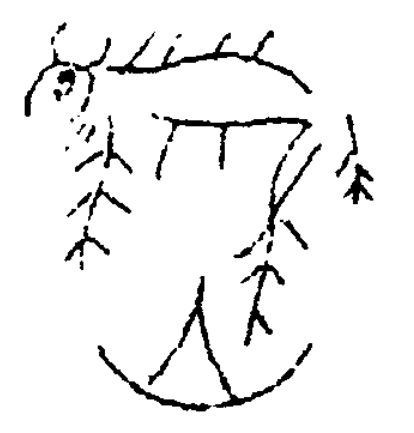
羊人掌羊牲。凡祭祀飾羔。祭祀割羊牲、登其首。凡祈珥共其羊牲。

とあって、羊が祭儀の犠牲であり、ことにその首が重要であることを伝えている点で注目すべきであるが、すでに羊を祭祀一般の犠牲としている。その周礼の大宗伯の職の文および曲礼下篇には羔は卿の贄であるとしている。儀礼士相見礼ではやゝ異って羔は下大夫の贄としている。贄は元来祭儀の目的のものであるが、要するにこれらは贄の身分的象徴としての意義を主張しようとするのである。さらに春秋繁露になると

羔乃有類于天者。天之道任陽不任陰。王者之道任德不任刑、順天也。……羔有角而不任、設備而不用。類好仁者。執之不鳴、殺之不啼。類死義者。羔食於其母、必跪而受之。類知禮者。故羊之為言、猶祥與。故卿以贄。

と、政教的意義を附加している。このような象徴化、般化がその原義を失わせたのである。

殷代においては、すでに犬羊牛豕等の犠牲は混用されているが、なおその用途の特殊性を保存していた。ことに岳については、その神の形象が羊であることを記憶していた。それ故にある場合には𢆉の字で岳に代用したのである。後期にかえって〓、〓のような字形があるのも、その多毛をあらわそうとしたものであろう。わたくしは前号に甲二三三六の図を掲げて、それを神苑図と名付け、その最上段は岳神に外ならないとした。それは全身に多毛を備え、頭角は後方への彎曲をさえ示して居り、かつその下に山字を書き、それが羊属の動物であることは疑いないのである。これをこそ岳神が羊の形象で考えられていた状證とするのである。ただ一言加えれば岳神が羊の形象で考えられていたということは、その神としての全性格を表現しつくしているものではない。



最後に岳の字の音について考える。ただ、この字のように後代における使用例の、下に掲げる金文例の外は、亡んでしまったものは他の用語との比較によってその古音を推定するという方法によりえない。そこでその字の持つ声符部分の音を仮定し、その後代における展開を通じてそれを確證するという方法によらなければならないであろう。

さて、岳の字の山はその類別を示す意符であり、また、𢆉は上に論じたように羊を指しているのであるから、𢆉が声符であること確実である。そしてへの部分は指示であり、それが省略される場合もあるから考えないでもよいであろう。この際、𢆉が山羊であるとすれば、羬、羱、吳羊等の別の発声があったと考えられないこともないが、山羊の称呼がかく異動があり、また岳の犠牲には特に山羊を用いた例はなく、一般に羊が用いられているので、その種別は意識されていなかった。そこで考えるべきものは𢆉の音、つまり羊である。だが、羊の音をもって伝承された古山名は、僅かに羊頭山（山西省長子県東南）があるだけで、しかもそれがどれだけ古い山名かは明かでない。

羊の音、つまり喩母の音は転じ易い。説文に「羊は祥なり」とあるのは春秋繁露によって通音の義をとったものであろう。羊の諸声音は庠、痒、祥、詳、祥等、似羊の切である。西周の金文宗誤作器銘（恙三、七。綴遺二六三、周存五・二九）に「宗誤作有（＝侑）羊日辛將彝」とあり、𠤳白匜簋銘（愙八・三、敬下・三）に「𠤳白匜作寶羊殷」とある。この羊・羊の字は羊であると思われ、その意味は儀禮士虞禮に「薦此祥事」という吉語の祥をいうに外ならないと解される。そうであるならば、岳の音はまた祥であるべき傍證となろう。また、山が（吉）祥を出すとは古代観念でもあったのである。

邪（紐）と禪紐とは極めて相近い。それ故士虞禮では「薦此祥事」を「薦此常事」とも書いて禪紐の常（市羊切）の字を用いている。また常羊は連綿詞である。すなわち、祥の声が少しく転ずると常の音となる。常をもって名付けるものには、常山（山東諸城県南）がある。雨を祈れば常に応じたので常山の称を得た（寰宇記）といわれるが、むしろ祥山の古称が沿承されたものと見るべきであろう。

古代においては単名の神名が後代には複語で伝えられるものが少くない。常は一説によれば（易説卦疏文に西の神としている。西というのは常の譌であろう）祥名である。その延音の連綿詞常羊は東南の維の名であるが（淮南天文訓）、常神の意に因ったものと思われる。そして常羊が、女登が感じて炎帝を生んだと伝えられる山の名（宋書符瑞志）となっている例がある。常、または祥から来たと思われる。このような延音の複合語を求めれば、山海経に見える招搖山または常羊山に因蔵する山であろう。何故なら第一には、常羊、倘佯、相羊、從容、逍遙、招遙等は、同音であるか、または音声相近く、かつ同意の語である。招、逍は邪紐の清音であり、招（照紐）從（從紐）は邪、禪の発音に破裂が加ったのであって、その発音法は相近い。また容（東部）遙（宵部）は羊韻の転韻であると思われる。第二には、招遙山は山海経の南山経第一の山であり、呂氏春秋本味篇によれば、不周山、崑崙山と比せられる霊山で、もちろん設想架空の名としなければならず、このような山名は古代神名から転訛されることが多いからである。同経に見える柤陽山も、玉篇には椢陽山に作るによれば、また祥山から出たであろう。なお、大荒東経に「有招搖山、融水出焉」とあるのは注意すべきである。

首陽山も同称であろう。首の紐、審は禪紐の清音であり、首陽は祥の延音に外ならないと考えられる。詩経唐風に「采苓采苓、首陽之巔」とあるによれば、首陽山が山西永済県南に実在する山を指したのは事実である。しかし、このような歌謡に歌われる山は、実在であるにしても、本来聖地であった。また、伯夷、叔斉が餓死した山は首陽であるということが説話ではなく事実であるとしても、古来首陽山の名で伝えられる山が少くない。説文にいう遼西の首陽山（河北盧龍県東南）があり、水経注にいう首陽山（河南偃師県西北）があり、さらに甘粛隴西県西南の首陽山等がある。そのうちのあるものは夷斉の故事に因ったかも知れない。それにしても首陽と名づける所以は、日の先ず照らすところという仮托の説明によるのではなく、祥の延音と見るのが妥当であろう。終南（詩経秦風）も祥の延音の転化であると思う。終字に意味があるとは思えない。南（侵部）と羊（陽部）とは韻相近く、恐らくは陽韻を実字の南に変えたものと思う。終南山を中南というのは、終の紐（照）を基としてたゞ破裂音のみを残して知の紐に転じたのではあるまいか。

祥の紐が、首陽、終南のように照紐に転じたとすれば、ここに注意すべきは、祝融の名である。祝融の名は、照紐、中部韻であるいは祥の延音の転化ではないかと疑わせる。ことに周語上に

昔、夏之興也、融（＝祝融）降於崇山

とある。祝融は山の神であり、崇山はその聖地である。そして、崇の字はまた嵩、宗、崧に作る。崧の字についていえば、松を声符とするもので、祥と同紐であり、ただ韻が東部に旁転したものと見るべきであろう。つまり、崧を通字の崇、嵩、崈は、一層近音の語であったとしなければならない。崇の音に従っても、崇朝と終朝とが同語であるように、また禪紐から転じ來たと見てもよいであろう。ただ韻は次旁転している。崇をもって名付けるものには、嵩高がある。

このように見て來れば、岳の字は𢆉を声符としているので、祥の音に従ったものであろうと推定され、かつ、古来聖山と考えられるもの、または伝説上の聖山の名が、その音転であることは、この推定を確證すると思うのである。

ただ、岳は山性神の代表であるとともに、既述のように田獵の行われた実在の地である。その意味では嵩高を当てるべきである。もっとも、尚書舜典には驩兜を崇山に放つとあるが、孔伝によれば崇山は南裔に在る山で中嶽ではない。秦の祀典では中嶽を太室といったようである。また、詩大雅崧高には「崧高なる維れ嶽」とあり、毛伝に「山大而高曰崧」という一般的な高大の形容となっている。中嶽の名が崇（嵩）高と定ったのは漢代のことであるかも知れない。しかし、岳は殷代においてすでに山の聖なる性格を代表する位置にあったのであり、それ故伝説もまといつき、種々な転訛の名も起ったのである。また、嵩高の名は漢代に定ったとしても、大室の名は小室に対する一峯の名であったと考えられるので、その定名は自ら因由する所があったであろう。前引の周語上の文が後代のをに因ったものでないとすれば、中嶽がまた崇と称されていた證となろう。岳（祥）の後代の転音は多く、その中には伝承の古い聖山もある。だが、聖山中には主となるものがあったのであり、かく崇（嵩）高の称が古いものであるならば、ことに後に述べるように、岳は殷都の南方にあったと推定されるので、その地望からしても、嵩高が岳なる地であったと考えてよいであろう。ただ、注意を喚起しておかなければならないのは、岳はかく嵩高に見立てられた神であると考えるのであるが、それによって岳神のすべての性格が尽くされているとも、岳神の崇拜は嵩高に対する信仰であるとも限定して考えているのではない。岳神の崇拜はただ恐らく嵩高を通じて行われていたであろうと思うだけである。

（原載《甲骨學》第六號，日本甲骨學會，一九五八年）

殷卜辞中的上帝和王帝(上)

胡厚宣

一、序　　言

宗教信仰是一种社会意識形态。是人們意識中对于統治着他們的自然力量和社会力量的一种歪曲和荒誕的幻想。“每个宗教不是别的，正是在人們日常生活中支配着人們的那种外界力量在人們头脑中之幻想的反映”。㊀

宗教相信宇宙間存在有一些天神、地祇、魔鬼、精灵等等超自然的虛渺的东西。这是由于人們在自然的自发力量面前感到輭弱无力，或者是遭受社会力量的压迫摧殘，因而在幻想中才臆造出这些非眞实的东西来。是“人創造宗教，而非宗教創造人”。㊁“被剝削阶級在跟剝削者斗爭时的輭弱无力，必然会产生对优美的来世生活的信仰，正如野蛮人在跟大自然斗爭的輭弱无力，会产生对上帝魔鬼奇迹等的信仰一样”。㊂

宗教是一种在一定社会經济基础上的上层建筑，它是随着社会經济基础的变化而轉移的。“当基础发生变化和被消灭时，它的上层建筑也就随着变化和被消灭。当新的基础产生时，适应新基础的上层建筑，也会随着产生”。㊃

宗教是社会物质生活条件的幻想式的反映。一旦人們的生产方式有了变化，社会生活条件有了变化，宗教信仰和迷信观念，也就会相应的跟着有所不同。

“人类在其历史的最早时期，是沒有宗教的。只是到了生产力和社会发展到氏族制阶段，宗教方才出現”。㊄由于那时的人們对于周围自然現象的愚昧无知和难能为力，就产生了对于雷电、风暴、洪水、林火、土地、太阳、巨石、树木等等自然事物的崇拜信仰。

其后随着生活条件的改变，在各个不同的发展阶段上，所产生的宗教信仰，也就跟着有所不同。譬如当狩猎是人們的主要生活来源时，人們就崇拜牲畜。当捕漁是人們的主要生活来源时，人們就把魚作为神。随着农业和馴养动物的日益发展，人們便又把家畜当作神而加以崇拜。

早期的宗教形式是图騰主义。跟着神祇和灵魂信仰的产生，就出現了亡灵崇拜和祖先崇拜。在母系氏族社会，由于妇女地位高，产生了对于亡故的母亲的崇拜，供奉女人的画象，而向她祷告祈求。㊀到了父系氏族社会，“随着父权制家族的发展，氏族的祖宗崇拜变成了家族的祖宗崇拜”。㊁所以說，“和父系氏族相当是家族氏族的祖先崇拜”。㊂

当原始公社制逐漸崩潰和奴隶占有制慢慢产生的时候，社会分工和交換有了进步的发展，私有制从而产生。与此相适应的是崇拜自然物的原始宗教，漸漸让位于多神教。“奴隶的产生，原始公社关系的开始解体，連同文化的新的发展，在自然力与社会力的宗教化身中反映出来了。祭司出現了，多神教发生了”。㊃

到奴隶占有制形成以后，社会分裂为奴隶主和奴隶两个对抗阶級，国家因而出現。宗教观念相应的变为神权的統一。一神教代替了多神教，在人們的想象中，出現了高于一切的全能的神。“随着阶級社会和国家的产生，人們的宗教观念也发生了变化。当国家的強大的統治者出現时，人們开始把神想象为高高在上的全能的东西了”。“氏族神轉变为部落神，部落神轉变为部族神，最后轉变为一神教的单一的全能的神”。㊄

到了阶級社会，有了国家，才有全能的神。天上的上帝，是与人間的王帝相适应的。統一之神的形成，反映了当时已經出現了各部族联合的統一的王国。“一个上帝，如沒有一个君主，永不会出現。支配許多自然現象，并結合各种互相冲突的自然力的上帝的統一，只是外表上或实际上結合着各个因利害冲突互相抗爭的个人的东洋专制君主的反映”。㊅

殷代的宗教信仰，究竟发展到了那一阶段？在殷代是否已經进入了阶級社会，在那时人們的宗教信仰中，是否已經有了这样全能的統一之神了呢？丰富的甲骨卜辞，答复是肯定的。現在就让我們根据所見的全部資料，对于这一問題，試作一比較总括的解說。

二、帝与风雲雷雨

从丰富的甲骨卜辞看来，殷代在武丁时就有了高高在上主宰着自然和人类一切命运的“統一之神”的宗教信仰。殷人相信在天上存在着这样一个具有人格和意志的至上神，名叫帝或上帝。

殷人認为帝在天上，主宰着大自然的风云雷雨，气象变化。

如武丁时卜辞或言帝令风：

1. 貞翌癸卯帝其令凤。（乙 25083094，17258 合）

2. 翌癸卯帝不令凤。夕雇。（乙 2452）

凤讀为风，令即命。“帝令凤”言上帝命令刮风。又或言帝使风：

3. 于帝史凤，二犬。（通 398 珠 935）

此貞用二犬祭风。史讀为使，以风神在帝左右，为帝之使，故言帝使风。帝乙帝辛时卜辞亦称帝使：

4. 乙巳卜，貞王宾帝史亡尤。（通 64 通别 2，2）

王宾是祭名。帝史即帝使，帝使是帝使风的省称。这也是貞祭风之辞。“太平御覽”九引“河图地通紀”說，“风者，天地之使”。又引“龙魚河图”說，“风者，天之使也”。古人以凤凰为风神，风神实处在帝的左右。㊀都和“帝史”意同。

是殷人以为风神是帝使，刮风是帝所命令。

武丁时卜辞又或言帝云：

5. 貞賁于帝云。（續 2，4，11）

云即雲。賁于帝云，即賁祭于帝雲。“說文”，“燎柴祭天也”。雲之言帝，如同风之言帝使风。殷人以为风云在帝左右，供帝之驅使，所以說帝云。殷人以为天上有云，是帝之所兴。

武丁时卜辞又或言帝令雷：

6. 帝其令雷。（南輔 15）

7. 貞帝其及今十三月令雷。

8. □帝其于之一月令雷。（乙 3282）

9. □□□，乂，貞之一月帝其弜令雷。

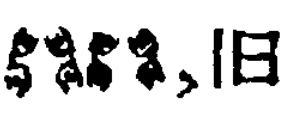
10. 貞之□□帝不其弜令雷。（乙 2513，6809，7 068，7321 合）

11. 貞及今二月雷。王占曰，帝隹今二月令雷。其隹丙不吉。羽。隹庚其吉。

12. 貞弗其今二月雷。

13. 王占曰，吉，其雷。（乙 529，6666 合及 530，6667 合正背）

14. □令雷。（乙 563 ）

雷字作，旧释电，雹，虹，隮，今从于省吾先生释雷。㊀十三月，一月，二月約当春季。殷人春季农作盼雨，雷为雨之先声，故希望帝能先令打雷。又据后世“月令”等篇所說，“春雷发生，万物萌动。”則殷人希望帝命打雷，也許是为了祈求万物的发生。

武丁时卜辞言帝令雨者，多至数十百見。或言帝隹雨：

15. 乙卯卜，帝隹雨。（庫 552）

16. 帝隹癸其雨。（前 3，21.3 通 364）

隹即唯。或言帝令雨：

17. 帝令雨。（遺宝 6.2）

18. 帝令雨。（庫 590）

19. 帝令雨。（庫 437）

20. 貞帝令雨。（乙 3769）

21. 貞帝令雨。（征杂 106）

22. 貞帝不令雨。（乙 5497）

23. 壬申卜，古，貞帝令雨。

24. 貞帝不其令雨。（乙 529，6666合 530，6667 合正背）

25. 己巳□，古，□帝令雨。（录 118）

26. 庚子卜，□，貞帝令雨。（鉄 217，4）

或言某日帝令雨：

27. 庚寅帝不令雨。（乙 2740）

28. □丑卜，㱿，□寅帝令雨。（乙 1894）

或言今日帝令雨：

29. 癸丑卜，古，貞今日帝不其令雨。（續存上，481）

或言翌日帝令雨：

30. 翌甲寅帝其令雨。（乙 7266）

31. 貞翌丁亥帝其令雨。（南坊 5，3）

32. 貞翌庚辰其雨。

33. 貞翌庚辰不雨。王占曰吉，不隹帝令。（乙 3403，3404 正背）

㊀ 恩格斯：“反杜林論”，三联书店，1954 年版，410 頁。

㊁ 馬克思：“黑格尔法律哲学批判”，見“馬克思恩格斯論宗教”，人民出版社，1954 年版，1 頁。

㊂ 列宁：“社会主义与宗教”，三联书店，1954 年版，1 至 2 頁。

㊃ 斯大林：“馬克思主义和語言学問題”，人民出版社，1953 年版，2 頁。

㊄ 柯斯文：“原始文化史綱”，人民出版社，1955 年版，170 頁。

㊀参看唐尧：“馬克思列宁主义与宗教問題”，“哲学研究”，1956 年第 5 期，80 至 81 頁。

㊁ 弗兰契夫：“宗教”，“苏联大百科全书选譯”，三联书店，1956 年版，4 頁。

㊂ 托卡列夫：“宗教的起源和早期形态問題”，“民族問題譯丛”，1957 年 8 月号，27 頁。

㊃ 尼科尔斯基：“原始社会史”，作家书屋，1952 年版，124 頁。

㊄ 康士坦丁諾夫：“历史唯物主义”，人民出版社，1955 年版，464 頁。

㊅ 恩格斯，1846 年 10 月致馬克思的信，“馬克思恩格斯通信集”第一卷，三联书店，1957 年版，53 頁。

㊀参看郭沫若：“卜辞通纂考释”，81 頁，1933 年。

㊀ 于省吾：“双剑誃殷契骈枝”三編，“释靁”，1933 年。

34. □□□,㱿,翌□卯帝其令雨。(庫 607)

35. 丙寅卜,□□□卯帝其令雨。

36. 丙寅卜,□□□卯帝不□雨。允□□。

37. □□□□翌□□帝□□□。

38. □□□□翌□□□不□□□。(乙 835, 1164 合)

39. 丁卯卜,㱿,翌戊辰帝其令□。戊……

40. 丁卯卜,㱿,翌戊辰帝不令雨。戊辰允星。

41. 戊……己巳帝允令雨至于庚。

42. 戊辰卜,㱿,翌己巳帝不令雨。

43. 己巳……

44. 己……

45. 辛未卜,□翌壬□帝其□雨。

46. 辛未卜,□翌壬□帝不□雨。壬[illegible]。

47. 壬申卜,□翌癸酉帝其令雨。

48. 壬申卜,㱿,翌癸酉帝不令雨。

49. 甲戌卜,㱿,翌乙亥帝令雨。

50. 甲戌卜,㱿,翌乙亥帝不令雨。

51. 乙亥卜,㱿,翌丙子帝其令雨。

52. 乙亥卜,㱿,翌丙子帝不□□。

53. 丙子卜,㱿,翌丁丑帝其令雨。(乙 851, 1070, 1157, 1312, 1579 合及乙852. 1580 合正背)

翌即翌日。或言来日帝令雨:

54. 来乙未帝其令雨。

55. 来乙未帝不令雨。

56. 王占曰,乙帝其令。(乙 6406, 6407 正背)

来即将来。或言自今至于某日帝令雨:

57. 自今至于庚寅帝不其令雨。(乙 5578)

58. □□至于庚□帝令□。(乙 6256)

59. □戌卜,爭,貞自今至于庚寅帝令□。(乙 3682)

60. 壬子卜,爭,□自今至□丙辰帝□雨。王…(前 6, 20, 2)

61. 自今庚子至于甲辰帝令雨。

62. 至甲辰帝不其令雨。(乙 6951)

或言今某月或之某月帝令雨:

63. 辛亥,內,貞今一月帝令雨。四日甲寅夕,□□。

64. 辛亥卜,內,貞今一月□不其令雨。(乙 4548, 4794, 4876, 5161, 6533 京 428 合)

65. 今一月帝不其□□(珠 791)

66. 今二月帝不令雨。(鉄 123, 1 通 365)

67. 貞今二月帝不其令雨。(乙 2693)

68. 戊子卜,㱿,貞帝及四月令雨。

69. 貞帝弗其及今四月令雨。

70. 王占曰,丁雨不隹辛。旬丁酉允雨。(乙 3090)(附圖一)

71. 丙寅卜,爭,貞今十一月帝令雨。

72. 貞今十一月帝不其令雨。

73. 王占曰令。(乙 4628, 4826, 4947 合又乙 4629, 4827 合正背)

74. 戊子卜,王,貞之十一月帝雨。二旬㞢六日……(續存上 108)

75. 貞之□□帝不其□□。(乙 7068)

或言今某月或之某月帝令多雨:

76. 己丑卜,古,貞翌庚寅帝……

77. 丙申卜,亘,貞今二月多雨。王占曰,其隹丙…(天 22)

78. □□□,吕,貞今三月帝令多雨。(前 3, 18, 5)

79. 辛未卜,爭,貞之八月帝令□雨。

80. 貞之八月帝不其令多雨。

81. 丁酉雨,至于甲寅,旬㞢八日。九月。(乙 5329)

之,"毛詩"郑箋說,"是也",之某月,犹言是某月。或言帝令雨足年:

82. 帝令雨足年。

83. 貞帝令雨弗其足年。(前 1, 50, 1)

84. 帝令雨足年。(虛 1382)

足的意思是充足。年的意思是收成。以上帝令雨,言帝命令下雨。帝雨者,帝令雨的省称。帝隹雨,犹言帝唯令雨。帝令多雨,言帝命令下很多的雨水。帝令雨足年,言帝所命令降下的雨水充足能够使年成丰收。是殷人以为天上下雨也是帝的命令。

三、帝与农业收成

殷人以为风云雷雨,举凡大自然的一切气象变化,都是帝命所为。殷人为什么常常好占卜这些气象变化呢?因为它們关系着农业生产。风云雷都和雨有連带关系。风吹則雨来,有云乃雨降,雷則为雨的先声。而雨水足不足,則关系着农业作物的收成。

殷人深知雨水的充足与否,与年成的丰收,密切相关。除前引 82 至 84 辭言:

帝令雨足年。

帝令雨弗其足年。

之外,武丁时卜辞又或言玆雨隹年:

85. 貞玆雨不隹年。(山东博物館藏,罗振玉旧藏)

玆即玆。或言年有足雨:

86. 貞我年㞢□□。(庫 140)

87. ……□□足雨。(虛 968)

㞢即有。或言黍年有足雨:

88. 己酉卜,黍年㞢足雨。(前 4, 40, 1)

89. 辛未卜,古,貞黍年㞢足雨。

90. 貞黍年㞢足雨。(乙 3285, 3319 合)

91. □□卜,黍年㞢足雨。(金 373)

92. ……[illegible]黍年足㞢雨。(庫 333)

或言田有足雨:

93. 己亥卜,爭,貞在姢田㞢足雨。(乙 2028, 3184 合)

祖庚祖甲时卜辞或言禾有及雨:

94. 庚午卜,貞禾㞢及雨。三月。(前 3, 29, 3 龟 2, 24, 12)

年有足雨,言年成有足够的雨量。黍年有足雨,言黍子的年成,有足够的雨量。在姢田有足雨,言在姢的土田,有足够的雨量。禾有及雨,言长着的禾苗,能够得到及时的雨水。武丁时卜辞又或言不雨受年:

95. 丙申卜,爭,貞勿見兔,不雨,受年。(前 6, 7, 4)

或言不雨,帝受我年:

96. □□□,㱿,……上甲□勿鳥,不雨,帝受我年。二月。(天 24 南师 1, 16)

因恐雨水太多,影响到农稼的年收,所以才占卜是否不再下雨了,使农稼能够得到好的收成。"不雨,受年",言不下雨了,可以接受到好的收成。"帝受我年"的受,讀作授。"不雨帝受我年",言帝为了要授給我們好的年收,所以才不下雨了。祖庚祖甲时卜辞又或言雨不足辰唯年祸:

97. 庚辰卜,大,貞雨不足辰,隹年𡆥。(前 7, 30, 1)

言雨不足,将要有害于年收。可見殷人卜雨,多半是与农业生产的需要有关。而雨水之来,則为帝所命降。

天久不雨,殷人以为是帝要降下旱災。如武丁时卜辞或言帝降𦰩:

98. 庚戌卜,貞帝其降𦰩。(前 3, 24, 4 通 371)

或言帝降大𦰩:

99. 貞帝不降大𦰩。九月。(北京图书館藏,罗振玉旧藏)

或言帝降我𦰩:

100 戊申卜,爭,貞帝其降我𦰩。一月。

101. 戊申卜,爭,貞帝不我降𦰩。(乙 7629, 7677, 7793, 7872, 7919 合)(附圖二)

102. 丁卯卜,帝其降我□。(甲 766)

103. ……降我𦰩。十二月。(佚 764)

或言帝𦰩我:

104. ……曰帝𦰩我。(鉄 159, 3 續存上 480)

105. 辛卯卜,內,貞□𦰩我。(甲 3084)

106. 戊寅□,亘,貞帝其𦰩我。(庫 1811)

107. 辛卯卜,㱿,貞帝其𦰩我。三月。(續存下 156)

108. 帝不我𦰩。(契 785)

109. 貞帝不我𦰩。(乙 953, 1274, 1949 合)

110. 己酉卜,亘,貞帝不我□。

111. □□不其𦰩我。(乙 7124)

112. □丑卜,不雨,帝隹𦰩我。(龟 1, 25, 13)

113. 庚戌□,爭,貞雨,帝不我𦰩。(鉄 35, 3)

114. 庚戌□,爭,貞雨,帝不我□。(书道 1, 5, C)

115. 丁丑卜,爭,貞不雨,帝隹其□□。

116. 丁丑卜,爭,貞不雨,帝不□□。(乙 2438)

117. ……我𦰩。(庫 609)

或言降𦰩:

118. 不隹降莫。（續存上 169）

119. 甲辰卜，𡧊，貞西土其㞢降莫。二月。（續存下 155）

120. 丁未卜，……龍方降莫。（录 628）

或言不莫其莫：

121. 辛卯卜，㱿，貞不莫。四

122. 辛卯卜，㱿，貞其莫。三月。四（乙 6698）

123. 丙戌卜，㱿，貞不莫。三（續 6，27，2）

124. 东土其莫。（日彙 19）

或言我莫我不莫我其莫：

125. 貞我莫。（佚 741）

126. □寅卜，我不莫。（徵杂 123）

127. 丁巳□，宾，貞我其莫。（京 517）

128. 貞我不莫

129. 其莫。（北京图书館藏，孟定生旧藏）

或言商其莫商不莫：

130. 丙戌卜，宾；貞商其□。

131. 貞商□莫。（乙 3331）

降莫者犹言帝降莫。不莫其莫，犹言帝不莫帝其莫。我不莫我其莫，犹言帝不莫我帝其莫我。商其莫商不莫，言帝要不要降莫于我商都。莫字旧释艰堇。今从唐兰先生释莫，讀如嘆，其义为旱。㊀天久不雨，影响农收，則殷人以为是帝降下了旱災。

殷人既深知雨水的充足与否，关系着年成的是否丰收。而雨水者，实为帝所命令。天久不雨，演成旱災，亦实帝所降之。所以殷人以为年成的丰歉，也是帝所掌握。

前引 96 辞說：

帝受我年。

帝受我年，言上帝授給我們年收。武丁时卜辞又或言帝乇我年：

132. 貞隹帝乇我年。二月。

133. 貞不隹帝乇我年。

134. 王占曰，不隹帝乇，隹古。（乙 7456，7457 正背）

135. 甲寅……帝乇□□。（乙 794）

㊀ 唐兰：“殷虛文字記”，“释莫𡖅”，1935 年。

帝乇我年，言帝作祟乇，使我們年成不好，得不到丰收。他辞又或言易禾：

136. 己酉卜，亘，貞易禾。

137. 不易禾。

138. 王占曰，吉，易。（乙 4867，4868 正背）

易讀作錫，易禾犹言錫禾，錫禾者，以“易日”的例子推測，当为帝錫禾的省称。

由此可見，殷人以为凡是风云雷雨，或久旱成災，这一切大自然的气象变化，以及禾苗的生长，农产的收成，皆是帝之所为，这一切都是由帝来作主宰的。

四、帝与城邑建築

殷人以为帝在天上，能够下降人間，入于邑落和宮室。如武丁时卜辞或言帝降邑：

139. 貞帝降邑……（乙 653）

帝降邑者，言帝降于邑。或言帝入邑：

140. 癸巳卜，宾，帝女（毋）其既入邑𢾅。（乙 5241）

帝入邑者，言帝入于邑。𢾅字見广韻，說，“士咸切，音𩛩，鳥𢾅物也。”当为一災害字。楊树达先生說，“疑当讀为罪。㊀”“帝女其既入邑𢾅”，言帝毋其既入于邑以为災害之意。武乙文丁时卜辞說，帝降入于𣟭大实：

141. 癸亥卜，翌日辛帝降其入于𣟭大实，在𡨦。（宁 1，516，517 合）

𣟭大实，疑为宮室之名。“帝降其入于𣟭大实，”意思說帝下降人間，入于𣟭大实的宮室里。

帝能降入于邑，可以作为災祸。除前引 140 辞說：

帝女其既入邑𢾅。

外，又如武丁时卜辞說帝𢦔兹邑：

142. 帝𢦔兹邑。（續6，7，2）

143. 戊戌卜，㱿，貞帝𢦔兹邑。

144. 貞□□𢦔兹□。（乙 6958，3170 合）

145. 辛卯卜，㱿，□帝㚿兹邑。（柏 28）

146. 戊寅卜，宾，貞帝……

㊀ 楊树达：“卜辞求义”43 頁，1954 年。

147. 貞帝弗𢦔兹□。（前 7，15，2）

148. 帝弗㚿□□。（契 732）

149. □㚿兹邑。（虛 1562）

150. 甶帝□㚿□□。（后下 30，2）

𢦔㚿同字，在甲骨上因对称关系，偏旁在左在右每无别。字从矢从子，字书所无，疑亦一災害字。㊀兹即兹，帝𢦔兹邑，意思說帝災害兹邑。

兹邑者，甲骨文里凡是只称“兹邑”，而沒有举出地名的，疑皆指殷的首都即商邑而言。何以見得呢？武丁时卜辞或言洹作兹邑祸：

151. □□□，□，貞洹弗乍兹邑□。

152. □□□，㱿，貞洹其乍兹邑𡆥。（續 4，28，4）

153. 癸亥卜，㱿，貞洹弗乍□□□。

154. □□卜，㱿貞洹其乍兹邑□。

155. 王占曰，其乍，隹㞢□。（南坊 5，39）

156. ……洹弗乍□邑𡆥。四月。（金 387）

157. 弗乍兹邑𡆥。

158. 其乍兹邑𡆥。四月。（契 192 佚 67 合）

乍即作，𡆥即祸。洹即洹水。“洹乍兹邑𡆥，”即“洹作兹邑祸。”又說水𡴘兹邑：

159. 戊午卜，㱿，□水其𡴘兹邑。十月。（乙 3162）

160. 戊□□，㱿，貞□□𡴘兹邑。（乙 1047，1050，4656 合）

𡴘字亦見“殷虛书契菁华”第三片，說，“甲午，王往逐兕，小臣叶車馬硪𡴘王車，子央亦𡴘。”郭沫若先生說，“𡴘字当是坏意之动詞，蓋傾复字也。”㊁卜辞說，“洹作兹邑祸，”又說“水𡴘兹邑，”殷之旧墟，在今河南安阳小屯村北，正当洹水南岸，常受水災，則“兹邑”必指殷之首都商邑，当无問題。他辞又說兹商：

161. 壬寅卜，㱿，貞不雨，隹兹商㞢乍𡆥。

162. 貞不雨，不隹兹商㞢乍𡆥。（乙 5265，6190 合）

兹商犹言兹邑商。这更可作为兹邑是兹邑商的明証。所以“帝𢦔兹邑”，意思就是說帝要为災害于兹商邑。

武丁时卜辞又說帝夂兹邑：

㊀ 明义士：“柏根士旧藏甲骨文字考释”44 頁，1935 年。

㊁ 郭沫若：“卜辞通纂考释”，153 頁，1933 年。

163. 丙辰卜，㱿，貞帝隹其夂兹邑。二

164. 貞帝弗夂兹邑，二

165. 貞帝隹其夂兹邑。二

166. 貞帝弗夂兹邑。二（乙 7171）

167. 丙辰卜，㱿，貞帝隹其夂兹邑。四

168. 貞帝弗夂兹邑。四

169. 貞帝隹其夂兹邑。四

170. 貞帝弗夂兹邑。四（乙 4534）㊀

171. ……帝□兹邑。（TO.1010a）

172. ……帝弗□□邑。（乙 3092）

夂讀作終，“广雅”“释詁”，“終，穷也”，有穷困之义。“帝夂兹邑，”意思說帝使兹邑商困穷。

武丁时卜辞又說帝唯兹邑龙：

173. 壬寅卜，宾，貞若兹不雨，帝隹兹邑𢀛，不若。二月。

174. 王占曰，帝隹兹邑𢀛，不若。（通别 2，3 珠 620 正背）

郭沫若先生說，“𢀛若𢀛殆龙字之异，假为宠。”㊁今案由后文“不若”看来，似亦当为一災害字。疑当讀作礱。“史記”“仲尼弟子列传”“公孙龙”，索隐“龙”作“礱”。“說文”“礱、礦也。”“广雅”“释詁”，“礲磨也”；又“释器”，“礱礪也。”“荀子”“性恶”，“純金必将待礱厉然后利。”礱有礱厉之义。“帝隹兹邑礱”，犹言“帝隹兹邑厉”。厉讀作易乾九三“夕惕若厉无咎”之厉。若罗振玉讀作諾，訓为順。㊂“尔雅”“释言”，“若，順也”。“左传”宣公三年，“不逢不若”，杜預注，“若，順也”。“詩”“烝民”及“閟宮”毛传，“礼記”“曾子問”及“礼器”郑注幷云，“若，順也”。“书”“尧典”，“欽若”，又“疇咨若时。”“史記”“五帝本紀”若都作順。是若之意为諾为順，有順从允諾之义。“帝隹兹邑龙不若”，意思說帝不允諾順从，要危害于兹邑商。

武丁时卜辞又說帝隹不兹邑：

175. ……曰帝隹不兹邑。（鉄 2，1 戬 32，5）

不讀为否。“广雅”“释詁”，“否，隔也。”“易”否释文，“閉也，塞也”。“集解”引崔憬說，“否，不通也。”“詩”“何人斯”，“否，难知也”，郑箋，“否，不通也。”“匡謬正俗”，“否者閉

㊀ 以上两版同文，一为第二卜，一为第四卜，尚有一、三两卜未发現。看拙作“卜辞同文例”，“历史語言研究所集刊”第九本，1947 年。

㊁ 郭沫若：“卜辞通纂考释”别二第4頁，1933 年。

㊂ 罗振玉：“殷虛书契考释”增訂本，卷中第 56 頁。

固不通之称。”“帝隹不兹邑”,意思是帝唯使兹邑商閉固不通。

武丁时卜辞又說帝降兹邑祸:

176. ……帝异□降兹邑𡆥。(庫 134)

𡆥卽祸。“帝降兹邑𡆥”,意思說帝降祸于兹商邑。武丁时卜辞又說兹邑有降祸或兹邑亡降祸:

177. 戊戌卜,宾,貞兹邑亡降𡆥。(乙 6594)

178. 貞兹邑其㞢降𡆥。

179. 貞兹邑其㞢降𡆥。(乙 5429, 5507 合)

亡讀作无,㞢讀作有。𡆥卽祸。兹邑无降祸或兹邑有降祸,可能也是貞問帝是否降祸于兹邑商的卜辞。

以上說帝孜兹邑,又說帝冬兹邑,又說唯兹邑龙,又說帝唯不兹邑,又說帝降兹邑祸。孜、冬、龙、不、祸,都是一些災祸的字眼。因为兹邑商是殷人的首都,是統治阶級居住的地方,所以殷王特别关心它,才常常占卜帝是否会降下災祸来。

武丁时卜辞又說帝孜唐邑:

180. 貞帝孜唐邑。

181 貞帝弗妤唐邑。(乙 700)

唐地名,約在今山西南部的翼城。㊀乃夏之旧墟。“左传”昭公元年說,“昔高辛氏有二子,伯曰閼伯,季曰实沈,居于曠林,不相能也,日寻干戈,以相征討。后帝不臧,迁閼伯于商丘,主辰,商人是因,故辰为商星。迁实沈于大夏,主参,唐人是因。以服事夏商。其季世曰唐叔虞。当武王邑姜方震大叔,梦帝謂己,‘余命而子曰虞,将与之唐,属諸参,而蕃育其子孙。’及生,有文在其手曰虞,遂以命之。及成王灭唐,而封大叔焉,故参为晋星”。又定公四年說,“分唐叔以大路,密須之鼓,闕巩,沽洗,怀姓九宗,职官五正,命以唐誥,而封于夏虛。启以夏政,疆以戎索。”是晋之唐,实卽大夏,卽夏墟,乃夏之旧都。大約商灭夏以后,为了鎮压夏族的复起,曾把这里作为一个重要的都城。

武丁时卜辞說作邑于唐:

182. 己卯卜,乂,貞王乍邑帝若。我从之唐。(乙 570)

乍卽作,若讀作諾,訓为順。說已見前。此貞王作邑帝是否允諾。“我从之唐”,乃記驗之辞,言我从之而作邑于唐。又說拃大邑于唐土:

183. 貞拃大邑于唐土。(金 611)

㊀参看顧炎武“日知录”,卷三十一,“唐”。按唐地所在,学者亦有异說,但大体都說在山西南部,汾水的旁边。

拃郭沫若先生释封。㊀古代建筑邑落,并圈其周围的土地以从事生产。一个邑就建筑邑落而言則謂之作;就圈其周围的土地而言則謂之封。“唐土”卽“唐社”。卜辞說“拃大邑于唐土”,知唐不但有社,而且还把它封作成一个大邑。其必为殷人的一个重要都市,可想而知。

武丁时卜辞又常說西邑:

184. 丁巳□□告蘁于西邑。七月。(龟 2, 18, 2)

185. 貞賨于西邑。(佚 379 珠 707 合)

186. 貞㞢于西邑。(龟 1, 9, 14)

187. 貞于西邑。(乙 7283)

188. 西邑。(庫 487)

西邑疑卽唐邑。“礼記”“緇衣”引“尚书”逸文尹吉說;“惟尹躬先見于西邑夏。”殷代有几个重要城市,首都大邑商在中央;东有亳土,㊁为殷之旧都;西有唐土,为夏之旧都。除首都大邑商外,于唐土亦作大邑。因其地正在殷都的西方,所以又称西邑。

卜辞或貞帝孜兹邑,或貞帝孜唐邑。兹邑为殷之首都大邑商,唐邑为西方重鎮西邑唐。因其为东西两大重要城市,所以要特别貞卜,帝是否要給它們带了災害来。

殷人以为帝在天上,能够下降人間,入于城邑宮室,作为災祸困穷。因而殷人凡是辟建城邑,有所兴筑,必先貞卜是否能够得到帝的允諾。如武丁时卜辞說王作邑帝若,除前引 182 辞說,

貞王乍邑帝若。

外,又如:

189. 庚午卜,内,貞王乍邑帝若。八月。

190. 庚午卜,内,貞王勿乍邑𠀠兹,帝若。

191. 貞王乍邑帝若。八月。

192. 貞□勿乍邑帝若。(乙 1947, 6750 合)(附圖三)

193. ……邑帝弗若。(乙 594)

又說我作邑帝若:

194. 貞我乍邑帝□。(庫 186)

又說王拃邑帝若,除前引183辞說,

㊀ 郭沫若:“甲骨文字研究”,“释封”,1931 年。

㊁ 亳土卜辞屢見,如“佚”928,“粹”20,“粹”21,“粹”22,“甲”1640,“京”3950,“京”3951 等。

貞拃大邑于唐土。

外,又如:

195. 貞王拃邑帝若。(鉄 220,3 通 374)

196. 王拃邑帝若。(后下 16,17 通 373)

197. □□卜,乂,貞王拃邑帝□。(徵杂 75 續 6, 13, 12)

又說我拃邑帝若:

198. □戌卜,㱿,貞我拃邑帝□。(續存上 804)

199. 壬子卜,乂,貞我其拃邑帝弗ナ若。三月。

200. 癸丑卜,乂,貞勿拃邑帝若。(乙 6788, 7106, 7117, 7307 合)

乍卽作,拃卽封,若讀作諾,訓为順,說已見前。是殷人凡是作邑封邑,每先卜是否能得到帝的諾允。

五、帝与方国征伐

殷人以为邻族方国的来侵,是由于帝令作祸。如武丁时卜辞說:

201. 貞方𢦏正,隹帝令乍我𡆥。三月。(金 496)

202. 方𢦏正𩰲人,不隹帝令乍我𡆥。(曾毅公藏本)

203. □□□,𠱠,貞𢀛方出,帝……

204. 貞𢀛方出,帝不隹……(徵征 23 續 3, 3, 1)

方和𢀛方都是方国的名称,在殷的西北。𢦏“說文”“伤也”。正讀作征。𩰲人地名。出是出来进犯的意思。各辞都是訊为邻族方国的出犯𢦏征,作我祸害,乃是帝令所为。

殷人出师討伐方国,必先占卜是否能够得到帝的保祐。如武丁时卜辞說伐方帝受我又:

205. 伐方。

206. 受又。

207. 貞帝不我其受又。(金 610)

伐之义为征伐,“說文”“伐,击也,一曰敗也。”受讀作授。又讀作祐。此貞伐方,帝是否授給我保祐。又說王循方帝受我又:

208. □午卜,㱿,貞今載王循方帝受我□。(續 5, 14, 4)

209. ……今載王循方帝□我又。(粹 1128)

循也有征伐的意思。卜辞或循伐并見,或循伐連文,又或称伐循,是循之义与伐同。㊀此貞今年王循伐方,帝是否授給我保祐。

又說伐𢀛方帝受我又:

210. 伐𢀛方帝受我又。(龟 1, 11, 13 通 369)

211. 辛亥卜,㱿,貞伐𢀛方帝□□。一

212. 貞帝不其受□□。(粹 1073)

213. 辛亥卜,㱿,貞伐𢀛方帝受□□。四

214. 貞帝不其受□□。(摭續 145)㊁

215. 貞勿伐𢀛,帝不我其受又。(前 6, 58, 4 通 366)

此貞伐𢀛方帝是否授給我保祐,𢀛方亦省称𢀛。

又說王伐䒤方帝受我又:

216. □□卜,㱿,貞王伐䒤,帝受我又。一月。(續存上 627)

217. ……伐䒤方,帝受我□。(征杂 34 續 3, 12, 4)

䒤方亦省称䒤。此貞王伐䒤方,帝是否授給我保祐。

又說我伐馬方帝受我又:

218. 甲辰卜,乂,貞我伐馬方帝受我又。一月。(乙 5408)

此貞我伐馬方,帝是否授給我保祐。

又說王从沚𤞷伐巴方帝受我又:

219. 貞王由沚𤞷从伐巴方帝受我又。

220. 王勿隹沚𤞷从伐巴方,帝不我其受又。(乙 3787)

221. 貞王从𤞷伐巴帝受又。

222. 貞王勿从𤞷伐巴。(乙 3322,3324 合)

沚𤞷亦省称𤞷。沚为地名,在卜辞亦称沚白;𤞷为沚地的酋长名。㊂此貞王从沚𤞷伐巴方帝是否授給我保祐。

以上方,𢀛方、䒤方、馬方、巴方,都是殷西北的方国,武丁常去征伐它們,每去征伐,都要占卜一下帝是否授給保祐。

武丁时卜辞又說沚𤞷启王从帝受我又:

223. 丙辰卜,乂,貞沚𤞷啟,王从,帝受我又。(乙 7826)

㊀参看聞一多“释省循”,“聞一多全集”第二册,523 至 524 頁。

㊁ 以上两版同文,一为第一卜,一为第四卜,尙有二、三卜未发現。参看拙作“卜辞同文例”,“史語所集刊”第九本,1947 年。

㊂参看拙作“殷代𢀛方考”,“甲骨学商史論丛”初集,第二册,21 頁,1944 年。

224. 貞祉𠭘𢼄，王勿从，帝□□□□□。（乙 3262）

𢼄即启。“左传”襄公二十三年“启”，賈逵注，“左翼曰启。”杜預注从之。孔穎达正义說，“凡言左右，以左为先，名之曰启，或使之先行。”“周礼”“乡师”孔疏，“軍在前曰启。”“后汉书”“岑彭传”李賢注，“凡軍在前曰启。”启的意思或当为先行部队。此貞祉𠭘将为先行部队，王往从之，帝是否授給我們保祐。

武丁时卜辞又或言王从𠭘帝若：

225. 貞𠭘爯册王孽，帝若。

226. 貞王勿从𠭘，帝若。（乙 1710）

227. 貞王孽𠭘，帝若。

228. 王勿从□□□。（乙 1399）㊀

爯册者，爯即称，称是述說，册是册命。爯册，犹言受命。受命出征，叫作爯册。㊁ 𠭘，祉𠭘的省称。孽由或言王孽𠭘，或言王勿从𠭘看来，知其义当为从。此貞𠭘受命出征，王往从之，帝是否允諾。

由此可知殷人认为邻族方国来侵，乃由于帝令作祸；而每次征伐，必先貞卜是否得到帝的保祐。是殷人以为举凡征伐軍事的成败，都是帝作主宰。

六、帝能降人間以福祸

殷人以为帝在天上，能降福祸于人間。除前引 98 至 103 辞言：

帝降𦰩。

帝降大𦰩。

帝降我𦰩。

外，武丁时卜辞又說帝降若或帝降不若：

229. 我其巳宾，乍帝降若。

230. 我勿巳宾，乍帝降不若。（前 7，38，1 通 367）

231. □□卜，㱿，貞我其巳宾，乍帝降若。

232. □□□，㱿，貞我勿巳宾，乍帝降不若。（粹 1113）㊂

若之义为順，为諾，說已見前。帝降若，犹言帝降順；帝降不若，犹言帝降不順。

㊀ 以上两版，当为一版之折。

㊁ 参看于省吾：“释爯册”，“双剑誃殷契駢枝”續编，1941 年。

㊂ 以上两版同文，参看拙作“卜辞同文例”，“史語所集刊”第九本，1947 年。

武丁时卜辞又常說帝若帝弗若，除前引 189 至 200 辞說：

王乍邑帝若。

王勿乍邑帝若。

我乍邑帝若。

王拃色帝若。

我拃色帝若。

我拃色帝弗若。

及 225 至 228 辞說：

王从𠭘帝若。

王孽𠭘帝若。

外，又如：

233. 貞帝若。（庫 1286）

234. ……帝若。三月。（乙 1026）

235. 王占曰，吉，帝若。（乙 5858）

236. 帝弗若。（后下 14.4）

237. 丙子卜，乂，貞帝弗若。（鉄 61.4 通 370）

这里帝若帝弗若的若，当讀作諾，即順从允諾之义，說已見前。又或为帝降若帝降不若的簡称。把名詞用为动詞。

武丁时卜辞又或言帝降隹：

238. 貞帝不降隹。（續存下 68）

239. 帝不降隹。（庫 521）

隹讀作唯，說文，“唯，諾也。”“礼記”“曲礼”，“必慎唯諾。”唯諾亦有順从允諾之义。帝降隹，犹言帝降諾。

武丁时卜辞又或言帝降祸，除前引 176 辞言：

帝降玆邑祸。

外，又如：

240 帝其降𡆥。（京 1125）

241. □亥卜，由，卯丁帝其降𡆥。

242 貞卯帝弗其降𡆥。十月。（佚 36）

243. 帝……𡆥。（乙 5433）

𡆥即祸，說已見前。帝降𡆥即帝降祸。他辞又說有降祸或亡降祸，除前引 177 至 179 辞言：

玆邑㞢降𡆥。

玆邑亡降𡆥。

外，又如：

244. 降𡆥。（京 1869）

245. 貞其□降𡆥。

246. 其㞢降𡆥。（乙 4119）

247. 癸亥卜，王，貞㞢其降𡆥。（甲 3827）

降祸者，疑即帝降祸之省称。

武丁时卜辞又或言帝降𢼸：

248. 帝降𢼸。八月。

249. 貞我……降𢼸。

250. 王占曰，其降，隹勿大𢼸。（乙 2652，2653 正背）

251. 帝其降𢼸（乙 575）

252. 貞今帝隹降𢼸。

253. 貞帝不隹降𢼸。（續 5，2，1）

254. 壬申□，□，貞帝□□𢼸。（甲 1431）

𢼸广韻“鳥𢼸物也。”当为一灾害字，說已見前。此貞帝是否降𢼸，即是否降灾。250 辞言“其降，隹勿大𢼸”，犹言降灾虽然降灾，但灾并不大。他辞又說有降𢼸或亡降𢼸：

255. 貞其㞢降𢼸。

256. 貞亡□𢼸。（龟 2，22，3）

257. 今𧇽其㞢降𢼸。（龟 2，26，13）

降𢼸者，犹言帝降𢼸，也是貞卜帝是否降灾的卜辞。

其不举帝者，如武丁时卜辞或言降疒：

258. 貞亡降疒。（龟 2，21，8）

259. 貞亡降疒。（龟 2，21，12）

武乙文丁时卜辞或言降㞷：

260. 癸丑，貞今𧇽其降㞷。（宁 1，593）

261. 乙卯卜，不降㞷。（虚 718）

262. 降㞷。（宁 1.594）

或言降役：

263. 辛未，貞不降役。（京 3905）

疒者疾病。㞷和役义未詳。降者，疑即指帝降而言。殷人以为疾病的来源也是帝所降下㊀。

是殷人以为帝虽在天上，但能降福祸于人間。除令雨降𦰩之外，还能够降若降不若，降唯不降唯，降祸弗降祸，降灾不降灾。它掌握着人間的吉祥灾难和祸福。

七、帝能保祐作害于殷王

殷人以为帝在天上，能够下降人間，直接保祐或作害于殷王。如武丁时卜辞說帝缶王：

264. 帝弗缶于王。（鉄 191，4）

缶即保。缶讀为寶。寶古文作珤𡨧，又作珤，寶珤𡨧𤬪都是从缶得声。寶者古通保。“公羊传”隐公元年解詁疏，“寶者，保也。”“易”“系辞”，“圣人之大寶曰位”，释文，“寶孟喜本作保。”是寶保通用。“尚书”“金縢”，“无墜天之降寶命”，“史記”“魯周公世家”寶作葆。“史記”“乐书”，“天子之葆龟”，“索隱”說，“葆与寶同”。又“留侯世家”，“取而葆祠之”，“集解”引徐广曰，“‘史記’珍寶字皆作葆。”寶通葆，而葆与保通。缶讀为寶，寶又通保。是缶即保义。“韓非子”“难势”，“賢智未足以服众，而势位足以缶賢者也。”缶賢即保賢。所以卜辞說“帝弗缶于王”，即“帝弗保于王”。保之义为保祐。王指殷王武丁。帝弗保于王，言帝不保祐武丁。金文“大盂鼎”說，“天临翼子，法保先王。”“宗周鉀”說，“隹皇上帝百神，保余小子。”“书”“多士”說，“惟时上帝不保，降若玆大丧。”“墨子”“非命”引“泰誓”說，“紂夷虏不肯事上帝鬼神，天亦纵之，弃而弗葆。”和卜辞意同，都是說帝保祐王不保祐王的意思。

武丁时卜辞又或言帝左王：

265. 壬寅卜，㱿，貞帝弗𠂇王。（庫 720）

𠂇即左，讀为佐，义为佐助㊁。又甲骨文𠂇𠂈字，因对称关系，常左右不分。如武丁时卜辞說，“己未□，□，貞旨千若于帝𠂈。貞旨□不若于帝𠂇。”㊂又字或作𠂈，或作𠂇，皆相同。若此，則𠂇字释又，讀作祐，帝又王，即帝保祐王，帝弗又王，即帝不保祐王。其說亦通。

武丁时卜辞除前引 189 至 200 辞及 225 至 237 辞說：

帝降若。

㊀ 参看拙作“殷人疾病考”，刊“学思”1943 年 3 卷 3，4 期，又“甲骨学商史論丛”初集，第三册，1944 年。

㊁ 陈梦家：“殷虚卜辞综述”，569 頁 1956 年。

㊂ “乙”3085，3260，5569 合。

帝降不若。

帝若。

帝弗若。

外,又說帝若王:

266 辛丑卜,𣪊,貞帝若王。

267. 貞帝弗若王。(乙 5786,5896 合)

若之义为順为諾,說已見前。此处把名詞用为动詞,有順从允諾之义。武丁时卜辭又或言若王:

268. 貞若王。

269. 弗若王。(乙 7771)

疑亦指帝若王而言。

武丁时卜辭又或言帝𦣞王:

270. 貞帝弗其𦣞王。(后下 24,12 通 372)

271. 貞□𦣞王。(庫 561)

272. 王循方帝𦣞王。

273. 貞帝弗其□□。(北京图书館藏,罗振玉旧藏)

274. □循方帝𦣞。(南明 186)

𦣞字郭沫若先生說,"象两人奉尊之形,疑是盥之异文㊀。案盥有輔佐之义。帝𦣞王,即帝盥王,犹言帝輔王。

武丁时卜辭又或言帝咎王:

275. 貞不隹帝咎王。

276. 隹□咎□。(乙 4525)

咎即咎。㊁"說文","咎,災也"。帝咎王犹言帝災王。

武丁时卜辭除前引 258,259 辭說:

降疒。

其意或为帝降疾外,又說帝戎王疾:

277. 貞隹帝戎王疾。

278. □□隹帝戎王疾。(乙 7913,7304 合)

㊀ 郭沫若:"卜辭通纂考释",77頁,1933年。

㊁ 陈梦家:"殷虛卜辭綜述",569頁,1956年。

戎者,"白虎通""亂乐","戎者強恶也"。"亂記""王制"疏引"风俗通"說,"戎者兇也。"是戎有兇恶之义,帝戎王疾,言帝使王疾更加兇恶。

武丁时卜辭除前引 176 辭及 240 至 243 辭說:

帝降兹邑𡆥。

帝降𡆥。

外,又說帝作王禍:

279. 帝其乍王𡆥。(乙 4861)

280. 貞帝弗乍王□。(乙 1707)

281. □□□,宾,□帝□乍王𡆥。(乙 3119)

帝乍王𡆥者,言帝作禍于殷王。

武丁时卜辭又常說帝授我祐,除前引 207 至 221,223,224 辭外,又如:

282. 帝受我又。(續存上 219):

283. 貞帝不我其受又。(續存上 479)

284. 貞帝不我□受又。(庫 1686)

受讀作授,又讀作祐,說見前。帝受我又,言帝授給我保祐。我者亦殷王武丁所自称。

武丁时卜辭又或言帝作我孽:

285. 貞帝其乍我孽。(乙 5432)

帝乍我孽,言帝其作孽于我殷王。

廩辛康丁时卜辭又或言帝呼□乇我:

286. 辛亥卜,帝乎□乇我。(鄴三 46,5)

287. 辛亥卜,帝乎□乇我。(續存上 1831)㊀

□疑或一神名。帝乎□乇我,言帝令□神作乇于我殷王。"帝乎□乇我"者,我前释"帝工乇我"㊁,今当更正。

由此乃知殷人以为帝在天上,能够下降人間,直接作福禍于殷王。他能够保王,祐王,諾王,輔王,災王,乇王,能够作王禍,作王孽,授王祐,戎王疾。他掌握着殷王的福禍和命运。

㊀ 以上两版同文,参看拙作"卜辭同文例","史語所集刊"第九本,1947年。

㊁ 见拙作:"甲骨續存"序,9頁,1955年。

八、帝可以发号施令

殷人心目中的帝,甚至可以下降人間,发号施令,指揮人間的一切。卜辭中常說帝降,除前举 98 至 103,139,141,176,229至232,238 至 243,248 至 254 辭說:

帝降邑。

帝降入于檓大宾。

帝降暵。

帝降若。

帝降唯。

帝降祸。

帝降𢼸。

外,武丁时卜辭又說帝降:

288. □□卜,貞帝降。(前 4,17,6)

又或单說降,除前引 118 至 120,177 至 179,244 至 247,255 至 263 辭說:

降暵。

降祸。

降𢼸。

降疾。

降尮。

降役。

外,武丁时卜辭又說:

289. 㞢降。(徵文 26)

290. 丙寅㞢降。(南坊 5,26)

291. 貞勿降。九月。(續 3,39,6)

292. 壬辰卜,宾,貞亡降。(录 594)

293. 貞其降。(續存上 489)

294. 貞不其降。(前 3,27,1)

295. 戊辰卜,王,不其降。(后上 30,2)

卜辭中說降的固不一定全是帝降,但終以言帝降者为最多,故疑凡单言降而不举降的主詞的,或即专指帝降而言。姑列于此,以待考訂。

卜辭中言帝令的,除前举 1 至 2,6 至 14,17 至 84,201 至 204 辭說:

帝令风。

帝令雷。

帝令雨。

帝令作祸。

外,武丁时卜辭又或言帝于令:

296. 貞帝于令。(前 3,24,6)

297. 貞帝于令。

289. 貞帝于令。(金 515)

或言帝令降:

299. 貞于帝令降。(續存上 482)

300. 庚□貞□降□允隹帝令。(續存下 802)

或言帝令唯𥛚:

301. 帝令隹𥛚。

302. 帝令。(乙 5323)

𥛚祭名。或言唯帝令伇:

303. 庚戌卜,貞㞢𨸏𬹼隹帝令伇。(前 5,25,1)

伇疑与旡为一字。武丁时卜辭說,"貞亡乍旡。"㊀旡,"說文""飲食气屰不得息曰旡。"唐兰先生以为即僾字。㊁"說文"以僾从愛声,愛从㤅声,㤅又从旡声。"詩""桑柔"說,"如彼遡风,亦孔之僾"。毛传,"僾唈也",郑箋,"使人唈然,如嚮疾风不能息。"其义为逆不能息,有困屯之意。卜辭說"隹帝令伇",意思說帝令困屯,逆不能息。或言帝令𦣻西:

304. 隹帝令𦣻西。(鉄 87.4 京 1126)

𦣻者,于省吾先生释为退之古文,即敗字。㊂"說文""退,敗也,"又"敗,毀也。""隹帝令𦣻西",犹言帝令不利于西方。

武丁时卜辭又說帝乎戋:

305. 帝乎戋。

306. 帝乎戋。(續存上 485)

乎即呼,有呼喚之意。戋之意为伐。帝乎戋,言帝呼戋伐。廩辛康丁时卜辭也說:

㊀ "前"4,33,5。

㊁ 参看唐兰:"名始"上編,12页,1933年。

㊂ 参看于省吾:"释𦣻","双剑誃殷契駢枝"續編,1941年。

帝乎乇我。

巳見前引286,287辞。帝乎乇我,言帝乎乇我般王。

以上說帝降,帝令,帝降令,又說帝令枫,帝令伲,帝令昬西,帝呼戋伐。是般人以为帝在天上,不但可以下降人間,而且可以传呼命令,干涉人間的一切。

此外武丁时卜辞又或言帝官:

307. 貞帝官。

308. 帝不官。(乙4832)

或言帝钌:

309. 癸卯□,𠬝,貞帝弗钌郞。(前6,7,18)

意均未詳。

九、帝宗和帝臣

如上所述,从甲骨文看来。殷代至上神帝的权能是极大的。所以卜辞中于帝又称帝宗。如帝乙帝辛时卜辞說:

310. 帝宗正,王受又 。(續存上2295)

正,祭名。又ミ讀作有祐。此貞正祭帝宗,王能否得到保祐。帝宗者犹經籍言天宗。"祀記""月令",孟冬之月,"天子乃祈来年于天宗"。天宗即帝宗,殷叫帝,周叫天。天宗帝宗都指天帝之神而言。

"祀記""月令"季冬之月又說,"乃毕山川之祀及帝之大臣,天之神祇",郑注,"孟月祭其宗,至此可以祭其佐也。"孟月祭天帝,季月則祭天帝之佐臣。甲骨文里常說帝史,帝臣,帝五臣,帝五工臣,当亦即帝之臣,天之佐一类。

武丁及帝乙帝辛时卜辞說:

帝史。

巳見前引3,4辞。

其言帝臣者,如武丁时卜辞說:

311. 隹帝臣令。(余7,2　后上30,12)

廩辛康丁时卜辞說:

312. 于帝臣又雨。(甲779)

其言帝五臣者,如廩辛康丁时卜辞說:

313 辛亥卜,…五臣…

314. 王又岁于帝五臣,正,隹亡雨。

315. ……𠂤又于帝五臣,又大雨。(粹13)

316. 庚子卜,咸□于帝五□。(南明508)

或以为帝五臣正应該連讀,以臣正为官名,今案正乃祭名,和五臣不能連讀。这些都是祭帝五臣以求雨的卜辞。

其言帝五工臣者,如廩辛康丁时卜辞說:

317 庚午,貞龘大隻于帝五工臣宁,在且乙宗卜。(粹12)

318. 癸酉,貞帝五工臣其三牢。(后上26,15)

工者,"广雅","释詁","官也"。"詩"毛传,"仪祀"郑注,"国語"韦注,"逸周书"孔注及"小尔雅""广言"說并同。"书""尧典","允釐百工","史記""五帝本紀"工字正作官。工臣者,犹詩"臣工"言"嗟嗟臣工"的臣工。"书""酒誥","越献臣百宗工",又"惟殷之迪,諸臣惟工","国語""郑語","择臣取諫工",都以臣工連称。工即是官,官即是臣。帝五工臣犹言帝五臣。帝五臣帝五工臣的意思,即是說上帝下面的五个臣或五个官或五个佐。

所謂帝五臣或帝五工臣,是帝下面的那五个臣佐呢?前引3辞說,"帝史风"。5辞說"帝云"。"太平御覽"九引"龙魚河图"說,"风者,天之使也"。"淮南子""天文訓"說,"日月者,天之使也。"則帝五臣或帝五工臣者,或即指日月星辰和风云雷雨一类的神灵而言,惟不悉究竟是那五神而已。

又殷代已有五方的观念,如帝乙帝辛时卜辞說:

319. 己巳,王卜,貞□岁商受年。王𠂤曰吉。

320. 东土受年。

321. 南土受年。

322. 西土受年。

323. 北土受年。(粹90)

东土南土西土北土,犹言东方南方西方北方,他辞言"东受禾,北方受禾,西方受禾,南方受禾",㊀可証。这是貞商和东南西北四方受年的卜辞。商为殷的首都,卜辞又称中商,如早期卜辞㊁說:

324. 戊寅卜,王,貞受中商年。十月。(前8,10,3)

325. □巳卜,王,貞于中商乎御方。(佚348)

326. ……于中商。(京1558)

㊀ "佚"956"續"2,29,7。

㊁ 早期卜辭中商之中都作𠁧。羅振玉曾根据吳大澂的說法,謂"卜辭凡中正字皆作𠁩,伯仲字皆作𠁧"。唐蘭先生已辨其非是,見所著"殷虛文字記","釋中沖",1935年。

327. 庚辰卜,𢍜中商。(乙9078)

中商即是商。他辞于商或称大邑,或称天邑,天亦即大,大邑商,犹言首都商。此称中商,犹言中央商。以首都中央商与东南西北四方并举,亦犹"詩""商頌""殷武"說,"商邑翼翼,四方之极"。又"詩""大雅""民劳"說,"惠此中国,以綏四方"。又說,"惠此京师,以綏四国"。中国即京师,四国即四方。"吕氏春秋""愼势"說,"古之王者,择天下之中而立国"。立国的首都在中央,所以首都也叫中国。商为首都,所以也叫中商。卜辞以中商与东南西北并举,是殷人已有中东南西北五方的观念。㊀

則所謂帝五臣和帝五工臣者,也或即指五方之神而言,亦未可知。

甲骨文里有記四方的神名的,如武丁时記事刻辞說:

328. 东方曰析,凤曰劦。

329. 南方曰𡿧,凤曰𠬝。

330. 西方曰𣎆,凤曰彝。

331. □□□夗,凤曰㱿。(京520)

又武丁时卜辞說:

332. 辛亥卜,内,貞帝于北方□夗,□曰㱿,𠦪□。

333. 辛亥卜,内,貞帝于南方曰𠬝,凤𠄌,𠦪年。一月。

334. 貞帝于东方曰析,凤曰劦,𠦪年。

335. 貞帝于西方曰彝,凤曰𡆥,𠦪年。(乙4548,4794,4876,5161,6533,京428合)

336. ……四羊,吉四。卯于东方析,三牛三羊吉三。(金472)

又廩辛康丁时卜辞說:

337. 乙酉,貞又岁于伊西彝。(粹195)

338. 其𠬪叀日彝𩏑用。(京4316)

殷人以为东南西北四方,各有专神司之,东方神叫析 南方神叫𠬝,西方神叫彝,北方神叫夗。已詳拙作"释殷代求年于四方和四方风的祭祀"一文。㊁兹不贅述。

那么殷代中央商都的神,又是什么呢?我們以为卜辞中常見的土,便是殷代中央商都的专神。

土者王国維氏先以为"假为社字",㊂后来又改而說"土疑即相土"。㊃今案以甲骨文

㊀ 参看拙作"論五方观念及中国称謂之起源","甲骨学商史論从"初集,第二册,1944年。

㊁ 参看拙作:"释殷代求年于四方和四方风的祭祀","复旦学报",1956年1期。

㊂ 王国維:"殷礼征文","外祭条",收入所著"王靜安先生遺书"。

㊃ 王国維:殷卜辞中所見先公先王考","观堂集林"卷九,又"古史新証"。

唐土,㊀亳土㊁,条土㊂,𠧢土㊃之为唐社亳社条社𠧢社例之,知土者仍以释社为宜。㊄

"詩""大雅""緜""乃立冢土",毛传,"冢土,大社也"。"书""泰誓","宜于冢土"。伪孔传,"祭社曰宜";"祀記""王制","天子将出征,宜乎社"。蔡传,"冢土,大社也"。古者建国,必先立社。"周礼""小司徒","凡立邦国,立其社稷"。所以"逸周书""作雒解"說,"乃建大社于国中"。"詩""商頌""玄鳥","天命玄鳥,降而生商,宅殷土芒芒","史記""三代世表"引作殷社。又"长发"說,"相土烈烈,海外有截"。相土疑亦当讀作相社。相者,"史記""殷本紀""正义"引"括地志"云,"相州安阳,本盘庚所都,安阳城即相州外城也"。相土者犹言殷土,即商社之意。㊅卜辞里的土,疑即指殷代中央商都的社神而言。

所以知殷代社与四方神为五方之神者,卜辞中有好多禘祭四方的,常統称为"帝方"或"方帝"。㊆卜辞中又有以社与方并祭者,如武丁时卜辞說:

339. 𤆍于土,宰,方帝。(乙2844)

340 𤆍于土,方帝。(續存上595)

341. □午卜,方帝,三豕,㞢犬,卯于土,宰,𠦪雨。(佚40)

此以社与方并祭,亦犹"詩""大雅""云汉"說,"方社不莫","小雅""甫田"說,"以社以方"。毛传,"社,后土地;方,迎四方气于郊也。"方即是四方,社即是中央,合起来就称为五祀。卜辞以方与社并祭,当即是五方之神。

卜辞中所謂帝五臣和帝五工臣,也許即是指這五方之神而言。殷人称地有五方,以为五方各有神明,都是帝的臣使,掌握着人事的命运。

还有一种解释是:殷人占卜风云雷雨,特别注意它們是来自那一方。日月也是出于东而落于西。方向很重要。殷人既以日月星辰风云雷雨,都是一种神灵,在帝左右受其驅使。因而也就把其所从来的五方,認爲也都有一种神灵而加以崇拜。日月星辰风云雷雨等叫帝使,其所从來的五方神便叫帝五臣和帝五工臣。

(原載《歷史研究》1959年第9期)

㊀ "金"611,見"前"183辞。

㊁ "佚"928,"粹"20"粹"21,"粹"22,"甲"1640,"京"3950,"京1951。

㊂ "佚"21,"前"7,36,1,"京"1233。

㊃ "前"4,17,3。

㊄ 参看唐兰:"古史新証"序,1934年。

㊅ 参看島邦男:"祭祀卜辞之研究",282頁,1953年。

㊆ 参看拙作"释殷代求年于四方和四方风的祭祀","复旦学报",1956年1期。

殷卜辭中的上帝和王帝(下)

胡厚宣

十、先王宾帝和称帝

如前所述,所謂宗教信仰和天神崇拜,都是一种意識形态,它是社会历史实际生活的幻想式的反映。結合着社会上专制人王的出現,全能上帝的崇拜才因而产生。天上皇帝的出現,是与地上皇帝的产生相适应的。沒有統一的地上皇帝,就永不会有天上的統一的至上神。天上至上神的統一,只不过是統一的东方暴君的副本而已。

因而这个全能的上帝,天上的至上神,始終是为人王服务的,它成了地上皇帝統治人民的有利工具。只有人王才能配天,才能和上帝接近。因而上帝叫帝,人王也可以叫帝。上帝主宰着自然和人間的一切,人王也就天生的掌握着人世的一切,而可以殘暴地为所欲为。

从甲骨文看来,殷人以为先王死后,可以配帝。如武丁时卜辞說:

342. 貞咸宾于帝。

343. 貞咸不宾于帝。

344. 貞大□宾于帝。

345. 貞大甲不宾于帝。

346. 貞下乙□于帝。

347. 貞下乙不宾于帝。(乙 2293,2455,7197,7198,7434,7511,7549,8328 合)

宾之义为配。“楚辞”“天問”,“启棘宾帝”㊀,“山海經”“大荒西經”,“启上三嬪于天”,“逸周书”“大子晉解”,“上宾于帝所”。宾于帝卽配于帝,配于帝犹言配于天。咸者,島邦男以为是大乙的別称,称咸者有大王之意。㊁“商王庙号考”释咸为成,以为卽成湯。㊂今案武丁时卜辞說:

㊀ “帝”字据朱駿声、王闓运說校改。

㊁ 看島邦男:“祭祀卜辞之研究”,61—63頁,1953年。

㊂ “商王庙号考”,12—13頁,“考古学报”第八册,1954年。又“殷虛卜辞綜述”,411—412頁,1956年。

348. 貞乜来羌用自□□咸大丁□甲大庚下乙。(粹 173)

349. 㮚于上甲咸大丁大甲下乙。(乙 5303)

350. □于上甲咸大丁大甲……(山东博物館藏)

351. 翌乙酉㞢伐于五示:上甲咸大丁大甲且乙。(乙 2139,6719,7016,7201,7509 合)

352. 㞢于咸。㞢于大丁。㞢于大甲。㞢于且乙。(前1,4,3)

列王世次,咸在上甲和大丁之間,則其必为大乙湯无疑。又武丁时卜辞常在乙日祭祀咸,如說:

353. 乙亥卜,㱿,貞㮚于咸,十牛。(前1,44,2)

354. 甲辰卜,王,翌乙巳尞于咸,一羊。(佚 849)

355. 辛亥卜,㱿,貞今来乙卯㞢于咸,十牛。(乙 4761)

356. 丁丑卜,今来乙酉㞢于咸,五宰。七月。(續 1,48,3)

张政烺先生有此說,这也是咸为大乙湯的一个証据。“书”“酒誥”說,“自成湯咸至于帝乙”,又“多士”說,“自成湯至于帝乙”,句法相同,而“酒誥”称成湯为成湯咸。“太平御覽”八三引古本“竹书紀年”說,“湯有七名而九征”,“金楼子”也說,“湯有七号”,疑咸者当为湯之一名。下乙卽祖乙,詳拙作“卜辞下乙說”。㊀

大乙湯是商开国之君,“礼記”“祭法”說,“殷人……祖契而宗湯”。甲骨文称大乙为高祖乙。㊁“书”“盘庚”称为神后,高后,亦称高祖。“詩”“商頌”“那”“烈祖”称为烈祖。又“玄鳥”“长发”和“史記”“殷本紀”称为武王。“楚辞”“天問”称为后帝。大甲者,“孟子”“万章”說,“太甲賢”。“史記”“殷本紀”說,“太甲称太宗”。祖乙者,在甲骨文称中宗祖乙。㊂“书”“无逸”說,“在昔殷王中宗,严恭寅畏,天命自度,治民祇惧,不敢荒宁,肆中宗之享国,七十有五年”。“史記”“殷本紀”說,“帝祖乙立,殷复兴”。“太平御覽”八三引古本“竹书紀年”說,“祖乙滕卽位,是为中宗”。今本“竹书紀年”也說,“祖乙之世,商道复兴,庙为中宗”。武丁时卜辞說:

357. □亥卜,貞□三示御,大乙大甲且乙,五宰。(佚 917)

太乙湯为高祖、烈祖、武王,太甲为太宗,祖乙为中宗,三王在殷代都是有为之君,所以甲骨文称他們为三示,而合併起来祭祀他們。“晏子春秋”內篇“諫”上說“湯、大甲、祖乙武丁,天下之盛君也”。因为湯、大甲、祖乙都是“天下之盛君”,所以武丁时特別要合祭他們,并且以为他們可以“宾于帝”,卽死后德可以配天。㊀

㊀ 胡厚宣:“卜辞下乙說”,刊“北京大学四十周年紀念論文集”,乙編上册,1940年。又“甲骨学商史論丛”,初集三册,1944年。

㊁ 后上 3,7 續 1,17,4 庫 1742 粹 163 粹 165 粹 166 七 P 19 摭續 29 宁 1,57 宁 1,160 宁 1,162 宁 1,163 南明 534南明 535 南明 536 京 3909 京 3973 續存上,1789。

㊂ 戬 3,4 續 1,14,6 甲 1264 甲 1436 南明 555 續存上 1802。

殷人于天帝称帝,于祖先亦称帝。甲骨文中貞卜殷王祭祀祖先,于其生父每亦称帝。如武丁时卜辞称其生父小乙叫父乙帝:

358. 貞父乙帝…(乙 956)

祖庚、祖甲时卜辞称其生父武丁叫帝丁:

359. 甲戌卜,王曰,貞勿告于帝丁,不𢦔。(粹 376)㊁

廩辛、康丁时卜辞称其生父祖甲叫帝甲:

360. 貞其自帝甲又征。(粹 259)

361. 貞其先帝甲其弘。(庫 1772)

362. □酉卜,貴,□帝甲日其宰。(戬 5,13　續 2,18,9)

363. 己卯卜,貴,貞帝甲䴴□其眔且丁…(后上 4,16)

武乙时卜辞称其生父康丁叫帝丁:

364. 乙卯卜,其又岁于帝丁,一牢。(南輔 62)

帝乙时卜辞称其生父文丁叫文武帝:㊂

365. □子卜,貞王其又从于文武帝升,其客夕又□于来丁丑□,王弗每,酒。

366. 乙丑卜,貞王其又从于文武帝升,其旨五八正,王受又。(征帝 143　續 2,7,1)

367. □□卜,貞翌日□□王其又从□文武帝升,正,王受又〻。(前 1,22,2)

368. 乙丑卜,□□其又从□□武帝□□三牢正,□□又〻。(前 4,17,4)

369. 庚……从于文□帝升,正,□□□□。(粹 362)

370. ……姛其□文武帝,乎奠姛于癸宗若,王弗每。(龟 2,25,3　珠 84)

371. □□卜,貞丁卯…文武帝…奠姛…(虛 308)

372. □□□□翌…从…帝…又〻。(前 4,27,3)

373. □□卜,貞…王其酋…帝升…王□□□。(后下 32,15)

甲骨文中虽然迄今还沒有認定究竟那些是清楚的帝辛祭祀其生父帝乙而称帝乙的卜辞,但帝乙帝辛的称帝,旧籍中极常見。除“史記”“殷本紀”于商代的三十一王每人都加上了一个帝字外,其称帝乙的,如“易”“泰”六五說,“帝乙归妹”,“书”“酒誥”說,“自成湯咸至于帝乙”,又“多士”說,“自成湯至于帝乙”,又“多方”說,“至于帝乙”,“左传”文公二年說,“宋祖帝乙”,又哀公九年說,“微子启,帝乙之元子也”,“太平御覽”八三引古本“竹书紀年”說,“帝乙居殷”。其称帝辛的,如“国語”“周語”上說,“商王帝辛大恶于民”,“逸周书”“克殷解”說,“帝辛从”,“太平御覽”八三引古本“竹书紀年”說,“帝辛受居殷”。都称帝乙、帝辛为帝。

天子死后称帝,亦見“大戴礼記”及“礼記”。“大戴礼記”“誥志”說,“天子…卒葬曰帝”。“礼記”“曲礼”說,“天子…崩后,措之庙立之主曰帝”。可見商王死后,其嗣王祭祀他也可以称帝。据甲骨卜辞看来,从武丁时卽是如此。

㊀ 看胡厚宣:“卜辞下乙說”,刊“北京大学四十周年紀念論文集”乙編上册,1940年。又“甲骨学商史論丛”初集三册。1944年。

㊁ 这片字骨,由戌王貞告不于等字以及“辛巳卜王”,“王曰貞”的句法看来,当是祖庚祖甲时卜辞。

㊂ 丁山:“邲其卣三器銘文考释”(刊“文物周刊”37,38期,1947年),据邲其卣銘文“文武帝乙”証明甲骨卜辞的文武帝当为帝乙。“殷虛卜辞綜述”从之,見,421—422頁。今案帝乙帝辛时卜辞称文丁为文武丁,亦单称文武,則文武帝必亦指文丁无疑。至于邲其卣銘文,据张政烺先生鑑定是假的,不可相信。

十一、上帝和王帝

既然天神称帝,人王也可以称帝,于是就在天帝的帝上加了一个“上”字,在人帝的帝上加了一个王字,以示区别。

武丁时卜辞說:

374. □□卜,㱿,□上帝降莫。(南师 1,31　續存上 168)

祖庚、祖甲时卜辞說:

375. …兄…上帝…出…(后上 28,14　通 368)

廩辛、康丁时卜辞說:

376. 叀五鼓上帝若王□又〻。(甲 1164)

郭沫若先生說,“卜辞中也有一例称上帝的,惜乎上下的文字殘缺,整个的辞句不明,但由字迹上看来,是帝乙时代的东西”。㊀今案郭先生所举,卽上列 375 一辞,由貞人兄看来,当是祖庚、祖甲时所卜。郭先生又說,“大抵殷代对于至上神的称号,到晚年来在帝上是加了一个上字的”。㊁今案由后来发現的甲骨文字看来,殷代对于至上神的称号,从武丁时以来,在帝上就加了一个上字。㊂

天帝的帝,为什么要加上一个上字呢?郭先生說,“上下本是相对的文字,有了上帝,一定有下帝,殷末的二王称帝乙,帝辛,卜辞有文武帝的称号,大約是帝乙时于其父文丁的追称,又有帝甲当是祖甲,可見帝的称号,在殷代末年由天帝兼摄到了人王上

㊀、㊁ 郭沫若:“先秦天道观之进展”,6頁,1936年。又收入所著“青銅时代”。

㊂ 看胡厚宣:“甲骨續存”序,11頁,1955年。

来"。㊀上下是相对的称呼，有了上帝，就一定有下帝，上帝指天神，下帝指人王。卜辞上帝的出現，又王也称帝，这說明帝的称号，已由天帝兼攝到了人王。郭先生这一見解，是非常正确的。不过时代，从早期卽武丁时的卜辞中，就出現了上帝的称号而已。

天上的帝称上帝，人間的帝則称王帝。甲骨文屢見王帝之称，如祖庚、祖甲时卜辞說：

377. □□王卜曰，兹下若兹䍙于王帝。（續存上 1594）

廩辛、康丁时卜辞說：

378. 貞隹王帝人不若。（續 4,34,7　南誠 75）

379. ……毎王帝今日…（宁 1,515）

王帝卽指人王的下帝，与天上的上帝相对而言。祖庚、祖甲时称王帝，指的是他巳死的生父武丁。廩辛、康丁时称王帝，指的是他巳死的生父祖甲。

武丁时卜辞又有說上子和下子的，如說上子受我又：

380. □上□受□又。

381. 貞上子不我其受又。（后上 8,6）

382. 貞上子受我又

383. 貞上子受我又。（后上 8,7）

384. □上子受我又。

385. 貞上子不我其受□。

386. 貞上子不我其受□。（后上,8,8）㊁

387. 貞上子受我又。（日彙 43）

"受我又"卽"授我祐"。又說氏下子：

388. 貞氏下子。（乙4754）

氏者祭名。上子者疑为上帝之别称，上子受我又，犹言上帝授我祐。下子者疑指下帝而言，氏下子者，当指武丁时祭其生父父乙帝而言。

武丁时卜辞中又有一常語，說下上若或下上弗若。或言伐舌方下上若或下上弗若：

389. 己卯卜，𣪊，貞舌方出，王自正，下上若，受我□。（柏 25）

390. 己酉卜，貞王正舌方，下上若，受我又。一月。

391. 貞勿正舌方，下上弗若，不我其受又。四。（鉄 244,2　粹 1084）

㊀ 郭沫若："先秦天道观之进展"，6 頁，1936 年。又收入所著"青銅时代"。
㊁ 以上三片，或为一骨之折。

392. □丑卜，𣪊，貞勿隹王正舌方，下上弗若，不我其受□。四

393. □勿隹王正□方，下上弗若，□我其□又。（龟 2,9,6）

394. 癸丑卜，𣪊，貞勿隹王正舌方，下上弗若，不我其受又。五

395. 癸丑卜，𣪊，貞勿隹王正舌方，下上弗若，不我其□□。五（續 3,3,2　佚 116）㊀

396. □申卜，𣪊，□王勿□舌方，□□弗若，不我□受又。一（續存上 574）

397. 庚申卜，𣪊，貞王勿正舌方，下上弗若，不□□□□。二（后上 16,8）

398. 庚申卜，𣪊，貞王勿正舌方，下上弗若，不我其受又。三（前 5,22,2）㊁

399. 貞勿隹王正舌方，下上弗若，不我其受又。（佚 18）

400. 貞勿隹王往伐舌方，下上弗若，不我其受又。一（后上 16,12）

401. 貞□□王往□舌方，下上□□，不□□□又。（續存上 575）

402. 辛未卜，𣪊，貞王勿逆伐舌方，下上弗若，不我其受又。八月。三（續 1,36,5）

403. 辛未卜，𣪊，貞王勿逆伐舌方，下上弗□，□□□□□。（后上 17,3）㊂

404. 癸酉卜，乂，貞王勿逆舌方，下上弗若，不我其受□。一（續存下 290）

405. 癸酉卜，乂，貞王勿逆伐舌方，下上弗若，不我□□□。三（續 3,5,1　續 3,6,6）㊃

406. ……舌方，下上若，受我又。

407. ……舌方，下上若，受我又。五月。（金 389）

或言伐下危下上若或下上弗若：

408. 己未卜，亘，貞今載王𢦔从望乘伐下危，下上若，受我□。

409. 貞今載王勿𢦔从望乘伐下危，下上弗若，不我其受又。（庫 1554,1592 合）

410. □申卜，𣪊，貞今載王从望乘伐下危，□□若，□我□。四（徵征 25　續 3,12,1）

411. 貞今載王勿𢦔从望乘伐下危下上弗若，□□□□□。一（庫 1614）

412. □□載王□从望□伐下危□□□若，不我□□□。（龟 1,24,15）

413. ……危，下上弗若，不我其受又。（龟 1,4,7）

414. ……危，下上若，受□□。（掇 2,276）

㊀ 以上二版同文，一为四卜，一为五卜。看胡厚宣："卜辞同文例"，"历史語言研究所集刊"第九本，1947年。
㊁ 以上三版同文，一为一卜，一为二卜，一为三卜。看同上。
㊂ 以上二版同文，一为三卜，另一未詳。看同上。
㊃ 以上二版同文，一为一卜，一为三卜。看同上。

或言伐土方下上若：

415. □□載王伐土□，下上若，□我□。（續存上 593）

或言𦎫𠂤下上若：

416. 其𦎫𠂤王从，下上若，受□□。（續存下 293）

或言下上若而殘去征伐方国之名：

417. 己巳卜，𣪊，貞勿□□好乎从沚𢦔伐□□，下上若，受我又。（前 4,38,1）

418. 貞王叀望……下上若，受我□。（續存下 331）

419. ……毎冊，王从，下上若，受我又。（前 4,37,6）

420. ……沚𢦔……下上若，□□□。（龟 1,30,6）

421. 貞□方出，勿自見，下上若，其…（鉄 50,2）

或言㞢奏循下上若或下上弗若：

422. 己卯卜，𣪊，貞㞢奏循下上若。

423. 己卯卜，□，貞㞢奏循下上弗若。（乙 4065）

或言□下上若：

424. 貞□下上若。（拾 10,9）

武丁时卜辞又或言左若于下上：

425. 貞王𡚬不若左于下上。

426. 貞王𡚬不左若于下上。（乙 2594）

427. ……于下上。（乙 4125）

428. ……下上。（乙 1051）

又或言下上戎王疒：

429. 不隹下上戎王疒。（乙 8069）

至廩辛、康丁时卜辞，或言下上亡左：

430. 癸亥卜，彭，貞其酒乡，下上亡左。（甲 2616）

至武乙、文丁时卜辞，或言上下乇：

431. 乙未貞隹上下乇邑。（甲 562）

至帝乙、帝辛时卜辞，則或言自下上余受又〻：

432. 丁丑王卜，貞今囚巫九备䀠𥁕侯弹□尢，䍙二𨑤余其从戔亡左，自下上□受又〻，不𢀛𢦔囚，□□□邑商，亡乇在□。（前 4,37,5）

或言自上下于𣪊示余受又〻：

433. 丁卯王卜，貞今囚巫九备，余其从多田于多白正盂方白炎，叀衣，翌日步亡左，自上下于𣪊示余受又〻，不茜𢦔□，告于兹大邑商，亡佗才畎。□□□弘吉。在十月，遘大丁翌。（甲 2416）

或言上下于𣪊示受余又：

434. □□□□貞今囚巫九备𢦔余酢朕䍙……戔人方，上下于𣪊示受余又，□□大邑商，亡佗才畎。（甲 3659）

或言上下𣪊示受余又〻：

435. 甲午王卜，貞𢦔余酢，朕䍙酢；余步从侯喜正人方，上下𣪊示受余又〻，不𢀛𢦔囚，告于大邑商，亡乇才畎。王𠧞曰吉。在九月，遘上甲㞢，隹十祀。（前 3,27,6 与 4,18,1 合）

他如：

436. …余…田𢀛正盂方…自上下于𣪊示…（前 2,38,2）

437. …自上下于𣪊余…（后上 10,16）

438. …䍙…妥余…上下于𣪊…邑商，亡□□□。（甲 2700）

439. …巫九…酒朕…从多田于…盂方白…𣪊示受…（后上 20,9）

440. 辛卯王…方于正…余其𢀛戔…余又，不茜𢦔…天邑商，亡佗□□。（甲3690）

大体上也应当是上下𣪊示受余又一类的卜辞。

以上下上上下之上，疑皆指天神上帝而言，犹言上子；下疑指人王下帝而言，犹言下子。

十二、王帝的权能

因为殷人以为先祖死后，能够配天，也可以称帝。所以先祖同天帝一样，也能够降下祸福，授祐作孽于殷王。

前引98至103,139,141,176,229至232,238至243,248至254及288辞言帝降，而先祖亦能降，如武丁时卜辞或言先祖降祸：

441. 𢀛亡其降囚。（京 1172）

或言先祖降𡆥：

442. 𢀛其降𡆥。（鉄 19,2）

或言先祖降𡆥：

443. 乙酉卜，乂，貞隹父乙降𡆥。

444. 貞不隹父乙降𡆥。（乙5408）

𡆥卽凶。前引17至84辞言帝令雨，而如武丁时卜辞先祖亦能令雨：

445. 翌甲戌河其令雨。

446. 翌甲戌河不令雨。（乙 3121）

前引 207 至221,223 至 224,282 至 284 辞言帝受又，而如武丁时卜辞先祖亦能受又：

447. 丁未卜，宾，貞咸受又。

448. 貞咸弗受□。（乙 2471,2539合）

449. 貞大甲受王又。（乙 7513）

前引 182,189 至 200,225 至 228,233 至 237 辞言帝若,266, 267 辞言帝若王，而先祖亦能若和若王，如武丁时卜辞或言先祖若：

450. 辛卯卜，㐅，貞我𤞞下乙弗若。（續1,46,3）

或言先祖若王：

451. 貞且乙若王不？

452. 貞且乙若王不？（乙 882,1946合）

453. □□□，㱿，貞示若王。（乙 8091）

前引 265 辞言帝左王，而先祖亦能左王，如武丁时卜辞說：

454. 貞咸允左王。

455. 貞咸弗左王。（乙 2139,6719,7016,7201,7509 合）

456. 貞㞢家且乙左王。

457. 貞㞢家且乙弗左王。

458. 王为我家且辛左王。

459. 王为我家且辛弗左王。（乙 1047,1050,3162,4656 合）

460. □未卜，㱿，貞且乙弗左王。（佚 12）

461. 貞王㞢𦣻且乙左□。

462. 貞王㞢𦣻且乙弗左王。（乙 2882）

463. 下乙弗左□。（庫 1059）

464. 丙申卜，宾，貞示左王。

465. 貞示弗□王。

466. 貞示弗左王。（乙4983）

467. 貞示弗左。

468. 示左。

469. 示左王。

470. 示弗左。（乙 3468）

前引 275,276 辞言帝夂王，而先祖亦能夂王，如武丁时卜辞或言先祖夂王：

471. 貞父乙夂王。（乙 7745）

或言先祖夂帚好：

472. 貞隹父乙夂帚好。

473. 貞不隹父乙夂帚好。

474. 王占曰，隹父乙夂。（乙 3401,3402正背）

前引 176 辞言帝降兹邑祸，240 至 243 辞言帝降祸，而先祖亦能唯祸，如武丁时卜辞說：

475. 貞王耶隹𡆥。

476. 王耶隹𡆥。

477. 王耶不隹𡆥。（乙 7828）

478. 貞王耶隹𡆥。

479. 貞耶不隹𡆥。（乙 2844,3134,3889,4080 合）

480. 貞王耶隹𡆥。

481. 貞王耶不隹𡆥。（乙 3396）

482. 丙午卜，㱿，貞王耶隹𡆥。

483. 王耶不隹𡆥。（乙 6297,7663 合）

484. □耶隹□。（乙 7917）

485. □寅卜，㱿，貞王梦兄□□□。

486. 貞王梦兄丁不隹𡆥。（乙 6408）

前引 285 辞言帝乍我孽，而先祖亦能孽王，如武丁时卜辞或言先祖唯孽：

487. 貞王耶隹孽。

488. 貞王耶不隹孽。（乙4604）

489. 貞王耶隹孽。

490. 貞不孽。（乙 5347）

或言先祖孽王：

491. 貞且乙孽王。

492. 且乙弗其孽王。

493. 貞且乙孽王。（乙 5395）

494. 貞且乙孽王。

495. 貞且乙弗其孽王。

496. 貞且乙孽王。

497. 貞且乙弗其孽王。（乙 2139,6719,7016,7201,7509 合）

498. 貞且辛孽王。（乙 3156）

499. 且丁弗其孽王。（乙 4687）

或言先祖孽：

500. 王耶孽。

501. 王耶勿孽。（乙 4523,5522 合）

502. 貞黃孽隹㞢乇。

503. 貞黃孽不隹㞢乇。七月。（乙 1881）

前引132至135辞言帝乇我年，而先祖亦能乇年。如武丁时卜辞或言先祖乇年：

504. 河弗乇我年。（庫 407）

武乙、文丁时卜辞或言先祖乇禾。

505. 隹岳乇禾。（續 1,49,3）

506. 庚寅卜，隹岳乇禾。

507. 庚寅卜，隹河乇禾。（粹 11）

乇禾犹言乇年。雨水和农稼的生长，年收的丰歉，密切相关，已見前述。卜辞亦屢言先祖乇雨，如武丁时卜辞說：

508. 隹岳乇雨。（乙1236）

509. 庚申卜，厎，貞河乇雨。

510. 貞河弗乇雨。（乙 920）

511. 丙午卜，隹岳乇雨。

512. 隹河乇。

513. 隹夒乇。（金 201）

514. 隹上甲乇雨。一二三

515. 不隹上甲。一二三

516. 隹上甲。四

517. 不隹上甲。四

518. 隹上甲。 □六

519. □□□□。五六

520. 隹上甲。七

521. 不隹上甲。七 （乙6299）

武乙、文丁时卜辞說：

522. 隹岳乇雨。（粹792）

523. 隹河乇□。

524. 隹王亥乇雨。（粹75）

525. 丁未卜，隹伊乇雨。（后下38.6）

前引 277,278 辞言帝戎王疒，而疾病者，殷人又以为係先祖妣作乇，㊀ 如武丁时卜辞說：

526. □午卜，㱿，貞㞢疒隹黃尹乇。（續存下384）

527. 貞疒身隹父甲乇。

528. 貞㞢疒身不隹父甲□。（乙2739,8068合）

529. 貞王疒身隹妣己乇。

530. □隹妣己乇。

531. 貞隹妣庚。

532. 不隹妣庚。

533. 隹妣己。

534. 不隹妣己。 （乙 7797）

武丁时卜辞又或言多妣戎王疒：

535貞隹多妣戎王疒。（乙 6524）

前引 201 至 204 辞言外族方国的来侵是帝令作祸，而武丁时卜辞說：

536. 貞舌方出，隹黃尹乇我。（南明 57）

以舌方之出，是先祖作乇。

除此以外，武丁时卜辞又有說先祖乇王的，如：

河乇王。（乙 5265）

季乇王。（乙 2893）

黃尹乇王。（乙 5311 , 5807 , 5876 合 乙 2941）

黃尹、上甲、祖辛、祖丁乇王。（乙 3189）

上甲乇王。（乙 5267）

卜丙乇王。（乙 6715）

祖乙乇王。（乙 3186）

亚祖乙乇王。（契 253）

祖乙父甲乇王。（續存上 997）

㊀ 看胡厚宣："殷人疾病考"，刊"学思"3卷，3、4期，1943年；又"甲骨学商史論丛"初集三册，1944 年。

祖乙妣井它王。(乙 4968，6451 合)

祖辛它王。(虛 1437　契 273　乙 2307)

羌甲它王。(后上 3,17　乙 2496)

祖丁它王。(鉄 246,2　乙 4385　乙 1912　京 1154　乙 7934)

祖庚南庚它王。(續 1，28，5)

南庚它王。(乙 2135　乙 6697)

父甲它王。(乙 2693)

虐甲父庚父辛它王。(乙 2113，2676 合)

父庚它王。(京 1160　鉄 103,1　乙 3862　乙 1063　乙 2239　乙 2724　乙 7477　乙 1095)

父辛它王。(續存上 1004　乙 918)

父辛父乙它王。(乙 4516)

父辛多介它王。(前 1，27，4)

父乙它王。(乙 5222　乙 1714　佚 866　乙 6587　乙 7061　掇 189　乙 5188，5243 合　京 1156　珠 972　金 391　乙 4834　南无 231　乙 7183　乙 2509　乙 6255)

父它王。(乙 4961)

兕父壬它王。(乙 1900，2033合)

兄丁它王。(乙 3251　乙 7371　乙 6761　乙 4684，6111 合)

兄戊它王。(珠 973　乙 7135)

大示它王。(粹 1261)

又或只說它王或王有它的，如：

它王。(南无 732，　乙 6460　乙 3638　乙 6609　乙 7415)

王有它。(乙 8062　乙 3768　乙 8289　乙 2378　乙 4701　乙 3687　乙 3172)

不过沒有說明什么人它王而已。

武丁时卜辞又有說先祖它我的，如：

岳它我。(乙 5271)

蚰它我。(乙 4683)

黃尹它我。(前 1，52，1)

大丁它我。(乙 743，1924 合)

大甲它我。(录 272)

祖辛它我。(前 1，11，5)

父甲它我。(續存上 1000　續存上 1001　龟 1，2，8)

又或只說它我：

它我。(南无 235)

而殘去其它我者之名。它我犹言它王。我者疑亦指殷王武丁而言。

武丁时卜辞又有說先祖它余的，如：

且辛它余。(京 1151)

又或只說它余：

它余。(京 1168)

而殘去它余者之名。余者殷王武丁自称。它余犹前言它王它我。

武丁时卜辞又有說先祖它帚的，如：

父乙它帚。(乙 8278)

又或言帚有它：

帚好㞢它。(乙 8344)

而未举其它者之名。

武丁时卜辞又有說它子或子有它的，如：

它子沛。(乙5979)

子帘㞢它。

子帘亡它。(乙 3471)

子安㞢它。

子安亡它。(乙 1920，2090 合)

而殘去或未举其它者之名。

武丁时卜辞又有說先祖它臣的，如：

丁示它卓。(粹 1265)

卓卜辞常見，乃武丁时的一个大臣。

武丁时卜辞又有只說先祖它的，如：

季它。(契 609)

王耶它。(乙 2556，3337 合)

妻戊且戊它。(珠 522)

且辛它。(庫 89　續 1，19，5)

且丁它。(續存上 998　珠 518　京 1153)

南庚它。(珠 273　前 1，13，8　乙 3062)

南庚父庚它。(珠 274)

父甲它。(甲 3150　續 1，27，8　前 1，24，2　庫 584)

父庚它。(庫 1083　庫 1135　續 1，39，6　續存下 436)

父庚父乙它。(乙 7594，7925 合)

父乙它。(續存上 119　續 1，29，3　鉄 85，3　續存上 1003　乙 8054　鉄 262，2　乙 8249　录 313　續存上 39　乙 5741　續存上 1002　珠 971　庫 1616　續存上 995　鉄 239，2　乙 8298)

多介父它。(通别 2，10　續存上 1008)

兄丁它。(掇 198　前 1，39，2)

兄戊它。(掇 199)

丁示它。(京 1155)

都省略了所它的对象，可能也多是殷王。

武丁时卜辞又有說先祖祟王的，如：

季祟王。(前 5，40，3　前 5，40，5)

盡戊祟王。(乙 3853，4529 合)

亦尹祟王。(乙 6263)

上甲祟王。(龟 2，3，15　乙 7021)

大戊祟王。(龟 1，12，10)

且辛祟王。(乙 902　乙 7928)

南庚祟王。(乙 4628)

且丁祟王。(庫 613)

父甲祟王。(乙 7263　粹 1254)

父庚父辛祟王。(乙 2589，7435 合)

父乙祟王。(續 1，28，4)

又或言祟王：

祟王。(乙 1667)

而殘去祟王者之名。

武丁时卜辞又有說先祖祟我的，如：

河祟我。(掇 179　金 598　乙 5406)

王亥祟我。(京 1144　乙 2215，5403 合　乙 7602，7889 合)

又或言祟我：

祟我。(乙 6890，　乙 6842)

又或言我有祟我无祟：

我㞢祟。

我亡祟。(乙 6403)

而未举或殘去祟我者之名。

武丁时卜辞又有說先祖祟余的，如：

羌甲祟余。(京 1146)

余者亦为殷王所自称。祟我祟余犹言祟王。

武丁时卜辞又有說先祖祟的，如：

黃尹祟。(續 1，47，2　續 1，47，6)

且乙祟。(南无 227)

父乙祟。(續 1，29，5　乙 7809)

只說先祖祟，而未言所祟的对象，或即指殷王武丁而言。

如此之类，不能备举。

是殷人以为先祖死后，可以配天，也能降下福祸，授祐作孽于人間，几乎同天帝是一样的。所以天帝叫上帝，人王叫王帝，都称作帝，他們共同掌握着人間的一切。

十三、上帝和王帝的分野

但上帝和王帝，在殷人的心目中，究竟也有所不同。譬如殷人以为凡是雨量的多少，年收的丰歉，都是上帝所为。前引 15，16 辞言帝隹雨，17 至 84 辞言帝令雨，96 辞言帝受我年，132 至 135 辞言帝它我年。但求雨求年，就要祷告先祖，求先祖在帝左右从旁再轉請上帝，而絕不直接向上帝行之。

武丁时卜辞求雨于先祖的，如：

桒雨于岳。(續 1，1，3　佚 40　京 434　甲 2970，2973，4.0.0034 合　甲 3002，3119 合)

桒雨于夒于河。(佚 389)

桒雨于上甲。(珠 923　通别 2，6，5　乙 2508)

桒雨于大乙。(甲 3069)

廩辛、康丁或武乙、文丁时卜辞求雨于先祖的，如：

桒雨于岳。(佚 47　珠 688)

桒雨于夒。（佚 519　粹 15）

桒雨于𡆥。（南明 420　拾 2，12）

桒雨于𡆥。（甲 891）

桒雨于上甲示壬。（鄴下 32.8）

桒雨于九示。（甲 267）

桒雨自上甲十示。（佚 986）

武丁时卜辞求年于先祖的，如：

桒年于岳。（契 30　續 2，28，1　京 524　鉄 197，1　前 1，50，1　契 33　佚 375　鉄 45，2　續存上 181　前 6，18，3　甲 2130　前 6，24，4　京 525　乙 6881）

桒年于岳河。（鄴下 35，2）

桒年于岳河夒。（前 7，5，2）

桒年于岳𡆥。（前 1，50，1）

桒年于𡚸河。（龟 1，21，14）

桒年于河。（鉄 216，1　佚 886　續 1，37，1　續存下 165　粹 856　庫 1566　南明 46　京 523　后下7，7　鉄 196，3　通別 2，11，6　龟 2，19，8　續 1，35，6　庫 62　庫 86　佚 375　粹 856）

桒年于夒。（甲 3512　佚 886）

桒年于𡆥。（鄴下 37，2　摭續 116　金 631）

桒年于邑。（續 1，50，4）

桒年于王亥。（續 1，2，2　后上 1，1　契 234）

桒年于上甲。（續 1，3，1　龟 2，19，13　南师 1，30）

桒年自上甲至于多后。（甲 2905）

桒年于示壬。（南师 1，32　京 526）

桒年于大甲。（后上 27，6　南明 47）

桒年于丁。（續 1，44，4　佚 126　續 1，45，4　佚 46）

祖庚、祖甲时卜辞求年于先祖的，如：

桒年于高且。（珠 393）

廩辛、康丁或武乙、文丁时卜辞求年于先祖的，如：

桒年于岳。（佚 891　甲 909　粹 852　京 3896　南明 426　續存下 745）

桒年于岳河。（南明 424）

桒年于河。（南明 456　南明 455　續 6，10，5　南明 454　南明 425　甲 3640

粹 834　京 3862）

桒年于夒。（粹 5　粹 16　摭續 115）

桒年于示𢀛，（粹 854）

桒年于高且。（佚 259）

桒年于上甲。（南明 427）

桒年于上甲示壬。（甲 3587）

桒年于示壬。（宁 1，122。京 3894）

桒年于大乙且乙后且乙。（京 3895）

桒年于且丁。（甲 1275）

桒年于后且丁。（通別 2，6，11）

桒年于父丁。（續存下 747）

廩辛、康丁或武乙、文丁时卜辞，求年的年字，亦常作禾。求禾犹言求年。其求禾于先祖的，如說：

桒禾于岳。（南明 450　京 3934　甲 791　南师 2，196　宁 1，76）

桒禾于岳河。（南明 449　甲 791）

桒禾于岳河伊。（京 3892）

桒禾于岳河高且。（宁 1，119）

桒禾于岳高且。（南明 451）

桒禾于岳夒𡆥示壬。（南明 448）

桒禾于岳及自上甲六示。（南明 457）

桒禾于河。（摭續 110　宁 1，120　粹 45　甲 3916　續 4，17，6　甲 808）

桒禾于河夒。（后上 22，3 与 4 合　粹 9 与后上 23，6 合　甲 651　佚 376　京 3891）

桒禾于河高且及示壬。（南明 453）

桒禾于夒。（南明 452　甲 651　粹 8）

桒禾于𡗝。（佚 376　續 1，51，5　后上 24，9）

桒禾于𡿧。（宁 1，121）

桒禾于𠀠。（甲 690　庫 1644）

桒禾于𡆥。（后上 33，5）

桒禾于高且。（摭續 109　粹 857）

桒禾于高。（甲 785）

桒禾于上甲。（粹 858　甲 191）

桒禾于自上甲六示。（甲 712）

桒禾于示壬。（南明 458　南明 460　南明 459　甲392　京 3893）

桒禾于示。（粹 195）

如此之类，也难以备举。殷人求雨求年，都要祷告先祖。而絕不直接向上帝祈求。

廩辛、康丁或武乙、文丁时卜辞說：

537. 戊戌卜，其桒年方帝。（庫 1738）

帝祭名，讀作禘。方帝犹他辞言帝方，即禘祭四方。这辞說，为了求年，而禘祭四方。方帝二字的字体，和同时期另外一片：

538. 乙未卜，于丁酉雨。

539. 于戊戌雨。

540. 于己亥雨。

541. 方帝。（粹 810）

541 辞方帝的字体相同。不过前者为求年而方帝，后者为求雨而方帝而已。殷人为求雨求年常禘祭四方。詳拙作"释殷代求年于四方和四方风的祭祀"一文。㊀ 兹不贅述。

有不少同志引 537 辞为"求年于帝"、原本摹的不清，但必为方帝而决非于帝，不能作为求年于上帝的証据。

殷人以为邻族方国来侵，是由于帝令作祸。所以殷人出师討伐方国，必先占卜是否得到帝的保祐。如前引 201，202 辞說"，方𢦏正，帝令作我祸"。203，204 辞說，"𢀛方出，帝令作祸"。205 至 207 辞說，"伐方帝受我又。"208，209 辞說，"王循方，帝受我又"。210 至 215 辞說，"伐𢀛方，帝受我又"。216，217 辞說，"伐𢀛方帝受我又"。218 辞說，"伐馬方，帝受我又"。219 至 222 辞說，"王从沚𢦔伐巴方，帝受我又。"223，224 辞說，"沚𢦔啓，王从，帝受我又"。但方国来侵，遇有祷告，亦多向先祖行之，而絕不祷告上帝。

武丁时卜辞言𢀛方来侵其祷告于先祖的，如說：

勾𢀛方于岳。（珠 707 通別 2，7，4）

勾𢀛方于河。（后上 17，3　續 1，36，5）

勾𢀛方于王亥。（前 7，20，3）

勾𢀛方于上甲及唐。（庫 1649）

桒𢀛方于岳。（續 1，49，1）

桒𢀛方于乙。（庫 1553）

告𢀛方于河及上甲。（珠 177）

告𢀛方于河上甲及唐。（庫 1601）

告𢀛方于黃尹及大甲。（后上 29，4）

告𢀛方于上甲。（續 1，4，6　庫 1896　前 1，50，6）

告𢀛方于上甲及唐。（庫 1649）

告𢀛方于匚乙。（后上 8，12）

告𢀛方于示壬。（金 507　續 1，6，3）

告𢀛方于唐。（續 1，7，2　契 76　天 66）

告𢀛方于唐大丁及大甲。（后上 29，3　續 1，6，5）

告𢀛方于大甲。（續 1，20，4　摭續 151）

告𢀛方于且乙。（福 7　征帝 62　續 3，7，4　后上 29，2　續 3，4，2　南明 79）

或只言勾𢀛方而省略或殘去先祖之名：

勾𢀛方。（續 3，5，4　庫 1702　契 73）

或只言告𢀛方而省略或殘去先祖之名：

告𢀛方。（柏 5　庫 1888　誠 284）

武丁时卜辞言土方来侵，其祷告于先祖的，如：

告土方于上甲。（契 68　粹 1107　天 60）

告土方于唐。（天 61）

武丁时卜辞言下危来侵，王从望乘去征伐，祷告于先祖的，如：

告从望乘正下危于王亥。（外 8）

武丁时卜辞言戉来侵，桒告于先祖的，如：

告戉于上甲且乙。

桒戉于且乙。（金 651）

武丁时卜辞言方夷来侵，其祷告于先祖的，如：

桒方于岳。（鉄 90.3）

桒方于丁。（鉄 51，4）

告方于且甲大乙。（前1，3，4）

告方于大示。（佚 412）

㊀ 胡厚宣："释殷代求年于四方和四方风的祭祀"，"复旦学报"，1956 年 1 期。

别。上帝又叫上子，王帝又叫下子，合起来簡称上下或下上。

殷人以为先祖死后，可以配天，在帝左右而称王帝。也能降下福祸，授祐、作孽于殷王，几乎同上帝一样。

不过上帝和王帝，在殷人心目中，究竟也还有所不同。殷人以为上帝至上，有着无限尊严。他虽然掌握着人間的雨水和年收，以及方国的侵犯和征伐，但如有所祷告，则只能向先祖为之，要先祖在帝左右轉請上帝，而不能直接对上帝有所祈求。这是上帝和王帝不同的地方。

其实这种至神上帝的宗教信仰，也見于古代的文献資料中。“墨子”“非乐”上引“湯之官刑”說：“上帝弗常，九有以亡。上帝不順，降之百殚。”常讀为尙，“尔雅”“释詁”，“尙右也”。九有卽九州，犹言天下。意思說，上帝如果不保祐，天下就会亡。順犹甲骨文言若。殚卽殃。意思說，上帝如果不答应，就会降下百殃来。“詩經”“商頌”“玄鳥”說，“古帝命武湯，正域彼四方”。意思是，“上帝命令威武的成湯，領有四方天下。”“尙书”“盘庚“下說，“肆上帝将复我高祖之德，乱越我家。”“尔雅”“释詁”，“肆，今也。”“乱，治也。”“越，于也。”意思是，今上帝将兴复我高祖成湯之德运，以治于我家。說上帝保祐，上帝順諾，帝降百殃，說帝命成湯，說上帝兴复我高祖的德运，上帝这些权能，都与甲骨文所說，是相一致的。

“詩”“大雅”“文王”說：“殷之未丧师，克配上帝”，意思是，“由于当时殷人还沒有丧失民众，所以能够德配上帝”。这和甲骨文宾帝之說，也相合。

“尙书”“湯誓”說，“予畏上帝，不敢不正”。“史記”“殷本紀”引“湯誓”文同。“湯誓”的时代可能較晚，如果內容也含有眞实的成分，那么，湯伐桀誓师时这样說，今夏多罪，天命殛之，我怕上帝，不敢不去征伐他。把伐桀說成是执行上帝的命令。宗教信仰为統治阶級服务，再沒有比这更明显的了。

天上統一至上神的产生，是人間統一帝王出現的反映。沒有人間統一的皇帝，就永不会有天上統一的至上神。殷代这一社会意識形态的宗教信仰，应該是同他的阶級社会的經济基础相适应的。由卜辞中这种至上神的宗教信仰看来，殷代决不会还是阶級社会以前的氏族社会。他必然是早已进入了阶級社会的时期。

方夷来侵，祷告于先祖的，也見廩辛、康丁或武乙、文丁时卜辞，如說：

告方于河。（后上 6,5）

或只言其桒，而省略先祖之名。

方出其桒。（宁 1,421）

廩辛、康丁时卜辞又或言桒戋羌方于父甲：

于父甲桒戋羌方。（甲 1948）

父甲卽祖甲。

武乙时卜辞又或言告旨方来于父丁：

旨方来，告于父丁。（甲 810）

父丁卽康丁。

如此之类，亦难以备举。遇有方国来侵，则祷告于先祖，而祷告于帝或上帝者，则尙未之見。

殷人以为上帝至上，有无限尊严，虽然他的权能很大，举凡人間的雨水和年收，以及方国的侵犯和征伐，都由他来掌握，但遇有祷告祈求，则多向先祖行之，請先祖在帝左右轉向上帝祈祷，而絕不敢直接向上帝有所祈求。这便是上帝和王帝的主要分野。

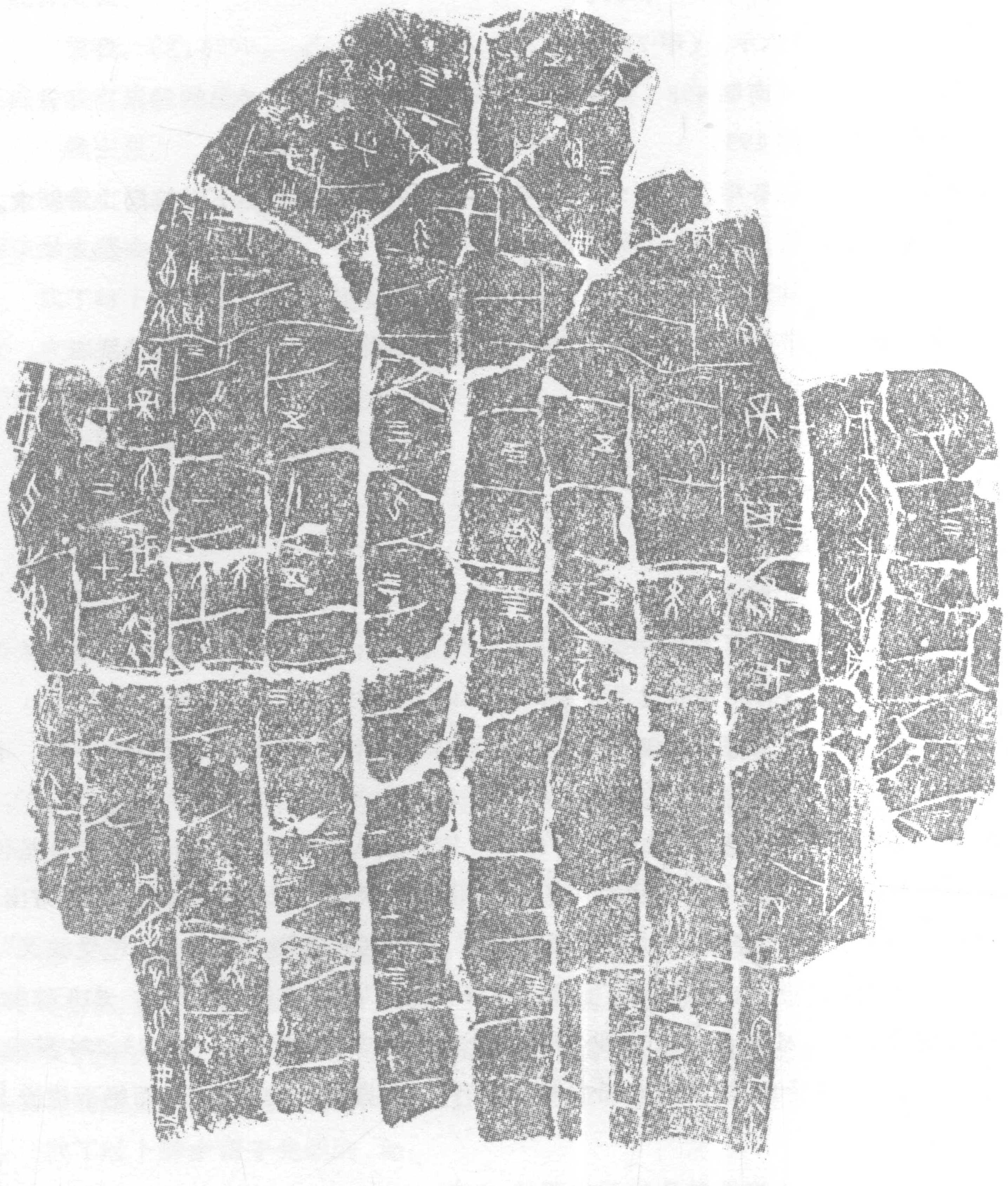
十四、結　論

总之，由甲骨文字看来，殷代从武丁时就有了至神上帝的宗教信仰。在殷人心目中，这个至神上帝，主宰着大自然的风云雷雨，水涝干旱，决定着禾苗的生长，农产的收成。他处在天上，能降入城邑，作为災害，因而辟建城邑，必先祈求上帝的許可。邻族来侵，殷人以为是帝令所为。出师征伐，必先卜帝是否授祐。帝虽在天上，但能降人間以福辟災疾，能直接护祐或作孽于殷王。帝甚至可以降下命令，指揮人間的一切。殷王举凡祀典政令，必須揣测着帝的意志而为之。

由于帝的权能极大，所以帝又称帝宗，帝宗卽經籍上所說的天宗。帝的下面有帝使帝臣。日月星辰风云雷雨等都供帝驅使，所以称为帝使。其所从来的五方，各有专神主之，则称为帝五臣或帝五工臣。

殷人以为帝有全能，尊严至上，同他接近，只有人王才有可能。商代主要的先王，象高祖太乙、太宗太甲、中宗祖乙等死后都能升天，可以配帝。因而上帝称帝，人王死后也可以称帝。从武丁到帝乙，殷王对于其死了的生父都以帝称。

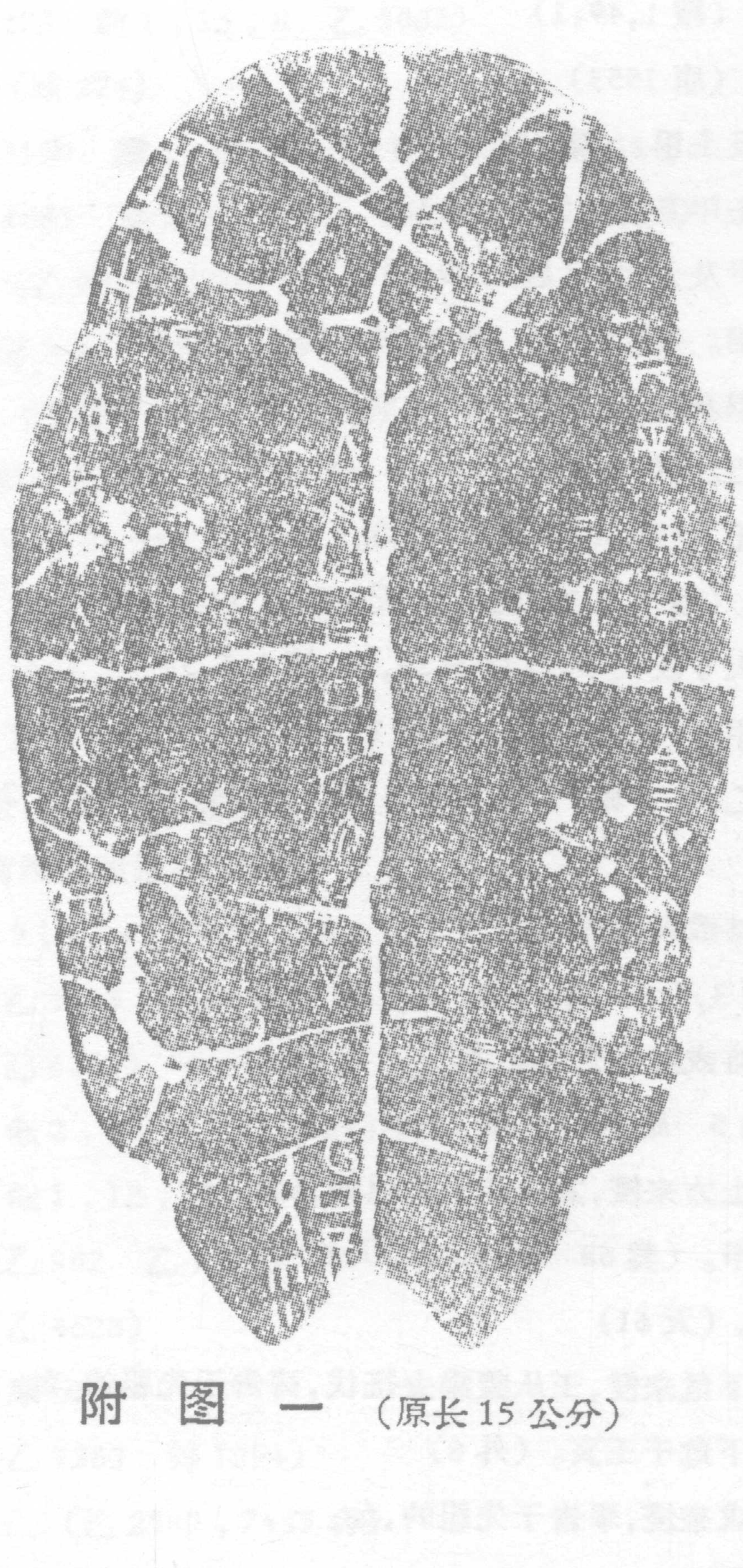
那么天上的帝和人間的帝怎么分别呢？ 从武丁以后，卜辞中在天上的帝上有时加一上字，称上帝；从祖庚、祖甲以后，卜辞中在人間的帝上有时加一王字，称王帝，以資分



附　图　二　（原长 23 公分）

这是殷武丁时一大半块大龟腹甲。中間有两辞占卜在一月里上帝是否要降下旱災。右边一辞十八兆，自左而右，自上而下，次序是一二三四五六七八九十一二三四五六七八。占正面。說“戊申卜，㱿，貞帝其降我莫。一月”。意思是“一月戊申占卜，貞人㱿問卦，問上帝要降給我們旱災么？”左边一辞十八兆，自右而左，自上而下，次序是一二三四五六七□九十一二□四五六七□。占反面。說“戊申卜，㱿，貞帝不我降莫”。意思是，“戊申这天占卜，貞人㱿問卦，問上帝不会降給我們旱災么？”

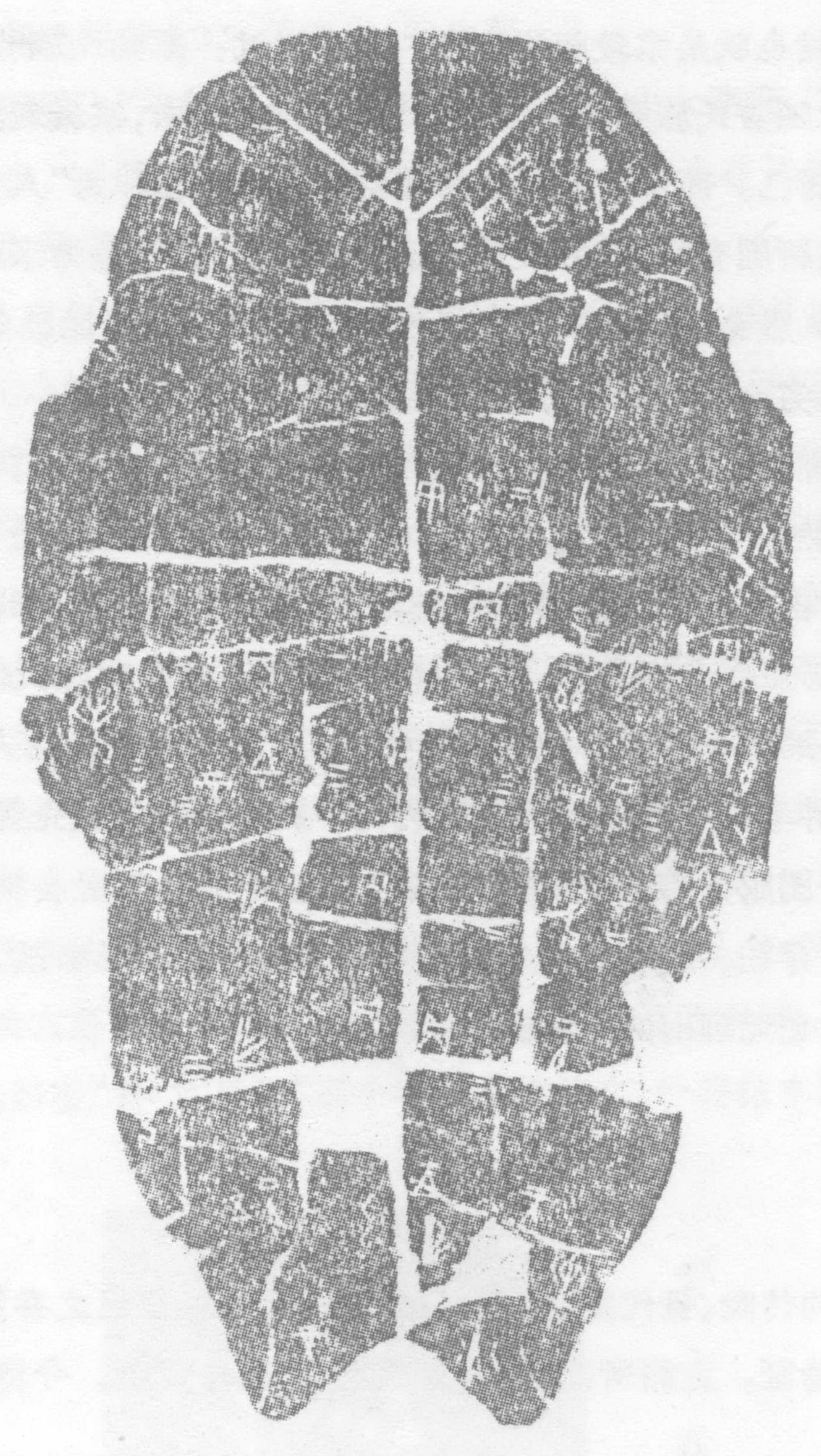
原著录 乙 7629，乙 7677，乙 7793，乙 7872，乙 7917 合。 見本文 100，101 辞。



附　图　一　（原长 15 公分）

这是殷武丁时一块完整的小龟腹甲，占卜在四月份內上帝是否命令下雨的事情。左边五兆，自上而下，次序是一二三四五。占正面。卜辞說“戊子卜，㱿，貞帝及四月令雨”。意思是，“戊子这天占卜，貞人㱿問卦，問上帝会在这四月份內命令下雨么？”右边四兆，自上而下，次序是一二三四。占反面。卜辞說“貞帝弗其及今四月令雨”。意思是“問上帝不会在这四月份內命令下雨么？”中間一行是占辞，說“王占曰，丁雨，不亩辛”。意思是，“殷王武丁最后看了卜兆，断定說，丁日子就会下雨，不至于等到辛日子”。尾甲左边記驗辞，說“旬丁酉，允雨”。意思是，“从戊子以后到第十天丁酉这一天，果然下了雨”。

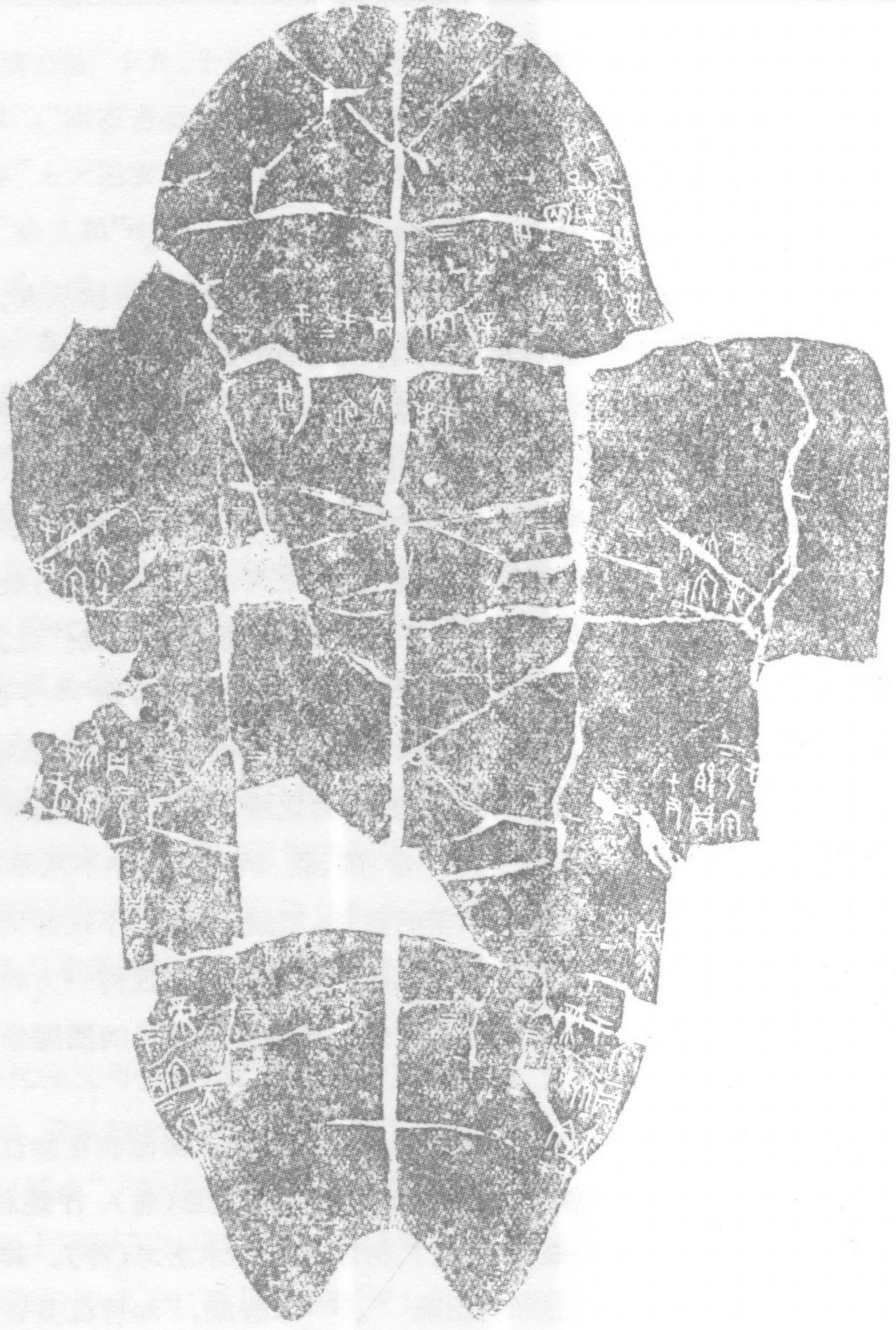
原著录 乙 3090。見本文 68 至 70 辞。



附　图　三　（原长17公分）

这是殷武丁时一块完整的小龟腹甲，其下半有四条卜辞，反复占卜殷王武丁要建筑城邑問上帝是否会同意。左上一辞，共四兆，自右而左，自上而下，次序是一二三四。占正面。說“庚午卜，內，貞王乍邑，帝若。八月。”意思是，“八月庚午这天占卜，貞人內問卦，問殷王武丁要建筑城邑，上帝会同意么？”右上一辞，共四兆，自左而右；自上而下，次序是一二三四。占反面。說“庚午卜，內，貞王勿乍邑在兹，帝若”。意思是，“庚午这一天占卜，貞人內問卦，問殷王武丁不在这里建筑城邑，上帝会同意么？”右下一辞，共五兆，自右而左，自上而下，次序是一二□四□。占正面。說“貞王乍邑帝若。八月”。意思是“八月占卜，問殷王武丁要建筑城邑，上帝会同意么？”左下一辞，共五兆，自左而右，自上而下，次序是一二三□五。占反面。說“貞□勿乍邑帝若”。意思是“問殷王武丁不建筑城邑，上帝会同意么？。

原著录　乙1947和　乙6750合。見本文189至192辞。



附　图　四（原长28公分）

这是殷武丁时一版几乎完整的大龟腹甲。上面有反复占卜湯咸、大甲、且乙三个先王是否宾配上帝的六条卜辞。右中上一辞說“貞咸宾于帝”。意思是，“問湯咸宾配上帝么？”占正面。右桥中一辞說“貞咸不宾于帝”。意思是，“問湯咸不宾配上帝么？”占反面。右尾上一辞說“貞大□宾于帝”。意思是“問大甲宾配上帝么？”占正面。右尾下一辞說“貞大甲不宾于帝”。意思是“問大甲不宾配上帝么？”占反面。左尾上一辞說“貞下乙□于帝”。意思是“問下乙卽祖乙宾配上帝么？”占正面。左尾下一辞說“貞下乙不宾于帝”。意思是“問下乙卽祖乙不宾配上帝么？”占反面。卜兆的次序都是二，可能还有同文的卜兆是一的一版。

原著录　乙2293，乙2455，乙7197，乙7198，乙7434，乙7511，乙7549，乙8328合。見本文342至347辞。

（原載《歷史研究》1959年第10期）

略論图腾与宗教起源和夏商图腾

于　省　吾

一、略論图腾与宗教起源

莫尔根叙述图腾二字的来历說：“在阿吉布窪方言中，有图腾（totem）——往往发音为dodain——的一詞，是表示一氏族的象征或徽章的；从而狼之图形，便是狼氏族之图腾。由这种事实，斯庫尔克拉夫特便运用‘图腾制度’这一术語来表示氏族組織”㊀。

一般說来，原始氏族社会的出現距今約五万年左右（据苏联史学家的說法），图腾的起源是伴随着氏族社会的发生而发生的。从原始羣进入氏族社会，中間是經过若干万年的漫长岁月，由于人們的采集和狩猎的劳动工具以及劳动技能都有所改进，劳动組織也逐漸加強，因而人們的生产和生活才有所提高，于是人們的求知欲也就愈切。但是人們对于周围环境的許多現象如动物、植物和无生物的一些演化規律是蒙昧无知的，因而在精神生活方面才发生了图腾制度，認为图腾是自己的祖先（或亲属）和保护者。切博克沙罗夫說：“‘图腾崇拜’是一种关于氏族与各种动物、植物，有时甚至非生物之間的超自然的亲属关系的概念。毫无疑問，图腾崇拜乃是过去整个人类所固有的最古老的和最原始的一种宗教”㊁。

莫尔根“古代社会”一书中所举世界各少数民族的图腾名称很多，例如：北美洲的辛尼加部落以狼、熊、龟、海狸、鹿、鷸、鷺、鷹八种动物为图腾㊂。澳大利亚的卡米拉罗依部落分为六个氏族，六个氏族又分为二部，一部以蜥蜴、袋鼠、負鼠为图腾；一部以鴯鶓、袋狸、黑蛇为图腾㊃。此外，如南非洲的貝川那人分为鱷族、魚族、猴族、水牛族、象族、豪猪、獅族、藤族等八个图腾氏族㊄。又如南洋启卫島人分为十五个图腾㊅，系以草木魚鳥或石头为名，这里就不备举了。至于欧洲古代的图腾传說也是照样有的。例如：“在希腊宗教里面无疑还留存着图腾制度的殘痕，而且希腊人在其文化发展底前期阶段还沒有在人兽之間划下严格的分界綫，而往往崇拜禽兽形的神。譬如，希拉是牛母形的。天体的名字（如大犬座、小犬座、大熊座、小熊座等名称）也是从走兽的名字派生的。后来，神灵皆有其禽兽同伴（譬如，宙斯有鷹鷲，雅典娜有梟等等）。除了禽兽之外，他們也崇拜植物（橡树、月桂树、橄欖树）和自然力（河流、森林、溪澗等等）”。㊀

我国古籍中有关三代以前的图腾传說是不胜繁举的，其較可信据者，如左昭十七年传郯子所述：“昔者黃帝氏以云紀”，“炎帝氏以火紀”，“共工氏以水紀”，“太皞氏以龙紀”，少皞氏以鳥紀，这都是講中国图腾者所常举的例子，在此就不詳說了。

“史記”“西南夷列传”叙及冄、駹、白馬。冄卽蚦之省，也称蚦氏。“說文”訓蚦为大蛇，“易”“說卦”“震为龙”，“释文”：“虞干作駹，虞云‘仓色’，干云‘杂色’”。足征蚦、駹是以大蛇与仓色或杂色馬为图腾者。白馬也是图腾的名称。“后汉书”“南蛮传”記高辛氏以少女妻畜狗，狗名槃瓠，生子十二人，六男六女，自相夫妇。这样說法看来似荒�india不經，但体其基本精神，不过是說以狗为图腾而已。其称六男六女自相夫妇，也反映出当时的羣婚制。“后汉书”“南蛮传”：“廩君死，魂魄世为白虎，巴氏以虎飲人血，遂以人祠焉”。是說以虎为图腾“后汉书”“西南夷传”記夜郎侯出自剖竹，是說以竹为图腾。“后汉书”“西南夷传”記哀牢妇人，触沈木而怀妊，后沈木化为龙，这是說哀牢人以龙为图腾。“后汉书”“西羌传”，西羌有氂牛种、白馬种、参狼种等，都系图腾的名称。“晉书”“四夷匈奴传”：“北狄以部落为类，其入居塞者，有屠各种、鮮支种、寇头种、烏譚种、赤勤种、捍蛭种、黑狼种、赤沙种、郁鞞种、萎莎种、禿童种、勃蔑种、羌渠种、賀賴种、鈡跂种、大樓种、雍屈种、眞树种、力羯种，凡十九种皆有部落，不相杂錯。屠各最豪貴，故得为单于，統領諸种”。当时匈奴部落可能是处在父权制时代，因而还保存着用图腾划分氏族的遺风。以上只就“史記”、后汉书”、“晉书”所記者略加說明，至于杂見其它各传記者，不煩备列。“后汉书”叙述各少数民族的种源較詳，而杜佑“通典”譏范氏为怪誕不經，以为靑、白、蚦三氏为中国人卽其服色而名之。刘知几“史通”“书事篇”斥范书“蛮夷传”为迂誕詭越。殊不知我們今天能够寻到有关古代許多少数民族的一些图腾記載，正賴于范书和其他传記所遺留的許多珍貴史料，其传信传疑之功是不可泯灭的。

“說文”一书曾經屢次提到有关少数民族种源的說法，自来治說文者都不得其解，今之研究少数民族史者也从未注意到这样可貴的史料。今条列于下：

㊀ 莫尔根：“古代社会”，楊东蓴等譯，1957年三联版，頁184。

㊁ 切博克沙罗夫：“民族学基础講义”，“澳大利亚人的精神文化”章。

㊂ 莫尔根：“古代社会”，頁72。

㊃ 同上书，頁51。

㊄ 林惠祥：“文化人类学”，頁295。

㊅ 呂一舟譯：“南洋猎头民族考查記”，頁103。

㊀ 繆灵珠譯：“古希腊史”，1956年高等教育出版社版，頁197。

(1)“蛮、南蛮，它(蛇)种，从虫䜌声。”

(2)“閩、东南越，它(蛇)种，从虫門声。”

(3)“北方貉，豸种也，从豸各声。”

(4)“狄、北狄也，本犬种，狄之为言淫辟也，从犬，亦省声。”

(5)“羌、西戎羊种也，从羊儿，羊亦声。南方蛮閩从虫，北方狄从犬，东方貉从豸，西方羌从羊，此四种也。”(四原作六，以篆书形近而譌)

以上所引“說文”五条，以蛮閩为蛇种，貉为豸种，狄为犬种，羌为羊种。自来解者紛紜抵触，莫衷一是。陆德明“經典释文”于“詩”“韓奕”、“論語”“卫灵公”、“禮記”“中庸”引“說文”貉字把原文“北方豸种”都改作“北方人也”。戴侗“六书故”狄字注：“戎狄之人生于深山猵虎之乡，故狄、貊、玁狁从犬从豸。蛮越之人生于虫蛇之乡，故閩蛮巴蜀皆从虫，犹荆楚以草木名也”。陈启彤“說文疑义”于羌閩蛩狄貉僰夷条說：“观其所言，具征种族之見实深，惟其訓释，准諸事理，未免无稽”。程树德“說文稽古篇”㊀于西戎牧羊条說：“古人制字，蛮閩从虫，狄从犬，貉从豸，似仅为賤外之表示，未必即为虫种、犬种、豸种，許氏之释恐失之凿”。以上各說都不得其意而曲为之解，許氏之說，当时必有所本。我們如果从图騰的命名和含义来理解“說文”蛮、閩、貉、狄、羌(羌字不从羊、象戴羊角形、詳拙箸“释羌、敬”)等字从虫从豸从犬从羊的說法，則疑滞頓释，不过許氏对于各少数民族种源的說法，只是总括方位略举大概而已。因为四方中的任何一方的少数民族部落都是很多的，每一部落又包括若干氏族，而每一氏族都有自己的图騰崇拜，这是不胜繁举的。

我国云南傈僳族和怒族，还存在着图騰制度的殘余，“傈僳族在怒江地区內有十几个氏族，即：腊饒息(虎)、阿吃息(羊)、吉饒息(蜂)、鵝饒息(魚)、汗饒息(鼠)、明饒息(猴)、业饒息(雀)、烏饒息(熊)、麻打息(竹)、括饒息又称木必息(荞)。其中以木必息人数最多。这些姓氏可能是原始氏族的‘图騰’”。㊁ 又怒族，“如碧江县普罗乡便有腊块腰(岩縫里鉆出来的人)、腊老腰(虎)、腊蚌腰(熊)、腊里腰(麂子)及腊烏齐(蛇)等五个氏族，但他們的氏族制已不完整了”㊂。

前面所举的世界各民族和我国古代与現代各民族的图騰例子，是說明人类在原始氏族社会都曾有过图騰制度的存在。不过由于各少数民族的生产和生活的落后，因而在近世紀以来，有的少数民族还保存着图騰制度或图騰制度的殘余。

由于上古人类向自然作斗爭的軟弱无力，于是就往往祈福禳災于图騰。原始氏族

㊀ 見商务印书館1930年本，卷上，頁32。
㊁ “中国民族誌参考資料彙編”，下編，頁55。
㊂ “云南少数民族风俗习慣”，頁44。

社会的图騰崇拜阶段也就是宗教起源阶段。上面說过：“原始氏族的出現距今約五万年左右，图騰起源是伴随着氏族社会的发生而发生的”。那末，宗教起源的时期，只不过相当于早期氏族社会而已。而資产阶級学者凭空結撰地說法以为“人类一开始就信仰一个神”，“宗教是人类所固有的”，“宗教起源于神的启示”等都是为宗教起源寻找立足点。这和他們为資本主义社会的剝削制度寻找根据，因而发出“原始社会沒有母权制”，“阶級永恆論”，“人种优劣論”等，同样是謬悠无稽之談。

宗教对于人类进化是起着反作用的，它把人类的思想引向虛幻不可究詰的領域，它削弱了人类在与自然作斗爭的力量，前哲已經知道：“不是上帝創造了人，而是人創造了上帝”。馬克思說：“国家和社会是顚倒的世界，所以它們产生出来的宗教是顚倒的世界意識”；又說：“而为历史服务的哲学，它的任务首先是，在人的自我疎外的神相揭穿之后，来揭穿那非神圣的形相中的自我疎外。因此，天国批判变而为人間批判，宗教批判变而为法律批判，神学批判变而为政治批判”。㊀批判宗教，首先要批判宗教起源的一些謬論，宗教起源于图騰崇拜，图騰崇拜是全人类在原始氏族社会精神生活中的必經阶段，这样普遍史实的存在，就有足够的証据来駁倒資产阶級学者訊为“人类一开始就信仰一个共同的神”的毫无理由的一种說法。

二、夏 图 騰

有关夏代图騰的传說，世代綿邈，难以詳考。今仅就修己之吞薏苡而生禹、启母生启而化石之說加以論証。古籍所記，以为夏禹之生，出自薏苡，今将有关这一类的史料择录四条于下：

(1)“太平御覽”八二引揚雄“蜀王本紀”：“禹本汶山广柔县人，生于石紐，其地名痢儿畔，禹母吞珠孕禹，坼堛而生于县。”(按禹生于石紐之說不可据，詳“說文月刊”第四卷馮汉驥先生“禹生石紐辨”)

(2)“論衡”“奇怪篇”：“禹母吞薏苡而生禹，故夏姓曰姒。……如实論之，虛妄言也”。

(3)“吳越春秋”“越王无余外传”：“鯀娶于有莘氏之女，名曰女嬉，年壮未孳，嬉于砥山，得薏苡而吞之，意若为人所感，因而妊孕，剖胁而产高密。”

(4)“史記”“夏本紀”正义引“帝王紀”：“父鯀妻修己，見流星貫昴，梦接意感，又吞

㊀ “馬克思、恩格斯論宗教”，1954年北京人民出版社版，頁2—3。

神珠薏苡，胸坼而生禹。”

“本草”：“薏苡久服輕身益气，……一名解蠡，生平泽及田野。”“名医別录”：“一名屋菼，一名起实，一名贑生眞定。”陶注：“交阯者子最大，彼土呼为簳珠。”“說文”目字下引賈侍中說：“已意、目实也”。又“蓄、薏苡，从艸蓄声”。“广雅”“释草”：“贑起实、蓄目也”。蓄目即薏苡。“御覽”引“淮南”“万毕术”說：“門冬赤黍薏苡为丸，令妇人不妬”。

薏苡之苡从以声，加上形符女旁即姒字。“說文”无姒字，吳大澂“說文古籀补”始字注：“始、妇之长者，尔雅女子同出謂先生为姒。凡經典姒字皆当作始，古文台以为一字”。按吳說至确，但經典姒字无須改为始，姒字孳乳为始，金文姒始同用，早期古文字以ó作，晚期則孳化从口作台。这是苡字从以孳化为姒和姒、始同名之証。

启母化石之說，典籍习見，今择录四条于下：

(1)“山海經”“中山經”：“又东三十里曰泰室之山。……上多美石。”郭注：“启母化为石而生启，在此山，見‘淮南子’。”(按今本“淮南子”无此語，“修务篇”有“禹生于石”。或郭所見本与今本异)又“穆天子传”卷五：“天子南遊于黃室之丘，以观夏后启之所居。”郭注：“疑此言太室之丘嵩高山，启母在此山化为石，而子启亦登仙，故其上有启石也，皆見‘归藏’及‘淮南子’。”

(2)“艺文类聚”六引“随巢子”：“启生于石”。王韶之注：“启生而母化为石。”

(3)“汉书”“武帝紀”元封元年詔曰：“朕用事华山，至于中嶽，获駮麃，見夏后启母石。”应劭注：“启生而母化为石。”

(4)汉安帝延光二年，頴川守朱宠造“开母庙石闕銘”(汉人避景帝諱改启为开)。毕沅“中州金石記”：“今崇福观在县(登封县)北十里，观东二十步，世传为启母庙旧阯，其石存也。”

上面的前引四条，都說禹母吞薏苡而生禹(“白虎通”“姓名篇”以为“禹祖昌意以薏苡生”，当为传聞之誤)。夏禹出自薏苡，因而以姒为姓。上面的后引四条是启母化石的故事。但“山海經”郭注以为启母化为石而生启，“汉书”应劭注以为启生而母化为石，二說互异。禹母吞薏苡，启母化石，已經有了悠久的传說与記載，可見夏后氏以薏苡与石为图騰是沒有疑問的。夏代属于父权制初期阶段，还保持着早期氏族社会图騰制度的遺风。柯斯文說：“……如訊为生育是由于图騰入居妇女体內，死亡就是人返回于自己的氏族图騰”。㊀澳大利亚的阿兰达部落的人訊为“他們的图騰祖先曾在各地漂泊，在各地(在石头里、树林中和水池里)留下了‘童胎’拉塔尔，这种童胎从那时起就連在那里

㊀ 柯斯文：“原始文化史綱”，1955年北京人民出版社版，頁171。

了。如果妇女，特别是結了婚的，并且年輕的妇女，在走近这种地方时，那末‘童胎’就会进入她的体中，她就会怀胎。此后她所生的那个小孩就屬于在传說中和这个地点有关的那个图騰”。㊀就以上所引苏联民族学家的两段話，可以看出人們和图騰的轉化关系，这与禹母吞薏苡而生禹，启母生启而化为石，以及契母吞玄鳥卵而生契，㊁已得到了旁通互証。如果我們在古典文献中看到上古人类精神生活中有各种各样的离奇崇拜的現象，不从宗教起源于图騰这一观点来考查，就要当作荒邈无稽之談了。王充“論衡”“奇怪篇”以禹母吞薏苡为虛妄之言；朱彝尊“汉开母庙石闕銘跋”以为荒誕不經，因为在那个时代还不可能了解到宗教是起源于图騰崇拜的。

三、商 图 騰

典籍中有关商族图騰的各种传說很多。商代金文中的末尾署款和某些款識，或以为族徽，因无旁証，只有存而不論。商人系以鳥为图騰的东方族类之一。玄鳥生商，首先見于“詩經”“商頌”，此后传記习見。今择要录之于下：

(1)“詩”“商頌”“玄鳥”：“天命玄鳥，降而生商。”毛传：“春分玄鳥降，湯之先祖，有娀氏女簡狄配高辛氏帝，帝率与之祈于郊禖而生契。”郑箋：“天使鳦下而生商者，謂鳦遺卵娀氏之女簡狄吞之而生契，为尧司徒，有功封商。”

(2)“詩”“长发”：“有娀方将，帝立子生商。”郑箋：“禹敷下土之时，有娀氏之国亦始广大，有女簡狄，吞鳦卵而生契。”

(3)“楚辞”“离騷”：“望瑶臺之偃蹇兮，見有娀之佚女。”又“天問”：“簡狄在臺嚳何宜，玄鳥致貽女何喜。”王注：“言簡狄侍帝嚳于臺上，有飞燕墮遺其卵，喜而吞之，因生契也。一云喜一作嘉。”(按作嘉是对的，古讀嘉如賀，与古讀宜为俄諧韻。)

(4)“呂氏春秋”“音初”：“有娀氏有二佚女，为之九成之臺，飲食必以鼓，帝令燕往視之，鳴若謚隘㊂，二女愛而爭搏之，复以玉筐，少选，发而視之，燕遺二卵，北飞，遂不反。”高注：“帝、天也，天令燕降卵于有娀氏女，吞之生契。”

(5)“史記”“殷本紀”：“殷契，母曰簡狄，有娀氏之女，为帝嚳次妃，三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄㊃取吞之，因孕生契。”

(6)“史記”“三代世表”褚少孙补引“詩传”(含神霧)：“契母与姊妹浴于玄丘水，有

㊀ 切博克沙罗夫：“原始文化史”，“图騰主义”章。
㊁ “逸周书”“时訓”：“玄鳥不至，妇人不娠。”
㊂ 原作謚隘，依許氏“集解”改，見“集解”6，11頁。
㊃ “索隐”謂旧本作易，按“汉书”“古今人表”作簡逿。

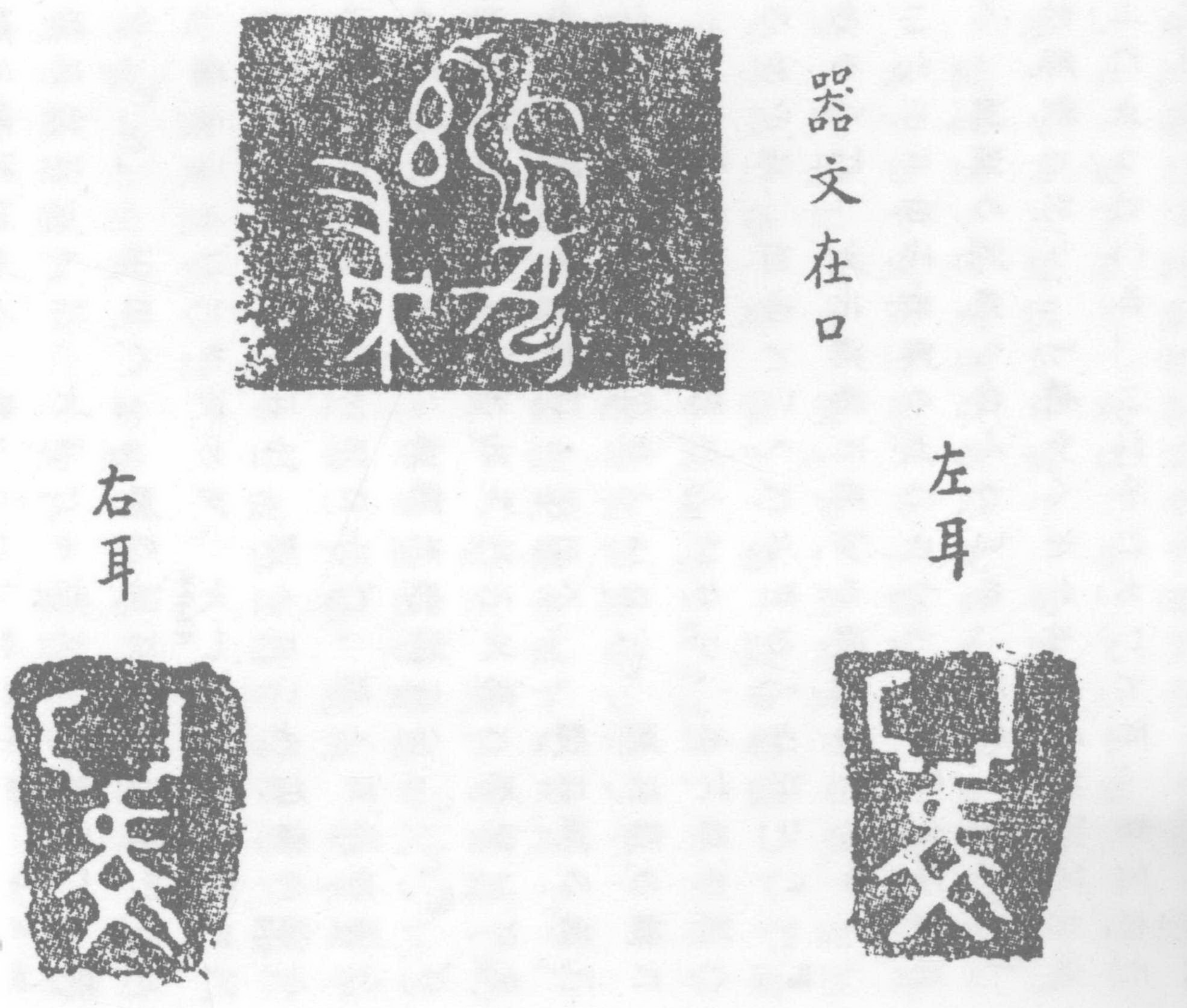
燕衔卵堕之,契母得故含之,誤吞之,即生契 。"

(7) "淮南子""墬形訓":"有娀在不周之北,长女簡翟,少女建疵。"高注:"有娀国名也,不周山名也,娀讀如嵩高之嵩。簡翟、建疵姊妹二人在瑶臺,帝嚳之妃 也,天使玄鳥降卵,簡翟吞之以生契。"

(8) "太平御覽"八三引"尚书"中候":"玄鳥翔水,遺卵于流,娀簡拾吞,生契封商。"

古籍中有关玄鳥生商的記載是习見的,上面只择要录之,以見梗概。各家的說法基本上是一致的,唯独"詩,,毛传以春分玄鳥降,祈于郊禖为解,不采用吞卵之說。玄鳥生商首先見于"詩""玄鳥"和"楚辞""天問",其次見于"呂覽"和"史記"。而自东汉以来如王充"論衡""奇怪篇",魏王肃"毛詩駁",宋欧阳修"詩本义",苏洵"嚳妃論",顧炎武"日知录",王夫之"詩經稗疏",梁玉繩"史記志疑"等以及其它不胜繁举的著作莫不斥玄鳥生商为怪誕不經,甚至于攻史迁以誣謬,駁郑玄为邪說。但是,我們今天如果从原始氏族社会的图騰崇拜来看問題,那就把怪誕不經的一些神話变为具有現实意义的宗教起源了。

"商頌"系春秋时代宋人正考父所作,"楚辞"系战国时代作品,如果我們能够在地下发掘的史料中得到有关玄鳥和有娀的材料,追究出晚周传說的来历,那才是最理想的呢!商代青銅器"玄鳥妇壶"有"玄鳥妇"三个字合书的銘文.今将拓本附之于下:"玄鳥妇壶"箸录于"西清古鑑"十九、十四("西清"有蓋,器蓋同文,摹写失真,"西清"以后失蓋),称作"周妇壶";"陶斋吉金續录"下五作"元鳥壶";"三代吉金文存"十二·二作"鴂妇壶";"續殷文存"上六三玄鳥二字存原篆;容庚"鳥书考"图五甲、图五乙,又"鳥书考补""正补"图五,"金文編"十二·十二均作"玄妇壶"。



玄鳥妇三字系合书,玄字作"8",金文习見,右側鳥形象双翅展飞。容庚先生"鳥书考"謂"玄妇壶"为"鳥篆之祖",他从鳥书起源这一角度来看,有他独到的見解。但所謂鳥篆者,是于每字之旁附加鳥形为文飾以图美观,开始于春秋后期,从战国末季以迄西汉的璽印中,还有把每个字中的某些点划变作鳥形者。可是,鳥篆既不見于春秋早期,也不見于西周,更无由出現于商代了,我以为玄鳥妇三字合文是研究商人图騰的唯一珍貴史料,系商代金文中所保留下来的先世玄鳥图騰的殘余。因为属于原始氏族社会后期的商代(我主张商代社会性質属于原始社会后期,見"从甲骨文看商代社会性質"),他們的宗教信仰,主要是祖先崇拜。壶銘既为玄鳥妇三字合文,它的含义,是作壶者系以玄鳥为图騰的妇人。再就壶的形制瓌瑋和紋飾精美考之,可以判定此妇既为簡狄的后裔,又属商代的貴族,玄鳥妇壶系商代晚期銅器,其合文格式,与商代晚期金文上限相衔接的中期卜辞的合文中,可以找出同样的例子。第三期卜辞"辛亥貞"三字合文作䝿(后下三四.六)。其讀法自左而右而下,不仅同为三字合文,并且讀法也一样。玄鳥妇三字合文,宛然是一幅具体的图繪文字,它象征着作壶的貴族妇人系玄鳥图騰的后裔是很显明的。

有人認为商代金文每称某妇,妇上一字当为妇名,这是不对的。商器如比作"伯妇簋","卓妇鼎",伯、卓系行次。又如"商妇甗","齐妇鬲","杞妇卣",妇上一字为部落名或地名。又如"妇闢卣","妇己簋",闢为妇名,己为庙号。又如周器"王妇異孟姜匜","邛君妇龢壶",妇上冠以王和邛君,在文法上都是領格,指某人而言,妇下一字为妇名。可証凡属妇名都在妇字之下。再以卜辞証之,早期卜辞称妇(婦字本作帚,稍晚則从女作婦)某者习見,妇下一字都是妇的名或姓,如妇好,妇姘,妇良等,名与姓无在妇上者。另外也有角妇(粹一二四四)、雷妇(后下四二·七)二例,何以不称为妇角与妇雷,这也是研契諸家所不解者。按角与雷均系商王同族的臣僚,如"角其丸"(續六 十七·八)。"雷耤于名"(乙下七八〇八)。可見角妇是角的妇(古人称妻为妇)而雷妇是雷的妇,与商王的多妇都称为妇某者迥然有别。以上所說,就足以証明玄鳥妇的玄鳥二字并非妇名,它系商人先世图騰的殘余是沒有疑問的。

上引"詩""长发""有娀方将",娀字也見于第五期卜辞,录之于下:

"□辰王卜,
才兮□貞,
娈毓妫,
□王直曰吉,
才三月。"
(前二·十一·三)

娈即娀,有娀氏即有戎氏,晚期商王娶戎女为妇,因而加女旁称之为娀,犹之乎商王娶羌女为妇,因而加女旁称之曰娄(姜妫見乙中五四〇五)。由此可見,商代从先世契母簡狄一直到乙辛时期还与有娀氏保持着婚媾关系。

根据上面的論証,有娀氏之娀,既見于殷虛卜辞,而玄鳥为图騰又見于商代金文,这是文献記录已与地下史料得到了交驗互証。足征"詩"篇所詠,"天問"所疑,其来有自。

結 束 語

綜上所論,第一章的略論图騰与宗教起源,是择要列举世界各民族和我国各民族的图騰例子以說明宗教之起源于图騰崇拜。宗教起源于图騰崇拜和宗教同人类一道发生的說法,是馬克思主义者与非馬克思主义者两条道路的斗爭。人类在原始氏族社会以前,在漫长悠久的若干万年中是处于蒙昧低級的阶段,根本就沒有神的观念。由于生产力的逐漸提高,才发展到氏族社会,图騰制度和图騰崇拜是当时人类經济生活的反映。从图騰制度再进一步才发展到自然崇拜和万物有灵論,到了父权制发展期才注重于祖先崇拜。至于百神定于一尊的上帝,就我国历史来說:早期卜辞称上天的主宰为帝,到了商代末期——帝乙帝辛时期,在卜辞金文中才出現了"上帝"这一名称,这就足以闡明原始宗教的发生和发展的过程。同时也足以駁斥資产阶級学者对于宗教起源的謬論。第二章和第三章专为夏商的图騰作具体論証(周代去古愈远,图騰的传說愈难追寻。"春秋繁露""三代改制質文"一章和"論衡""奇怪篇"都以姜嫄履大人之跡与姬字附会为說。其实古韻跡姬异部,不相通借。辨見刘盼遂"論衡集解"),因为有关夏商的图騰传說只見于东周以后的典籍,从前的学者一向都以为是怪誕不經之談。有关夏代图騰,既得到少数民族的例子作旁証,而見于典籍的商代先世图騰又和卜辞金文相符驗,这就充分地証实了夏商图騰制度也不外乎以动植物和无生物等为种族的来源。虽然夏商两代,尤其是商代已进到原始社会后期阶段而图騰只是作为殘余而存在。但由于夏商两代的图騰得到进一步的証实,这就足以說明古代处在中原的华夏部落也和其他各少数民族一样,都有过图騰崇拜的这一历史阶段。

(原載《歷史研究》1959 年第 11 期)

殷代における祈年の祭祀形態の復原（上）

赤塚　忠

(一)　はしがき

或る時代の、或る地域の、人間生活のさまざまな現象を通覧すると、個々の現象の相違にかかわらず、そこに共通性があり、むしろそれを基準にして、公的、私的生活が営まれ、それを維持し、推進する秩序が立てられ、さらにその共通性を（象徴的に）代表する事実が形成されている。これは一民族、また一国家のように、個々人の共同意識に立ち、また連帯行動を要求される場合に顕著である。

このような共同の形成は、勿論、時代ごとに、それを成立させる条件も、具体的現象も、従ってその共通一般性も異る。しかし、時代相互間には、系統的な継承相乗関係があって、これによって時代的特質が発揮される。これが所謂文化の発展であると思う。少くも、何が共通性の中枢になっているか、それを基礎にして如何に共同的な営みが形作られているかを明かにし、かつその展開を辿ることは文化史研究の主要な問題であろう。

こうした時代的共通特色を捉えて文化の発展を説こうとすることは、中国に於ては、既に古く、自国文化に対する反省が起きると現れたことであった。例えば、今文尚書の商書は、殷周革命に連なる高宗肜日篇以下を除けば盤庚三篇であって、虞夏書が天秩が定まり、地の利が布くに対して、これは稼穡の営為が成立することをいっている。これは商（殷）代を農耕文化の始めて成立する時代として既定の事実として、何故にその解釈、主張を立てたかがむしろ問題である。ただし、ここにはその問題に深入りしようというのではない。それが如何に根深い探求の要請であるかの例證までに挙げたのである。

従来は、古代文化の特質を明かにするには、右のような伝承史料を総和するか、または通約する方法が、よく採られた。それがその核心に迫るものでも、十分な條件を充たすものでもないことはいうまでもない。或る古代文化現象を任意に選択して伝承史料に確證を直接的に求めるものにも同様な弊があろう。或る方法論を立てておくことによって、古代現象を整理することも、妥当であるとは思えない。先ず一の限定された時代の現象を巨細となく分析し、何がその共通性となっているか、何がそれぞれの特質的意義となっているかを摘出し、そしてその共通性の中核に立ち、それらを代表する事実を綜合的に具体的に復元しなければならぬ。そして、同様にして復元された相継続する時代の事実相互の関係から文化の発展が帰納され、その発展性の上に立ってそれぞれの事実の意義、価値が批判されなければならない。

このような実証的研究は、直接史料を主にしなければならず、また出来るだけ上古から始めるのが望ましい。この條件に合致するものは、甲骨学、殷代文化の研究である。甲骨史料は、その後半期と考えられるけれども、限定された殷代の同時史料であり、或る種の史料的制限や解読の煩雑な操作があるけれども、広範な現象にわたる相当多量を備えて居り、殷代文化を具体的に知ることが出来、これを確証する考古学的條件もほぼ整っている。殊に殷代の文化は、中国文化が始めて基礎形式を定立される時代のものである。それは原始的ではないけれども、確実性をもって民族的素朴状態から国家的普遍的文化に展開する程序を示している。それは殷代文化についてだけでなく、中国の文化を根本から考えるのに多くの意義を持っている。甲骨学は中国文化の基礎を明かにするために努力が傾注されなければならず、また周以後の文化を明かにするためにも積極的に利用されなければならない。

私は、以上のような見方によって、甲骨の調査を進めている。そして、殷代文化の典型的事実として、祈年を目的とする国家的祭典を取上げた。

(二)　殷文化における祈年の祭典の位置

殷代は、宗教が公、私の生活を支配していた時代であった。卜辞に記載されている古代生活事項がどれだけあるかを明確に規定することは、なお未定の部分を含んでおり、またそれが公、私の全生活を網羅し尽くしたものではないけれども、征伐、使令等の国家の政治に関する事項から、求年田猟等の主として経済事項、風雨啓暘等の天候現象、王の出入、有子などの何れかといえば私的事項等の広範に亘って居り、ことに旬末に次旬内の吉凶を卜する所謂卜旬卜辞は、一月一日が神への畏怖の下に生活していたことを示すものである。また、これらの事を、卜問を公的手段として、何等かの神的权威によって決定していたという事実が、既に神が現実的威力を持っていると信ぜられていた所謂神政時代であることを物語っている。

文化の黎明期には、他の文化圏に於ても、神が公私の生活を支配し、宗教が人間の共同生活の準拠であった時代がある。殷代はそういう時代に属すべきものである。宗教的权威を戴くといっても、宗教以外の要素が介入していないわけではなく、またそれがむしろ主要な動機になることがあったかも知れないが、殷代はなおそれを未分化に包含し、統合していた。殷代は、周代のように神の权威を準拠とするが、一層実質的には人間的威力を加えている所謂神权時代とは区別されるべきものである。

従って、殷代文化の典型的事実は祭祀であると考えてよいであろう。殷代の祭祀には、通常二大体系があると考えられている。その一は、先王・先妣、祖先の祭祀（内祭）であり、その二は、祈年を目的とする祭祀（外祭）である。

祖先祭祀の体系というのは、董作賓氏（殷暦譜）、島邦男氏（殷墟卜辞研究）の論証した結果によれば、祖甲の時期（Ⅱ）、帝乙帝辛の時期の卜辞に顕著

ていたと解することが出来る。また楚辞の天問篇は、叙述の順序が錯乱しているが、これを正して見ると、夏代については、「妹嬉何ぞ肆（ほしいまま）にして、湯何ぞ殛（たほ）せる」といっているように、男女の人倫を主題にし、商代については、「かの王紂の躬、孰か乱惑せしめたる。何ぞ輔弼を悪んで、讒諂（ざんてん）をこれ服（副）とせる」といっているように、君臣の政治的問題を主題にしていると思われる。礼記の祭義篇に「昔は、有虞氏は徳を貴びて歯を尚にし、夏后氏は爵を貴びて歯（よわい）を尚にし、殷人は富を貴びて歯を尚にし、周人は親を貴びて歯を尚にす」とあり、表記篇に「子曰く、「夏の道は命を尊ぶ。鬼に事へ神を敬してこれを遠ざけ、人を近づけてこれに忠なり。禄を先にして威を後にし、賞を先にして罰を後にす。親しくして尊からず。その民の敝は惷（しょう）にして愚、喬にして野、朴にして文ならず。殷人は神を尊ぶ。民を率いて以て神に事へ、鬼を先にして禮を後にし、罰を先にして賞を後にす。尊くして親しからず。その民の敝は蕩（ちょう）にして静かならず、勝ちて恥なし。

周人は禮を尊び、施を尚（たっと）ぶ。鬼に事へ神を敬してこれを遠ざけ、人を近づけてこれに忠なり。その賞罰は爵列を用ふ。親しくして尊からず。その民の敝は利にして巧、文にして慙ぢず、賊にして蔽さる」と。子曰く、「夏の道はいまだ辭を瀆さず。備はらんことを求めず、大（はなは）だしくは民に望まず。民いまだその親を厭はず。殷人はいまだ禮を瀆さざるも、備はらんことを民に求む。周人は民を強（し）ふ。いまだ神を瀆さざるも、賞爵刑罰窮せり」と』とあるのなども、一種の古代文化史論と見ることが出来る。論語為政篇に「子曰く、「殷は夏の禮に因れり。損益せる所知るべきなり。周は殷の禮に因れり。損益せる所知るべきなり。それ周を継ぐものあらば、百世といへども知るべきなり」と』とあるのは、文化発展に関する原則論である。

これらは古代事実の上に立っていないわけではなく、真理の洞見も含んでいる。だが、事実の一面的解釈であり、一層多くそれぞれの主観的主張の上に立っている。これらにおいては、如何様に古代事実を伝えているかということよりも、それ

に見えている所では、例えば、才一旬には豪祝して「祭」という祭式の開始を告げ、才二旬には、甲日に上甲に「祭」を行い、以下乙日には報乙、丙日には報丙、丁日には示壬、癸日には示癸（上甲以下上記の先王を才一祀代ということにする）に「祭」を行い、第三旬には、それぞれの祀日に才一祀代の諸先王に「饎（き）」という祭式を行い、新に乙日に大乙、丁日に大丁（大乙・大丁を才二祀代ということにする）に「祭」を行い、示壬の配妣庚に「饎」を行い、才四旬には、才一祀代の諸先王および妣庚には「劦（きよう）」という祭式、才二祀代の先王およびその配妣には「饎」を行い、才三祀代の大甲、外丙、大庚に「祭」を行う、つまり、甲日には大甲に「祭」し、示癸の配妣甲に「饎」し、上甲に「劦」し、乙日には大乙（唐）に「饎」し、報乙に「劦」し、丙日には外丙に「祭」し、大乙の配妣丙に「饎」し、報丙に「劦」し、丁日には大丁に「饎」し、報丁に「劦」し、辛日には大甲の配妣辛に「饎」し、庚日には大庚に「祭」し、示壬の配妣庚に「劦」することになる。以下旬の経過と共に祀代を降し、祭式を循環して父王に至って一巡する。「祭、饎、劦」が一巡すると、次は「彡」という祭式に移る。「彡」もまた豪祝から始り、旬毎に、前記祀代毎に、配妣はその先王の後の祀日または次旬の祀日に「彡」して父王に至って一巡する。「彡」が終れば、同様に行う「翌」という祭式となる。ほぼこのように祭（饎、劦）・彡・翌を循環して一祀年（大略一暦年と合致するものであったと思われる）とするものであった。この祭祀体系を週祭ともいう。

このような、組織的祖先祭が武丁の時期（Ⅰ）、廩辛、康丁の時期（Ⅲ）、武乙、文丁の時期（Ⅳ）にも同様に行われていたか否かは確証を欠いているが、これらの時期においても、先王、先妣はその廟號の十干名の祀日に祀られるのが通例であり、また、週祭は多くは

癸亥卜し王貞ふ、旬禍なきか、三月に在り。乙丑小乙に劦し……父丁。癸酉卜し王貞ふ、旬禍なきか、四月に在り。甲戌工冊々す。それ彫し彡せん。癸未卜し王貞ふ、旬禍なきか、四月に在り、甲申上甲に彫し彡す。癸巳卜し王貞ふ、旬禍なきか、四月に在り。示癸の彡に遘（あ）ふ。（下略）（續二）Ⅱ　癸酉王卜し貞ふ、旬畎（ゑ）なきか、王繇（ちう）して曰く、吉なり、と。十月又一に在り。甲戌妹工冊々す。それ[illegible]（苗、廟の原字であると思う）せん。これ三の三祀なり。癸未王卜し貞ふ、旬畎なきか。王繇して曰く、吉なり、と。十月又二に在り。甲申[illegible]し、上甲に彫し祭す。（下略）（続一・五一・一Ⅴ）

のように、既にその順序や祭式は卜問を要しないこととして、所謂卜旬卜辞に記録されていることであるから、董作賓氏の論じているように、それが明確に制度化されたのは所謂革新派の才二、才五期のことであるけれども、他の時期にもその先行形態、または継承があったと見るべきであろう。

さて、この形態について注目すべきことは著しく十干日交代循環の観念に依っていることである。これは祖先崇拝の本来の観念によるものとは思えない。週祭の記録が卜旬卜辞に附記されていることが既にそのことを示しているが、所謂祀代の区別も血縁上必然性を有するものではなく、殊に才一祀代には、上甲、報乙、報丙、報丁の如く、何等か人為的に整理された諸先王が十干名順に相次いでいる。また

父乙、祖乙に賓せらるるや（乙八六九・二九七七合）Ⅰ　甲辰卜し般貞ふ、翌乙巳父乙に罕を出（すす）めんか。甲辰卜し般貞ふ、下乙、咸に賓せらるるや。（中略）貞ふ、下乙、帝に賓せらるるや。貞ふ、帝に賓せられざるや。（丙六二）Ⅰ　甲午貞ふ、乙未に彫し高祖亥には……。大乙には羌五、牛三、祖乙には羌……小乙には羌三、牛二、父丁には羌五、牛三にせんに𢦏（たたり）無きか。（南明四七七）Ⅳ　甲戌卜し貞ふ、乙亥に多宁と大乙とに五を畢し牛を卯し、祖乙に五を畢し、小乙に三を畢せんか。（金三六五）Ⅳ

のように同じ廟號の先王を、その系列に従って祀ることを卜問しているものがある。これは、先王、先妣に十干による廟號をつけることがその生日によるものか、死日によるものかはなお未定の問題

観念が十干の観念によって着色されていることを示しているものである。週祭においては、同一祀日に二三の先王が揃うことがあるが、その際、例えば上甲、大甲、小甲、戔甲、羌甲、陽甲、報乙、大乙、祖乙（下乙）、祖乙（高祖乙）、小乙などのように大、小その他によって同廟號の先王を区別するのも、十干名を基準にしている。いったい、十干の観念は如何に考えても、祖先崇拝の固有ではなくて、十日循環に因るものであり、また殷代には自然秩序の支配者は上帝であると信ぜられていたのであるから、それは上帝の属性の一であった。それ故、祖先崇拝がかく著しく十干観念に影響され、それによって祭祀制度を作り上げていたということは、少くも王室においては、祖先崇拝の固有性以外に、当時の神学的観念とでもいうべきものによって、先王、先妣を十日の交代に托し、それを日々の神または先巫として吉凶の神威を揮うものとしていたと解さねばならぬ。

もつとも、このことは祖先崇拝がその固有性を殷代の祭祀の一方の柱であることは厳然たる事実であり、また週祭が卜旬卜辞に附記されていることを説いたが、その実施に方っては、例えば

甲戌卜し尹貞ふ、王賓し、夕に莫せんとす、禍なきか、六月に在り。乙亥卜し尹貞ふ、王大乙を賓し、祭せんとす、禍なきか。（粋一三七）

乙亥卜し行貞ふ、王小乙を賓し、劦せんとす、尤（とが）なきか。十一月に在り。乙亥卜し行貞ふ、王賓し敹せんとす、尤なきか（粋二七九）Ⅱ

の如く、卜問を立てて後に実施に移り、その祭儀も複雑であって、鄭重を極めていた。祖先崇拝が血族的結合の中核であったこともいうまでもない。殷代は血族的集団をその社会（国家）組織の基礎としているものであった。その血族集団は、勿論、家族的小結合ではなくて、屡々保定出土の句兵銘や、卜辞中の多介父、多母、大子、中子等の称謂によって指摘されているように、氏族的結合であった。殷王室の王位継承が小甲以後康丁に至るまで兄弟相続を主としていたことも、これと応ずることである。この點では、先王を直系と傍系との区別なく編く循環して祀る週祭は、一応氏族構成員を満足させ、団結させるものであったろう。

しかし、祖先祭祀が単に同族結合を強化するものであるならば、十干名、十日交代の観念に依る必要はなかったであろう。この點で注目すべきものは次の卜辞である。

貞ふ兇の先祖を吹と曰ひ、吹の子を妖と曰ひ、妖の子を真と曰ひ、真の子を雀と曰ひ、雀の壹と曰ひ、壹の弟を畓と曰ひ、壹の子を𥁕と曰ひ、返の子を數と曰ひ、數の子を共と曰ひ、共の子を御と曰ひ、御の弟を長と曰ひ、御の子を敄と曰ひ、敄の子を𦉢と曰ふか。（庫一五〇六・参照綜述図版十二）Ⅰ

これを、陳夢家氏は兇の家譜と評している（綜述頁四九九）が、兇（後下四・一一。粋一八二）吹（甲二九七四、乙五三二九）、妖（乙五九九八、乙二三七三、鉄二五四・二）、雀（乙五五八二、乙三二八九）、畓（乙八七二八、庫一五九三）、長（乙五二二二、前六・一六・八）共（乙七三〇九、乙六四〇四、）御（前五・一一・七、合綴一・四七）𦉢（前五・一三・一、続一・二八・九）等が武丁の時期に活躍していた族名であるによれば、わが古代、履中天皇の代には探湯盟によって氏姓の紊乱を糺正したというが、探湯と卜問との相違はあるが、やはり神意によって族内関係を正そうとしたものと解さなければならぬ。換言すれば、殷代には各族間に擬制的に血縁関係を指定することによって、その結合を強化しようとする動きがあったのである。このことは後に述べる殷の先公神たちについても顕著に指摘し得ることである。とすると、祖先を中核とする血族的結合は本来閉鎖的であって異族を排撃するものであるが、殷代の、就中王室の祖先観念は開放的であり、包攝的でなければならなかったのであり、そのことがまた祖先を一層高次な、普遍的観念である十干観念の下に立たせることになったのであると思う。

なお、十干観念の下に於ても殷の祖先の神聖な優位を示し得るものではある。殊に殷末期の卜辞並に金文に現れているところでは、祀、月、干支日の外に、祖先の祀日を基準として日を示すこと

になっている。これは王事が如何に殷の祖先を中心にしたかを物語るものである。しかし、これは殷末における王権拡張の主張を明かにしているものであった。それが十干観念の本来性に因るものとはいえない。十干の廟號は先王、先妣以外の人物も称し得べきものであった。それをもって遍祭制度を確立したことは、先王、先妣の優越を示すものであるけれども、その優越性は十干観念にあるよりも、それを制度とし、日の基準とするのは一層多く王の威力に因るものである。実際には、先王、先妣を媒介とする、王および王族の優越を示す祭禮は、（かえって祈年を目的とする祭祀の中に包含されているが）別に存したのである。

経伝に説いているところによると、祖先の祭祀には、春の礿祭、夏の禘祭、秋の嘗祭、および冬の烝祭があった（禮記祭統、王制）とされて居り、この意義について、禮記の祭義篇には「祭は數なるを欲せず。數なれば、煩はし。煩はしければ敬せず。祭は疏なるを欲せず。疏なれば怠る。怠れば忘る。故に君子はこれを天道に合し、春には禘し、秋には嘗す」といっている。しかし、これは既に時祭の名が前記とは異っている。また、公羊伝、周禮などには、春祭を祠、夏祭を礿（禴）、秋祭を嘗、冬祭を烝といって、前二者の何れとも異っている。この点について、鄭玄などは前二者は夏殷の禮であり、後者は周の禮であるといって、相齟齬する難点を避けようとしているが、事実は古代祭祀に関する誤った伝承から生じたものであると思う。祭統篇に「外祭は郊社これなり。内祭は大嘗禘これなり」とあるのも、多分に誤伝が混入している。即ち、郊社がここに述べようとする祈年の祭祀から伝承されて来たものであることは事実であるが、その祈年の祭祀においても祖先は祀られ、重要な権能を有するものであった。禘祭などはむしろ祈年の祭儀であったと思われる。少くも春夏秋冬の時節祭は、本来、祈年に属すべきものであろう。それが、郊社といえば往々にして祭天祭土の祭祀と解されているように、その本来の意義と形態とを失って形式化される反面、周王期の祖先重視の傾を承けて、祖先祭が祈年祭の要素を包摂して四時祭説が成立するようになったのである。それを、その包摂の仕方によって、以上の二三の異伝が生じたものであると思う。

祖先祭は血族団結の理念しか示し得ず、普遍的な国家共同の理念とは背馳する傾向があるが、或る一族が国家の支配権を握るとその族結合の理念を国家に拡大しなければならず、それは血族的結合が長く中国社会組織の基礎となっていたことと相俟って下降し、抽象化して、或程度の普遍性を有するようにもなる。四時祭はその拡大の跡であり、祭義篇のそれを天道に基けて宗教心理から説いているのは、抽象普遍化したものである。その点では、殷代には、祖先祭に遍祭という特殊な形態があったことは、その限界を示している事実である。ただし、それが既に拡大の試みがなかったわけではなく、むしろ、それを十日交代の永久性に托するという典型的な試みを示しているけれども、それはなお初歩的であって、殷の先王が単独に国家支配の権威となるものではなくて、十日交代の秩序を司るものの次位に立つものであった。

以上に論じたように、殷代には、祖先祭祀は顕着に、また厳粛に実施されていたのであるけれども、十干の観念の支配を受け、十日交代の支配者の下位に立つものであるから、その十日交代の支配者、上帝を祀る形態、つまり祈年の祭祀こそ殷代の宗教文化を代表する事実であるとしなければならない。

一概に祈年といっても、その中には、穀物の豊熟を祈るものの外に、単に降雨を祈る場合もあり、また風雨を宥和する場合もあったようである。だが、結局は何れも稔を確保することに帰するのであるから、祈年という目的をもって総括することにした。国家生活が比較的単純であった殷代においては、穀物の豊凶は殷王国の興廃と直接に関係することであった。祈年の祭祀はそれ程切実な関心のものである。殷王国の生活にとっては、稔の確保の外に、外敵を平定してその安存を図ることが重要であった。だが、征伐を祈る神は年を祈る神と同一であるばかりでなく、祈年の祭典に於て征伐が図られることがあった。

祈年の祭典には、王はいうまでもなく、王族を始め、他の族長ならびに族人も参加した。祈年のために祀られる神は、上帝を至上神とするが、その他多くの神々が祀られる。ここに於ても、遍祭とは異った形であるが、殷の先生、先妣も祀られた。祈年の祭祀は、現実に王以下が精励する「王事」であって、王国の秩序を更新する機会であり、また王国下の諸族の宗教心を満足させるものであった。この意味でも、祈年の祭祀は殷文化を典型的に代表するものである。

ただ、祈年の祭祀に関連する卜辞の数量は夥しいものであるが、その組織的形態は遍祭ほどには見易くなく、また卜辞の類型性も十分であるといえない。卜辞を種々の角度から分析検討した上で、その結果を綜合して復元しなければならない。その上に、祈年の祭祀は相当長期間を要したものと見なければならぬが、それにしても卜辞に現れているところでも、臨時祭もあったようであり、また卜問はあったけれども実施されずに止んだものと思われるものもあって、その取捨選択と評価とはなかなか困難である。大体、一亀版、また一獣骨の卜辞は相関連する事項のものであるが、その関連の仕方にも種々あり、また整甲骨の少い甲骨資料においては、どこまでを関連せしめるべきかも考慮を要する。YH一二七坑の甲骨の堆積は、武丁時の数年間のものと考えられ、これを整理するならば、行事の関連は明確になるであろうと思い、遑を見ては調査を進めているが、またその結果を得ていない。その意味では本稿は調査不十分の点を免れないものがあり、単に卜辞の関連を辿ったに過ぎないものがあるのは残念である。それにしても、その輪廓を画くには足りよう。

なお、董作賓氏は、卜求年・卜受年・卜求雨等の卜辞を第一期（武丁）、第四期（武乙、文丁）の所謂舊派の現実とし、第二期（祖甲）、第三期（廩辛、康丁）第五期（帝乙、帝辛）の新派の時代には見ないとしている（甲骨学五十年頁一六二）のは妥当ではない。第二期（京津五三〇、後上二〇、四）に、第三期（甲二五八五、甲二六二二）、第五期（粹九〇七、京都二八九〇）に存する。唯、その例は極めて少いが、これはそれだけしか卜問しなかったと見るよりは、これ等の時期については当時の堆積層を見出していないので、卜問し、また祈年の祭祀を実施したのであるが、その卜辞が散佚したと見るべきであろう。

（三）祈年に祀られる神々

祈年の祭祀が如何様に行われ、如何なる意義を有したかを明かにするには、その祀られている神々を個々に精密に検討することから始めなければならぬ。それは重要なことであり、またその成果は収穫の多いものである。だが、その種の神々を卜辞中から拾い出すこととその問題点を指摘することは、既に陳夢家氏（前掲書）、島邦男氏（前掲書）その他の人々が行って居る。勿論、なお詳考を要するものが多いのであるが、それには甚だ多くの紙幅を要する。その準備がないわけではないが、その研究法は「河の祭祀とその起原」で発表したことであるから、個々の神についての詳考は機会があれば、批判を乞うことにして、本稿ではその結論的部分だけを掲げ、祭礼形態の復元そのことを急ぐことにしたい。

私は、祀られる神々は、一応土地神、先公神、先巫神、祖先神、土、および上帝、天神に分けて考えている。

（イ）土地神

例えば

(1) 丁卯貞ふ、由、羌を以ゐきたらんか、それ用ひて上甲より衅し、父丁に至らんか。丁卯貞ふ、由、羌を父丁に以ゐきたらんか。辛未貞ふ、河に年を𠦪らんか。辛未貞ふ、禾を高祖、河に𠦪り、辛己において耏し尞せんか。辛未貞ふ、禾を河に𠦪るに、三牢を尞し三牛を沈め牢を祖にせんか。辛未貞ふ、禾を高祖に𠦪るに五十牛を尞せんか。辛未貞ふ、禾を岳に𠦪らんか。乙亥卜し（とふ）、それ蝗を徇に寧めんか。（寧一二九）Ⅳ

(2) 乙亥貞ふ、來甲申に耏して禾を𠦪り、今において尞せんか。乙亥貞ふ、夂伐を又めて、上甲より衅し、父丁に至ること乙酉においてせんか。丙子（とふ）、焼域人を河に又め、それ用ひん

か・戊寅貞ふ・𧊒に王烝（蒸）せんか・戊寅貞ふ・弜て今せんか。（甲六九〇）Ⅳ。

などとは、第四期（武乙）のものであるが、それぞれ一卜骨に祈年関係の卜辞を多く載せているものである。卜問を立てた日附と、実施の予定日とが相接近し、また間違が考えられるによると、両者は殆ど同時のものであったと思われる。それはとにかく、これらの卜辞には、祈年のために祀られる神が多く現われている。（ただし、祈年に祀られる神はこれに尽きるものではない。）このうち、上甲以外の祖先はいうまでもなく、河、岳などは祈年の恒例的祭神であるが、今は必ずしも常例の祀神ではない。卜辞例(2)によると、今に於て奏祭が行われ、王の烝禮に至る祈年の祭儀はその今の奏祭の日から始っている。して見ると、今は祈年の祭祀を行う土地と密に関係があると解さなければならぬ。今が単に地名でないことは、例(1)に餉といっていることによって明かである。旬（dzʻiuĕn－ziuĕn）の古音は、カールグレン氏によれば、神（dʻiĕn－dzʻiĕn）に近いので、餉の旬は神の意を表わし、かつ餉は今と旬（神）との合文であって、今の神の意を表わしたものと解さねばならぬ。そこで、この種の神を、祈年の祭祀を実施する地の神という意にとって土地神と名付けることにする。なお、殷代においては、勿論王朝の一定の聖地があり、そこで祭典が行われることが多かったのであるが、それとは別に、またそれにかかわらず、或種の神秘的條件によって実施の地が選定され、転々としてその地を変えていたのである。

さて、土地神について注意しなければならないのは、第一には、それが、元来、固有族のその聖地に祈る固有族神であったと考えなければならぬことである。即ち、今は、殷末には王の巡遊地の一であった（前二、二一、三、甲二五七二）が、殷金文（続殷文存下五、三）に今という銘を見るによれば、今はまた族名か、また職名かである。つまり、殷代には今なる族（恐らくは氏族）が存し、その今という聖地においてその族神を祀っていたのである。𢀛（𢀛）は第一期（武丁）以来の土地神の一（続一、四一、六、前一、四九、七、寧三、四〇）であり、殊に兒、岳などと同様に山岳に祀られる神（寧三、四〇、佚四九一、甫誠一七）であったが、「㞢をして𢀛を発せしめんか（乙五三一一Ⅰ）」とあるように明かに族名であり、また子𢀛（四、乙三六一四、乙三〇六九）というその名を負う人物があり、さらに殷の後期には𢀛は田猟地の一つ（続三、二五、四、京津四四六八）となっている。高（㕣、合）も第一期以来の土地神である（前六、一、五、遺四七七、粹八五七、甲七八五）が、殷末に田猟地の一（前三、一三、三）となっており、また殷金文（三代一四、五二）によれば人名となっている。陞（陞）は第四期に現れる土地神である（粹八五二、続二、二八、三）であるが、陞京という聖地があり（京都一九二九、鄴初三三、一、南師二、一〇四）、また田猟地となって居る（甲二九、林二、二二、七）。陞という名の人物も存した。（粹九五五、甲三五七）。第一期に「……丑卜し、吉貞ふ、年（みのり）を𤕫に奉り奏せんか」（天四〇）とある𤕫は、難解な文字であるが、私は神的対象であるから具象的に書いている一例であって、足跡の形、つまり地名としていえば、「戊戌卜し殷貞ふ、今夕稲なきか、止（㞢）に在り」（粹一三三三Ⅰ）とあり、「余、宿を止に作（をさ）さんか（前四、四九、一Ⅰ）」とあり、「王、澤において人を岳と止とに候はし、また伐望せんとす。王祐を受くるや（上海一〇〇Ⅴ）」とあるが如き、止に外ならず。特にその神名を称すれば、「王、止若を循せんか（乙五一七九Ⅰ）」とあり、「𧊒にそれ白羊をば止若に用ひん、大雨ありや（寧一、一三Ⅲ）」というが如き止若であると思う。止を族名としている卜辞例はまだ見出していないが、「羌それ沚を征せんか（粹一一七〇Ⅰ）」とあるが如き沚という地はこれと関連する土地であろう。とすると、第一期に征伐に祭事に大いに活躍していた人物に沚戛（例 後上一七、五、乙二九四八）というものがある。

祈年の対象であったか否かは明確でないが、何等か神的対象となっていたものについては、殆ど必ず同名の族を見出すといってよい。例えば「……㐭において奏せんか（粹三六三Ⅳ）」は㐭（啚）が祭事と関係のあることを示しているものであるが、㐭（啚）は田猟地（前二、四二、二、菁一〇、一五）となっていることはいうまでもなく、またその名を負う子㐭（臣粹四一〇、京津二〇九〇）という人物がある。「𢀛（𢀛）に出めんか、‖に出めんか」（前一、五三、二）は、𢀛、‖が神的対象となっていることを示しているものであり、「三獣をして出に犬と羊とを出めしめんか（続三、一三、五）」といっているものがある。出についてはまた十分な資料を得ていないが、‖については、三‖に在りてトす（粹二六五）とあって、地名として使用されている外、「‖に命じて烝せしめんか」（後下二六、一二Ⅰ）「‖をして毎にすすしめんか（続五、一七、七Ⅰ）」のように族名としても使用されている。これによって推せば𢀛も同様であったろう。

「癸卯貞ふ、これ禝するに大甲、父丁に先にせんか。……丁未貞ふ、祉きて𠂤示にそれ暮に禝せんか（粹三七。Ⅳ）」とある𠂤示も神名である。「癸巳トし殷貞ふ、人を𠂤に使はし、それ出めん……（続五、一七、八Ⅰ）」、「貞ふ、王、𠂤に日（既）することなからんか。貞ふ、これ暴献せしめらんか」（続三、六、三Ⅰ）」などとあるのも、𠂤示を祀るときのト辞である。ところで、𠂤は「殷貞ふ、邛方それ𠂤に至らんか。（続一、四六Ⅰ）」とあるによると、武丁の時期に最も顕著に活動していた西方の強敵邛方と接する地に在り、「癸巳トし（とふ）、王それ五族に令し𠂤に戍し、𢦏（わざはひ）を伐たしめんか（粹一一四九Ⅲ）」とあるによると、邛方などの西方の敵を控制する要衝であったと思われる。そして、「𠂤（のくに）年（みのり）を受くるや（乙四六五九Ⅰ）」「甲辰貞ふ、畢、衆𠂤に令して舌方を伐たしむるに、祐を受くるや（粹一一二四Ⅰ）」などによると、𠂤はまた国名であり、族名である。𠂤族は、殷王朝に出仕しては、射官の世襲職についていたと解される。「己卯卜し𢀛貞ふ、翌甲辰用ひんか。射𠂤羌を以ゐきたり、上甲よりせんか（燕二三五Ⅰ）」「乙酉トし㱿貞ふ、射𠂤羌を獲んか（続三、四三、三Ⅰ）」「癸酉貞ふ、射𠂤羌を以ゐきたり、用ふること甲申においてせんか（粹八一Ⅳ）」、「癸卯貞ふ、射𠂤羌を以ゐきたり、それ父丁に用いんか（鄴三、四四、六Ⅳ）」など、第一期にも射𠂤という名が見え、殊に邛方と同様に西南方の強敵であった羌族を捕えて捕虜にすることを掌っていたのは、その要衝の地に在ったことと関係があろう。またト辞には、𠂤定化、禾𠂤というものが見えている。𠂤定化の字義が明かでないが、「己巳トし殷貞ふ、𠂤定化、王事に戴（こと）めんか（乙七八二〇Ⅰ）」のようなト辞によって推すと𠂤族長の称であったろう。禾𠂤は「𠂤に令し禾𠂤を従（したが）へしめんか（乙三三一七Ⅰ）」によって推せば、殆ど𠂤の支族であったと思う。

このように、神名、地名、族名の一致する例が甚だ多いことから帰納すれば、各族（それが氏族であるか、部族であるかを厳密に規定することは困難である）は、それぞれ固有の神を祀っていたとしなければならぬ。

第二には、このような固有族神の信仰には、既に神話を発達させていたと考えなければならぬ。例えば、龔祠というものがあった。「龔（𠬪）に邑をすすめしめんか（乙一三九二Ⅰ）」「……術をして龔に献し、司冈に侑むるに……（前四、三〇、Ⅰ）」「……龔祠に侑むるに子赤を御（すす）めんか（続五、六、六Ⅰ）」。龔が地名でもあり、また族名でもあることは、「貞ふ、王、龔㐭（一部）に次せんか（乙五四〇三Ⅰ）」、「口未トし龔に在りて貞ふ、王今夕禍なきか（前二、一三、六Ⅱ）」、「貞ふ、龔に令し、𢀛を報せしめんか（甲七、三一、四Ⅰ）」の如きト辞によって知られる。また、「貞ふ、これ龔司（祠）帚好ににに告（たたり）せんか（乙七四三Ⅰ）」、「王、𢉷に告げんか（後上九、三Ⅰ）」「己卯トし貞ふ、夫（来？）次して𢉷にありや（寧三、七四Ⅰ）」、「戊申トし殷貞ふ、帚好をして先に𢉷に人を共せしめんか（前五、一三、三）」等によれば、𢉷、龐は龔の異字であると思われる。恐らく、龔に祠宮があるので、广を冠して𢉷に作り、またこれを省略しては龐と書いたのであろう。して見ると、龐、𢉷、龔の文字において、主意を表わしているものは龍にあったろう。恰もこの推定に合するように、ト辞には、「口亥トし兄貞ふ、……司（祠）𠬪……（佚九四二）」の如く、龍を甚だ象形的に画いているものがある。象形的に画いているのは、殷式金文の図象銘と共通する意匠であって、神話、瑞祥の宗教観念を表わすものである。つまり、龔族はその族神を龔祠

といい、神の象（すがた）として龍を考え、それを崇拝していたと解さねばならぬ。

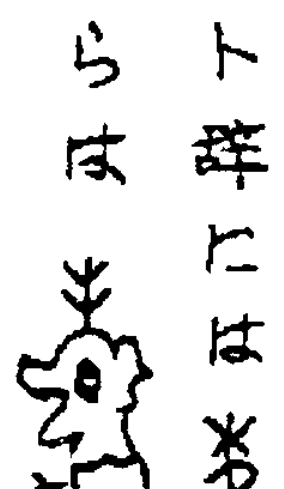
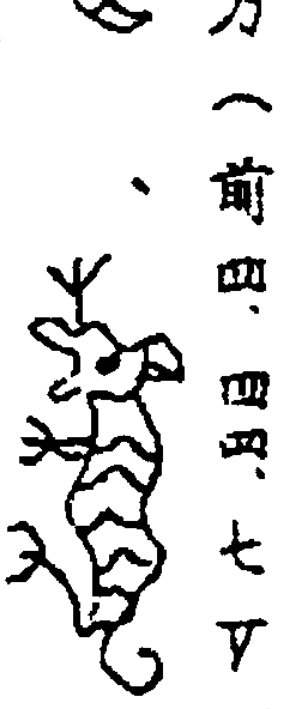
ここで興味あることは、卜辞には、また龍方（邦）という一族の存したことである。龍方は、「……龍、羌を共（う）たんか（鐵一〇五、三Ⅰ）」、「龍来るに羌を以（ひき）いつれんか（文錄六二六Ⅰ）」などによると、武丁の当時殷にとって最も強大な敵である西方族の羌と関係があるものであり、また「貞ふ、帚好をして龍方を伐たしむることなからんか（鐵四二六、三Ⅰ）」、「王これ龍方を伐つことなからんか（乙五三四〇Ⅰ）」、「貞ふ、盂に令して衆を以（ひき）いて龍方の共を伐たしめんか（庫一〇〇一）」などによると、龍方も殷に敵対しているものであった。この龍方について、陳夢家氏（綜述頁二八三）は、史記の匈奴伝に「歳の正月には諸長単于の庭祠に小会し、五月には龍城に大会してその先と天地と鬼神とを祭る。秋の馬肥ゆるときは、蹛林に大会して衆人に畜計を課す。」とあり、その索隠には崔浩の説を引いて、「西方の胡は、皆龍神に事ふ。故に大会の處を名づけて龍城となす」とあり、後漢書南匈奴伝にも「匈奴の俗は、歳に三たびの龍祠あり、正月、五月、九月の戊の日に天神を祭る」とあるのを引いて、龍方が龍神崇拝の胡族であることを指摘している。これによって推すと、龔も、元来は龍神崇拝の所謂胡族の一支族であり、ただ龍方がいわば化外の民であるに対し、龔は殷王族に服属したものであった。そこで、龍に共の音を加えて前者と区別し、その祠神を王朝において崇祀して、龍方を懐柔する拠点としたのであろう。殷代よりは千年後の文献史料によって、しかも中国の影響によってその祭祀制度を整えたと考えられないこともない匈奴の習俗によって、殷代ないしは殷以前の事実を推定するのは不当のようであるが、卜辞から推定し得る事実は、既に白川静氏（羌族考）も論じているように、羌族のような西方系民族は殷以前に中原深く浸入して居り、むしろ殷の先住民であったとしなければならぬ。少くも、殷の文化は、このような西方系、その他を混和して成立したものである。だから、殷代に既に神を称するに旬（神）、示、祠、王、巫等の異語があった。これはそれぞれの固有の称を採用することから起ったことであると思う。

ついでに、祠（司）と姒姓との関係について述べておく。世本によると、「姒姓の本国は莘であって、夏禹の後胤である（周本紀正義所引）」とある。姒の字は、金文では〓（蘇冶簋銘）、〓（須鼎銘）、〓（叔向父簋銘）の如く書いている。姓は女性に因るから女偏を加えるのであるが、司に何故に㠯（㠯＝以）を加えたかは明かでない。だが司の古音（dziəg）と以（ziəg）の古音とは殆ど同じであるから、姒の語原は司にあったと思われる。〓（始）、〓（姒）は時代が下るにつれてその表記法が次第に簡略になったものである。司が姒姓の語原であったとすれば、それは龔においては、神の名であるから、またその神を、史記に「その先を祭る」とあるように、族祖としていたに相違ない。つまり、司（祠）は、その後起の始の字の通義のように、始祖の意を含んでいた。それ故、その後胤は司を祀るものとして、司、つまり姒を姓としたのであろう。殷墟からは「司母戊」という銘をもった大鼎が出土している。この「司」とは姒姓であり、恐らくは龔族（或は龍族）の女性が殷室に嫁して来たか、または殷王朝において顕要な位置を占めたかしたものであったろう。

陳夢家氏も指摘しているように、羌族のような西方族の神話、伝説は夏に托されているものが多い。西方族が果して夏族であるか否かは疑わしいが、詩大雅思齊篇には「思（ここ）に齊たる大任、文王の母なり。思に媚なる周姜、京室の婦なり。大姒はその徽音を嗣（つ）ぎて百の男をえたり」とあって、羌（姜）族と姒姓族との親近性が示唆されている。姒姓族が龔族のような西方系から出ていることは殆ど確かであろう。もっとも大明篇には「周において京において、纘（つ）げる女は、これ莘なり」とあり、毛伝には、世本にいうように、大姒の故国は莘であるとしている。卜辞にも「貞ふ、司（姒）にすすめんか。貞ふ、蔑にすすめんか。這、龍に禦す。（後上九、五Ⅰ）」のように、単に司を称していうものがあるによると、或は龔以外にも「司」を崇祀するものがあったかも知れない。しかし、莘（しん）と司とは現代の音は異るが、詞、辭、辤が相通用の文字であり、かつ司と辛（[illegible]）とは殆ど同子音であるによれば、莘国というものも司を本にして、恐らくは設想されたものと考えざるを得ない。このように、司（祠）を祖神、姒姓の始めと解することは、上記の龍を神を象とするということと齟齬矛盾するものではない。殷代に於てはなお、祖神は必ず人の形でなければならぬと考えられていたわけではなく、人間の祖先神も動物その他であったか、またはその形に転化するものと考えていたのである。

なお、龔が現在の地理上どの地点、地域であるかは明かでないが、羌方、龍方などに接した所にあったろう。そういう地においても「庚辰卜し争貞ふ、龔に黍せんか（続五、三四、四Ⅰ）」という卜辞があるによると、殷王朝の祈年の祭事が行われたことがあった。それは開拓的意図を持っているものであるというべきであろう。

「それ年を〓（椃）に奉り、今日彡せんか、雨ありや。惠（こ）れ小羊にせん、雨ありや（粹八五〇Ⅲ・Ⅳ）」、「それ歳を〓に又めんか（通別二、一、四）」、「それ年を〓（椃）に奉り、鼎せんか（南明四六二）」などとある椃もまた或種の神話を持っていたと思われる。なお、粹編の椃も〓（椃）の形に刻してあるものと思うが、拓影不鮮明である。通纂別録の〓は〓に作ってあるものではないかと思うが、これも不明瞭である。

椃の虎（椃）が、地名である例は下記の簠人六八を除くと、「壬寅卜し哲に在りて貞ふ、王〓（椃）に歩せんか（前二、五、五Ⅴ）」があるに過ぎないが、卜辞には〓方（前四、四四、七Ⅴ）が見え、殷墟からは、の図象銘を有する銅器（殷代銅器、続殷文存六五、二）が出土し、殊に宰椃角銘（泉屋清賞八六）によれば、宰椃（〓）という人物が殷末において殷王扈従の重臣となっていることによって明白である。この椃族は西周初期にも存し、伯椃虘がある。

さて椃族は、殷の武丁の時期（Ⅰ）の虎方に外ならず、その長は倉侯虎と称されるものであり、また殷末周初の伝説上の崇侯であると考えられる。即ち、武丁の時期には虎方という一族があり、これは、「貞ふ、〓方河東の洮（濱）に渉り、それ乞（居つ）せんか（前六、六三、六Ⅰ）」とあるによれば（河東を今の河東の地とすれば）河西の方向に本拠を有し、時に河東に進出することがあったのであろう。また、「望乘および上與（？）に令し、〓方を企（くわだ）めしめんか。……それ虎方を企めて大甲に告げんか。（佚九四五Ⅰ）」とある。これは如何なる場合の卜辞か判断し難いが、虎方を企めて先王に告げるといえば、特別な待遇を受ける有力な族であったと思われる。ところで、倉侯虎というのも、その名の通りに有力な族長であった。倉侯虎は、「貞ふ、今〓〓（倉）侯〓を从へて象方を伐たんか、有祐を受くるや（前四、四四、六Ⅰ）」とあるように、殷王室に忠誠を效しているものであった。だが、「戊戌卜し殼貞ふ、王、侯〓よ、帰るなかれと曰はんか。貞ふ、王、侯虎よ、汝の吏の咎（とがめ）を得て「有祐」を受けたりと曰はんか。（著七・一Ⅰ）」とあるように、その本拠を有し、時に朝覲して王事につとめるものであった。そして、その本拠は、「貞ふ、旛に令し、〓侯と古爾とを从へ……（前七、三一、四Ⅰ）」とあるによると、洛陽の方向にあったらしい。かく、虎方と侯虎との地望が相似て居り、虎方の侯（きみ）は侯虎と称し得べきであるから、倉侯虎は虎方の侯であると解される。虎方の場合には、象徴化した文字で書き、倉侯虎の場合には虎を具象的に書いているが、二つの虎の字は別字ではない。後者は畏敬の意をこめて具象的にしたのであって、この種の例は、他にも神名、人名などの場合にある。また、〓は倉の原字であるが、爿（牀 tsʻiang）の音による字であるから、壯、將、莊などと通用し得べきであって、〓（倉）侯とは大侯という程の意である。それ故、倉侯虎は侯虎とも、倉侯ともいったのであろう。

ところで、虎方、倉侯虎は武丁の時期（祖庚、祖甲の時期に一例）に現れているだけで、その後は没し去り、また椃は、武丁の時期には「癸酉卜し〓貞ふ、術をして椃を〓面とに薙せしめんか（簠人六八Ⅰ）」という神祇の名に用いられている一例

があるだけであり、しかも殷の末期には虎方、虎族に代って椃方、椃族が現れているのである。この点から推すと、椃は虎（族）の異字であって、殷の後期には主として椃が用いられることになったと考えなければならぬ。このことを證するものは、椃の字は武丁の時期には、善と相並ぶ神域の意を表わすに用いられていることであり、また倉侯虎、虎方が祈年の祭と深い関係があったと思われることである。即ち、「貞ふ、これ侯虎从はんか。貞ふ、これ侯虎从ふことなからんか。貞ふ、これ沚戠从はんか。貞ふ、これ沚戠从ふことなからんか。貞ふ、年を岳に𠦪らんか。河に年を𠦪らんか。𠦪ることなからんか（佚三七五Ⅰ）」によれば、同一版に刻されている卜辞は相関連するものであるから、倉侯虎は殷王朝下に在って祭事に征伐に顕著に活躍していた沚戠と同様に、祈年の祭において重要な位置を占めるものであった。また、「戊子卜し賓貞ふ、犬征の族に令し田を虎（方）に墨げしめんか（京都〇二八一Ⅰ）」とあるによれば、殷王朝が虎方の地に耕田を営ませたことがある。かく侯虎、虎方が祈年の祭と関係が深く、かつ椃が神域の名であるならば、椃は木の種類を表わす会意字として成立しているものではなく、神の名でもある虎の字に生命生長の象徴としての木または草を加えたものであって、元来、生育の神としての虎の意を表わしたものと解さねばならぬ。それ故、武丁の時期には、時に虎族の神域の意を表わすには椃の字を用い、また殷の後期にはその宗教意識をもって族名にも虎に代えて椃を用いたのである。

椃が虎の後起の文字であることを考證するものは崇侯虎の伝説である。詩大雅文王有聲篇には「文王命を受けてこの武功あり、既に崇を伐ちて邑を豊に作る」とある。このことを、史記には何に基くか明かではないが、崇侯虎を伐って豊邑を作ったと述べている。ところで、西周初期に椃国が存したことは上にも述べたが、中鼎銘によれば「これ王南宮に命じ反せる椃方を伐たしめたるの年」とあって、文王の時とは別であるが、周が椃を伐ったことのあったのは事実である。倉、壯は陽部韻、崇（tsoŋ）は中部韻であるが、それらは同子音であり、かつ陽部と中部とは相近く次旁転し得る。崇は倉侯の倉を訛ったものであろう。して見ると、史記の伝承が根拠のあるものであるならば、虎方は代々その君を倉（崇）侯虎と称し、その国を侯の号を取って或は倉、つまり訛っては崇といい、そしてその族名としては同金文においても殷末の風を承けて椃にならっていたということになろう。

以上に推論したように、椃は虎の後起の族号であり、木は族神虎の生育の力を象徴するものであるならば、婋が何故に祈年の神となっているか、殊に何故に女偏を加えているかを理解することも容易である。即ち、生命の源を掌るものは女性であり、また農作の神には女神を始祖とするものが多いが、これも同様な理由で、その族神を女性神として表象していたことを示すものである。要すれば、虎族は、龍方、龔族などがその族神を龍によって表象していたに対して、虎、時に牝虎をもって表象し、その君は虎神の後胤として倉侯虎と称し、またその神は生育の力を有するものであると信ずる神話をもっていたのである。

右には、龔と虎との二例を挙げたに過ぎないが、族それぞれが固有の信仰と神話を持っていたことを推定し得るものは甚だ多い。族名の文字が或る程度その特殊性を物語っている。もっとも、文字には仮借使用もあり、単なる符号もあることであるから注意しなければならないが、多くの卜辞例を集めて比較参考すると、豊かに復元することができる。更に一二例を附け加えるならば、「貞ふ、木（水）に三豕三羊を奠せんか（南坊一・五〇Ⅰ）」とある木は「辛……貞ふ、獲ありや、伯木の祉に在り。（佚一九五Ⅰ）」、「壬午貞ふ、癸未王木方に令して出しめんか。王木に令し奠し告げしめんか。（甲六〇Ⅳ）」、「自木に在りて卜す。（南坊二・一六一Ⅱ）」、「戊午卜し貞ふ、王それ木に田せんか、往来災なきか（珠二二一Ⅴ）」などとある木地の木族の神であって植物崇拝がその信仰であったことを示している。最に掲げた[illegible]は、この木神の異体の文字であるかも知れない。[illegible]は木と谷のさまとから成って居り、雨を祈るための谷の標木が祀られていたことを推定させるからである。次に、その[illegible]と同時に祀ることを卜向されているものに季（季）がある。「貞ふ、[illegible]にすすめんか。貞ふ、[illegible]にすすめんか。（後上九・六Ⅰ）。この季を、王国維（殷先公先王考）が、楚辞天問篇に「該（王亥）、季の徳を秉り、その父これを臧とす」とあるによって殷本紀の振（王亥）の父冥に比定して以来、この説を殆ど疑うものがない。だが、卜辞のうちには季—王亥—上甲という世系を考えるべき理由は何もない。私は、季は禾と子とから成って居る会意字であって、禾の子、つまり、元来穀物霊を意味するものであり、本来これを祀っていた族を求めれば、武丁の時期の卜辞に見える禾侯（後下八、六Ⅰ）の族であると解している。このことは伝説の向からも明かにし得よう。試みに后稷伝説を分析して見ると、后稷という名が既に稷の后であって、穀物霊が人格神化されたことを物語っているが、その名は棄といい、しかも帝舜の時に農官であったという。棄は季の仮借であり、帝舜の時の農官であったというのは、季（穀物霊）の伝承の古さを示しているものである。詩大雅生民篇は種々の要素が混和し、殊に后稷を周の先公としているが、生民篇は祈年祭（報年祭となっている）の歌舞であり、主題は生民の話が示しているように人間の出生と繁栄であり、その人間を穀物に返えせば穀物の発芽繁茂豊熟である。生民篇をよく注意して読めば、それが意識的であったか否かは別問題として、穀物の生長が基調になって構成されていることを知るのは困難でないと思う。逆にいえば、殷代の穀物霊の崇拝が後になると生民篇のように複雑な発展を遂げていたのである。同様なことは天問篇を殷に関する伝承についてもいえる。これは或る暮祭蔵者の伝えていたものであって、必ずしも殷の史実ではない。それが、恰も史実であるかのように誤解することが、却って同時史料卜辞の理解を障げることになるのである。殷代の文化は、卜辞を綜合することによって歸納するのが先決問題であり、文献の伝承と照合するときには批判的でなければならぬことはいうまでもない。因みに季は、王亥のように殷の保衛に関することが祈られている例はない。祈るところは「貞ふ、季にすすむるなからんか。舞はしめんか。雨ありや。舞はしむるなからんか。雨なきや（金六五八Ⅰ）」のように、君と雨に限られている。穀物にとって雨こそ願わしいので、穀物霊である季にとって、当然なことであろう。

上来述べたように、土地神は族固有の族神の信仰であり、それぞれ独自の神話を持っていたのであるから、それらが殷王朝の宗教成立以前の形態であることは明かであろう。もっとも神話のうちには、却って王朝下の影響を受けて発達したものがあったに相違ない。虎方の椃方と称するのは後期に顕著であるによると、虎に木を加えたのは他族の植物崇拝の影響であったかも知れない。それにして、神を虎によって表象しているのはその国固有であったとすべきである。このように殷に先行する族神崇拝を、プレアニミズム、アニミズム、トーテミズム、シャーマニズムなどの宗教学的範疇をもって律するのは、更に精密に調査すれば、或る程度可能かも知れないが、族神崇祀も原始的要素を持ってはいるが、原始的段階にはない。まして、殷王朝下を通じていえば、既に原始的・初歩的宗教の種々の類型が交錯して発展していた時代であった。今は、この土地神の信仰を形態的に、知り得る最も原初的なものとしなければならぬ。嘗て（また現在でも引続いているか）中国の原始的宗教形態としての社の性格が研究の主要問題となったことがあったが、それにはこの族神信仰をこそ当てるべきであろう。少くも殷王朝はこれを先行形態として、それを選択し、また統制を加えて、その宗教形態を作り上げつつあったのである。その際、先行の聖地、族神によらずに、王朝の宗教のために設ける聖地もあった。例えば、𦎫は祈年、乞雨その他の祭事を行う聖地であるが、崇祀の対象になっていることはない。そして、特殊なことには「丙寅卜し殻貞ふ、王往き牛を𦎫に省みんか（甬輔七Ⅰ）」とあるように、𦎫は祭事の犠牲にする牛を飼っておく所であり、祭事の開始に先立って王がその犠牲の状態を視察する所であった。𦎫（庠と同音）の名が示しているように、ここは主と

して省牛の地と、殷王朝が時に定めたものであると解さなければならぬ。

(ロ) 先公神

これから述べる河、岳、夒、王亥、〓等を、私はその共通の特質によって先公神と規定している。先公というのは、通常先王に対する語であって、例えば、周王室の世系にあっては文王以後が先王であるに対して、王季以前が先公であるが、私はその先王の多くが神話上の存在であることの特殊性を取って名付けるのであって、それが同じ世系に連っているということは、その性格の内に入らない。

これらの先公神のうち、河と岳とは祈年の祭祀には常例として祀られているものである。夒以下も多くの場合、その総て、または二三が祀られている。また、河に関しては既に述べたこともあり、また河が年を確保するために祈られること、河神が雨を支配すること、河神には雨の外に雷や日食などの現象も告げられたことなどについては、既に論者が揃っている。ただ、多くの論者は河神が左伝（昭公元年、哀公六年）に記述されているように殷代にも人身に癘疾を与えるとしていたと解しているが、或はそういうこともあったかも知れない。が、卜辞に「壬寅卜し殷貞ふ、河王に壱するか。壬寅卜し殷貞ふ、河王に壱せざるか。壬寅卜し殷貞ふ、雨ふらざるか。これこの邑禍を作せるか。貞ふ、この邑禍を作すことあらざるか（乙五三六三Ⅰ）」とあるのは、河が王に癘疾の壱をすることをトしているのではなくて、河が降雨を恵まないことを壱するものとしていたのであって、癘疾のような偶然的現象よりは一層現実的感情に満ちた事態であったのである。また、河には、「壬申卜殷貞ふ、河に邛方を匃らんか（後上一七、三Ⅰ）」とあるように戦争について祈ることもあったが、それが周禮（肆師）、左伝（襄公十八年）などにいうように、通過地點として祀るものではなくて地域的守護神としての性格を帯びていたことも注意すべきである。

河という文字に注目して、河神は大河を神格化した自然神であると説いているものがあるが、私はこの説を取らない。河東（前六、六三、六）、河西（寧一、五九九）河邑（金七二八）等の語があり、殊に「己卯卜し出貞ふ、今は王それ河に往かんか（燕四〇八Ⅱ）」とあるによれば、河を祀るには固有の地があり、それは大河の何れかの河辺であったことは確かである。「乙巳卜争貞ふ、河に三牛を燎し、十牛を沈めんか。岡に往り（前一、九、二Ⅰ）」、「貞ふ、嬰を岡に朕げんか（乙六九八八Ⅰ）」とあるによれば、河を祀るには、その岡岸で芻薪を焼いて燎祭が行われ、その水流に牛を沈めた。そればかりでなく、「辛巳卜し貞ふ、王亥、上甲河に即くや（佚八八八Ⅳ）」「𣳾に上甲それ落（原作𣳾）に泣むや（粹四Ⅳ）」などによると、王亥や上甲なども河流を下って殷地に来臨するものと信ぜられていたと考えられる。しかし、「己亥卜し争貞ふ、王、今水に至り、河に小室を燎し三牛を沈めんか。雨ありや（後上三三、二Ⅰ）」「重牛……それ河に率らんか。これ舊習邊に冊用（酒）し彰せんか。それ宗に即くや（南明四八四）」などによると、河は今水、邊などの豕微の地に祀られうるものであり、換言すれば河神とは異って抽象的存在者であった。

河神は「癸亥卜す、河それ宗に即くや（甲七一七Ⅳ）」ともあるように、先王などと同様宗（廟）に迎えて祀られるものであった。「癸酉卜し貞ふ、河に剛して、王賓せんか。（甲三九一六Ⅲ）」、「河、賓と作ることなからんか（粹六二Ⅳ）」などは河神が賓禮をもって祀られたことを示すものであって、河神は擬人的存在者であった。また「辛丑卜す、河妾に于てせんか（後上六、三Ⅳ）」とある河妾は、王亥妾（南坊三、三六）、王亥母（乙六四〇四）黄母（乙四五一八）伊母（甲八三八）娥（前一、五三、五）を称すると同様に、河神が女性神として表象されたことがあったことを示している。春日神社を祀るという春日が直接的にその祭神を意味しないと同様に、河を祀るということは、河一大河）が直接的に祀神があることを意味するものではない。これは岳についても同様である。河や岳（嵩山）やは、河神岳神の具象であり、それを成立させている条件ではあるけれども、最も主要な条件ではない。そして、河神が擬人化されているのは、自然存在としての大河が抽象化されて聖視され、さらに擬人化されるに至ったという経過をとったものではなくて、河神は元来或る制限された意味の擬人的存在であったのであり、それが拡大されて、大河、また河川一般の神となったのである。その拡大化の方向を殷代には踏み出していたのである。

多くの学者と私の河神に対する解釈の最も異るところは、私は河神は発生的には前記の土地神と同様に、元来は河族の族神であったとすることにある。殷代には河神の外にも河川神の祀られるものがあった。「貞ふ、目（四）、〓、河および（以）𣳾、洹に剛せしめんか（寧三、四〇Ⅰ）」は、洹水が河などと共に祀られたことを示しているものである。「……洹に奠……。唯黍年を受くるや（前六、六〇、三Ⅰ）」は、洹水が単独でも祀られたことを示すものであろう。洹水は殷墟の傍を流れている洹水に外ならないであろう。そして、卜辞には亘という国があり、武丁時の貞人に亘という者のがあった。恐らくは洹水の上流に居住していた一族であろう。武丁時の卜辞に、「癸亥卜し争貞ふ、洹それらの邑の禍を作すか（南坊三九Ⅰ）」というものがあるによると、武丁の時期に洹水が氾濫して商都に災することがあったのかも知れない。恰もこれと相応ずるように、武丁の時期に亘族は討伐を受け（乙五二三四、五三〇三、五三二一）、爾後亘族も洹水も暫らく卜辞に現れないが、武乙の時期に至って、「戊子貞ふ、それ亘水の泉谷に二牢を奠し、牢を祖にせんか（甲九〇三Ⅳ）」とあって再び祀られることになっている。

また滴水神というものがある。これは「……滴……。それ河田に晦（原作每）……（掇一、三七〇Ⅲ）」による河の象徴の河水として祀られたようでもあるが、「年を滴に奉らんか（掇一、三八四Ⅲ）」、「それ滴にすすめ、右祐にありて奠せんか、雨ありや。川に即きて奠せんか、雨ありや。王それ戍をして孟に舞はしめんか、雨ありや（掇一、三八五）」によると、単独にも祀られることがあった。商といえば、殷の都商の外に中商（前八、一〇、三Ⅰ）、季商（金七二八Ⅴ）、殺北の商（前二、三、五）などの地があったのであるから、殷王族の外にも商族と称するものがあったろう。「庚申卜し賓貞ふ、丙門および商をして采せしめんか（後下一〇、一四Ⅰ）」とあるように商の名を負う人物もあった。して見ると、滴水はその何れかの商族の祀神であったと推定される。

河神についても同様に河神、河地、河族の一致を指摘し得る。そればかりでなく河神を繞るその族関係の消長交代さえも指摘することが出来るのである。それに入る前に先ず、河と殆ど相並ぶ河川の神であるが、従来そのことの殆ど理解されていない岳（婁）から挙げていく。（島氏前掲書頁二四四は婁を匃の仮借、また王亥の仮借としているが、私には全く理解し得ない論證である）。婁は祈年の対象となって神であるが、その卜辞は「甲子卜賓貞、酉（酒）求雨婁于河。（佚三八九Ⅰ）」、「囗卯卜殷貞、求年婁于河（林一、三一四Ⅰ）」、「貞、于丁求年婁。奉年于呂。貞、翌庚子侑于母庚牢（粹一、四一、六Ⅰ）」の如く、雨婁、年婁が一連に接続して記されていることが、その神名であるか否かを疑わせるのである。婁た雨を求めるのであるならば、「求雨于婁」と、年を婁と河とに求めるのならば「求年于婁于河」の如く書くのが通例である。しかし、婁が神名であることは、「貞ふ、婁、王に壱するか（乙三四二九Ⅰ）」、「貞ふ、犬を婁にすすめ豕を劉せんか（前四、五二、二Ⅰ）」等の卜辞によって明白である。「于丁求年婁」は「丁（祭庭の意である。祊祭、禘祭などの意に解しているものがあるが、全くの曲解である。）において、年を婁に求めんか」と、「求年婁于河」は「年を婁と河とに求めんか」と読解すべきであって、「于婁于河」の一の于を省略した表現形式である。

婁について注意すべき第一の點は、上記の例にも見るように、婁は河と併せトされていることである。殊に「貞ふ、子本をして河および婁に彰せしめんか（乙三〇九四Ⅰ）」、「庚申卜し殷貞ふ、辛（酉）に祖辛に豕をすすめんか。婁、王に壱するか。貞ふ、婁、王に壱せざるか。貞ふ、辛酉に河に彰し、〇牢を沈め〇を奠せんか（乙五三一三Ⅰ）」とある。前者は河と婁とが相関連して祀られた明證であり、後者は、恐らくは降雨を見ないので、

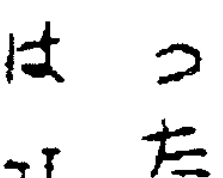
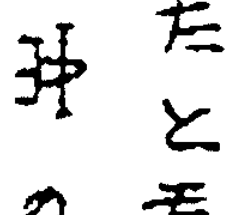
それを妾の宅とし、また河の祭を行わうとしたものである。また、「人を河に使はし、三羊を沈め二牛を曹せんか（粋三六）」とあるように、河に曹という儀禮が用いられたが、妾にも「貞ふ、子漁曹を妾にすすめ彭せんか（鉄二六四・一I）」とあって曹禮が用いられている。曹禮は河神に対する場合だけに限らないけれども、漕禮はその造字法から見て河川に対する場合に限られているであろう。そして、「辛卯貞ふ、おほいに河に彭し、漕正せざらんか（甲三六六〇I）」、「貞ふ、子漁漕を妾にすすめ彭……せんが（佚四四）とあるように、河と同様に妾に用いられている。曹というのは犠牲に添えて祝文を供えることであり、漕はそれを水中に供することであろう。かく儀禮の共通であることも、妾が河と同じ性格の水神であることを旁證しているものである。妾はまた女を省いて我とも書されているが、この場合にも、「我に彭して河に㠯せしめんか（続二・六・七I）」、「それ☒を我と河とに求めんか。雨ありや（乙一九八七I）」のように妾と河とは相連接している。また多くの場合、河と岳とは相対するものであるが、「貞ふ、雨を我と岳とに求めんか（文録三六七I）」のように、妾が河の位置に代っている場合がある。なお、「貞ふ、翌乙未に我田に彭し、家に伐せんか（乙五三九六I）」とあるのは、妾にはそれを祀る神域があり、祭宮（家）があったことを示しているものであろう。

注意すべき第二の点は、妾は我に女を加えて居って、その女性神であることを表わしていることである。女性神であることは、「甲申卜し貞ふ、丁において年を妾に求めんか。貞ふ、翌庚子に母庚にすすめんか。貞ふ、これ羊。母丙にすすめんか（続一四〇・八I）」、「己丑卜し献貞ふ、王禰を作せろか。貞ふ、妾王に㞢するか。貞ふ、高妣己王に㞢するか（乙三四二九I）」左と先妣と関連してトされていることによって證することが出来る。母庚は示壬の配妣、母丙は大乙（唐）の配妣であると考えられるによると、必ずしも血縁とは限らないが、妾と先妣との間には系譜が考えられていたかも知れない。

以上のように、妾は河川の女性神であると解さなければならぬ。河神も、上記のように、女性として表章されたことがあったが、それはこれと関連することであったかも知れない。かつて、郭沫若氏は、妾を帝舜の妻の娥皇に比定したことがあった（甲骨文字研究、釈祖）が、それは全くの臆説ではない。娥皇は媧水神を説話化したものであるからである。私は、妾は女媧でもあると思う。我（ŋga）と媧（Kwa）とは近似音であるからである。ただし、これらは妾が分化して説話化されたものであって、殷代における妾の祭祀はそれとは異ったものであった。

妾の女が女性神を表わすのであるならば、その名を負うものとは我に在る。我は卜辞では一には「癸未卜し……我に在り（乙八五二五I）」「貞ふ、人を我に使はさんか（戩二六・三I）の如く地名に使用されている。二には、地名ばかりでなく、実は有力な国族の名であった。ただ、我は、例えば「貞ふ、王これ沚戠を从へて印方を伐つに、帝我れに若を授くるか（乙三七八七I）のように、自称代名詞に使用される場合がある。そこで、「我年を受くるや。㞢年を受くるや（乙四六五九I）」のように、受年を卜されている我、㞢年とは国族名であることが多いが、我については、「甲子卜し殻貞ふ、我黍年を受くるや。甲子卜し殻貞ふ、我酋年を受くるや（続二・二九・三I）」の如き卜辞例が甚だ多いにも拘わらず、その国族名であるか否か判定し難い。また、「癸亥卜し殻貞ふ、我の吏は𢦏つや。乙丑卜し爭貞ふ、今より丁巳に至るまでに我缶を𢦏つか。王繇して曰く、丁巳にはそれ𢦏つことなからん。来甲子に𢦏たん、と（乙六七〇二、七七九五合I）」なども卒然として読めば、殷王室自から我といっているようである。だが、如何に多くのことを卜問によって決定した殷代のこととはいえ、今日から五十二日後に至るまでの間の行動を卜問するというのはおかしいことであって、これは我族の動静を卜問しているものである。殷代に我という族が存したことは、所謂甲橋刻辞に明かである。これは亀甲の腹背をつなぐ部分に、「我三十を来たす（乙二六九四I）」の如く記録されているものであって、我国が亀甲三十枚を朝貢したことを示しているものである。

我国は雀国ほど多くはないが、出土亀甲のうちでは雀、鄭などと共に亀甲を朝貢していた。また「賓貞ふ、我王事を載すや。貞ふ、我それ王事を載さざるや。貞ふ、畢王事を載すや。貞ふ、畢それ王事を載さざるや（乙四九五三I）」とあるのも我族に関することである。卜辞に王事というのは、征伐または祭事である。載は主要な役割を果たすことである。畢は武丁の時期に征伐に祭事に顕著な活動をしているものである。我はそれと相並んで王事の主宰を卜向されているのであるから、また殷王室に忠勤を励んでいた盟族であったろう。「乙巳卜し殻貞ふ、我それ令にすすめんか（乙六三七六I）」、「我人を につかわんか（乙六一一I）」、「我それ兕を逐はんか、獲たりや（乙六七二八I）」などは、我族が殷王朝の祭事、田猟に従事していたことを示すものである。かく我族が存し、殷王朝に服属し、また活潑な活動をしていたのであるならば、貝塚氏の所謂多子族卜辞・陳夢家氏の所謂子組卜辞に見える我という貞人は我族の出身に外ならないであろう。この卜辞はそれが特殊集団のものであることを示しているが、我族はそれに属するにふさわしいと思う。そして、前記の土地神の場合と同じ論法で、妾は本来我族の奉じていた河川の神であると解する。

妾と関連して考えておかなければならぬものに義京がある。「己未、俎于 （義京）羌三人、卯（劉）十牛。左。（前六・二・三I）」、「丁卯、義京に羌三人を俎し、十牛を劉す。中（粋四一五I）」、「癸卯、義京に羌三人を俎し、十牛を劉す。右（甲三三六一I）」。これは卜辞ではなくて、記事刻辞である。陳夢家氏（綜述頁（二六七）は出陣に方つて義京を祀った時の記録であるとしている。略從うべきである。ただ、商丘県東北にあった宋の義臺に比定しているのは、真偽を判定し難い。義京の義の字は、我を音符としているように、古音我。妾と同じであったと考えねばならぬばかりでなく、義の原形はの繁文である。義が我に羊頭を飾っているのは、羌を犠牲とすることと関係があろう。山神の形象の一は、下に述べるように、人身羊であり、羌族は羊を神とする族であった。犠牲には同類の被制服族が用いられる。また京とは高丘の祭宮の意である。つまり、妾が我族の河川神であるのに対して、義京はその山丘神であった。そこで義京神については男子、つまり、左、中、右の三軍が常例的に被制服民の羌を犠牲とし、また牛を劉殺する儀禮が行われたのであると解される。ただし、それは殷代に於ては妾が王朝の祭神となっていたと同様に義京も殷王朝の祭祀のうちに包攝されていたのであろう。

なお、私は我族はその近音の姓をもっていえば媯、つまり帝舜の後と伝えられる陳に当るものであるが、むしろ所謂夏族に当るもの、少くもその中核を為すものであったろうと推定している。我が夏族の本字であろうと思うからである。中原大河流域を支配するものは自から夏と称するので夏（我）族固有の称は早く亡びたのではないか。我族、妾、義京も第一期以外の卜辞には殆ど見ないが、そのような妾の祭祀は既に殷代に行われていたのであろう。

さて、河神に返えっていえば、本来、河神を祀っていたものには、河と名付ける族があった。「乙卯卜し貞ふ、𣲙（河）、卯、中、彝を以へんか（続五・二六・一I）」、乙酉卜し貞ふ、𣲙卯をつかふに若せんか（乙六六九七I）」、「貞ふ、𣲙それ𡚸を侑めんか（乙四二三〇I）」、「壬寅卜す、𣲙妣に細め家を蔵せんか（乙四九一五I）」などは、𣲙族人が殷王朝の祭祀その他に奉仕していたことを示しているものである。殊に、「丁亥卜し亘貞ふ、𣲙年を受けんか。丁亥卜し亘貞ふ、羊（羊）年を受けんか（乙六七五三I）」とあるのは、𣲙が一族国をなしていたことを示す。羊は後に述べるような嶽を祀る本族であったと考えられるが、𣲙がそれと相対して、その年を受けるか否かがトされているのは、河と嶽と相対することに応ずるものであり、また𣲙（河）族は羊族と同様に当時の名族であったことを物語っている。また、「戊戌卜し殻貞ふ、𣲙、介（宗廟の意を表わす。六の字とは異る）を祀り、亀をまたさんか（殷存下四四、佚九一一I）

とあるのは、河族が河神を祀り、その時に得た亀甲を朝貢するか否かを卜問しているものと解さなければならぬ。かく河神は、本来河族の族神であつたのである。

ところで、極めて暗示的なのは、河の字は、武丁の時期（Ⅰ）、祖庚、祖甲の時期（Ⅱ）には、多くは汀、𣲝、（時には族名と同じく阞、𣲝の形、つまり水流を表わす氵と、音聲を表わす手斧（柯）の形の丁（丂）とから成っているが、廩辛、康丁の時期（Ⅲ）に至ると𣲝、汘の如き形、つまり水流と音聲を表わす人が戈を荷った形何、𠀁（何）とから成る字にかわっている。そして武乙、文丁の時期（Ⅳ）にはその気風を受けつつも次第にもとに復して汃、𣲝、汀に作り、帝乙、帝辛（Ⅴ）の時期になると汀に定っている。甲骨文字には例えば、王の字を第一期には太、第二期、第三期には王、第四期には太または王、第五期には王に作っているように、時期による字形の変化があるけれども、汀と洀の変化は不自然であって、そこに特別な理由があったと考えねばならぬ。

そこで、方に注目すると、これは「壬辰卜し貞ふ、方それ見・方を寧せんか（鐵六、九、六Ⅰ）」によれば族名である。寧の意味が明確でないが、方が族名である関係から推せば、方も族名であることは疑がない。また、「辛未卜し殻貞ふ、王、兄戊に𡬠（將）するに、方从これ內（？）はれざるか（佚六二Ⅰ）」によれば、方の名を負う人物が武丁の時期に王の隨從者となって居り、所謂甲臼刻辭に「庚寅、婦妌（婞）示す・三屯。帚」とあるによれば、方族の婦人の王室に出仕して祭務を管掌しているものがあった。子方（乙六五四八Ⅰ）という人物もあった。これらによれば、方族は深く殷王族と結合していたと考えられる。そして、汀の字が洀の字に変じた廩辛、康丁の時期には、その方族の出身と推定される方という人物が貞人の位置に立ち、「癸丑卜し方貞ふ、それ雯に又めんか。癸丑卜し方貞ふ、洀に于てせんか。……洀……岳……（甲二五八五、二六〇四合Ⅲ）」のよう祈年に祀られるべき神についても卜問することを管掌していた。汀と洀との字形の変化はこの方族の勢力の消長と関係することであると推定せざるを得ない。

方という地も存したことはいうまでもないが、「壬戌卜し行貞ふ、今夕禍なきか。方に在り（前二、四、八Ⅱ）」のような卜問は多くは聖地で行われるものである。「丁巳卜し爭貞ふ、粦を蔵せしめんか（乙三一七四Ⅰ）」も、方が武丁の時期に既に殷にとっても聖地となっていたことを示すものである。蔵というのは、後に述べるように、祭禮などに用いる薪木を焚することであり、また祭場を清める儀禮であって、聖地に対して行われるものである。方は如何なる聖地であるかといえば、方族がその族神をやはり河辺に祀っていたところであると思う。

その点で興味があるのは、「貞、奉年于汀宀（宗）方……・……汀宀𠂤屮干（乙七二八四Ⅰ）」という卜辭である。残念なことには一部分文字の欠損しているものがあるが、ここには河に類縁のある神々の名が挙げられていると解される。その祀神に対する供犠の儀禮は、本来族ごとに、また神ごとに特殊性を持っていたと思われるが、殷代には既にそれが混合して共通化してしまっている。それにしても、山神には主として羊を犠牲としていたに対して、河には（水）牛を重要な犠牲としていたことは看取することが出来る。河には「雀をして河に酌するに五十牛を（用ひん」か（乙三五七Ⅰ）」のように、五十牛の多数の犠牲が用いられたことがあった。山神を羊の形で表象していたものがあったことについては後に述べるが、河にこのように水牛を犠牲としていたということは、犠牲には多くはその神と類縁のあるものが使用されるのであることから推すと、河神を水牛の形で表象していたものがあったに相違ない。「王亥は河伯のために牛を牧畜していた」という伝説もこれを旁証するであろう。屮干（牛示）というのは、これを独立的な神としたものであろう。つまり、「河宗以牛示」というのは「河宗および牛示」であって、本宗の河神とそれから転化した牛神とを挙げたものである。これによって推すと、「汀宀方」というのは、本宗の河神と、別派の河神方とを挙げているものであると解される。方が河と同音であることはいうまでもないが、周の金文では河の字を渮に作り、かえって洀からの伝承を示している。詩経中には何人斯という篇がある。漢代以来この詩の解釈は甚だ難かしいものになっているが、実は求雨のための河神に対する詛いの歌である。歌によって詛をかけることによって雨水を呼ぼうとしているのであり、その場合詛いをむけられている何人とは河人であり、河神を擬人化して表現しているものである。そして、その何人は汀人に作ったものでなく、本来何人に作っていたとすれば、それは正しく亐（𠀁）をいうのである。何人斯篇が周代に河神を擬人化したのでないならば、それは方族の神話を伝承したものである。因みにギリシャ神話では、水の神々のつかさであるポセイドンは三叉の戟を持って居り、それで岩を切開いたり、颶風を呼び出したり、靜めたりするとされているが、或は方族においても、河神は戈をもって水流を切開いた男子であるという神話を持っていたのかも知れない。

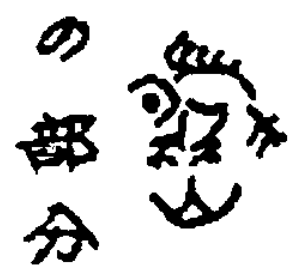
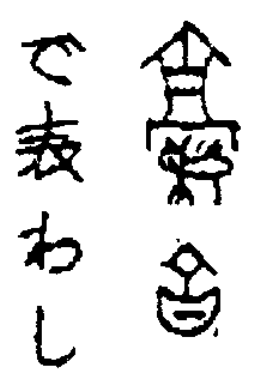
右のように考えて、私は、方族は河川神を女性神とする我族、河神を恐らくは牛の形で表象していたと思われる阞族とは異る固有性を持つが、やはり河辺の地にその神を祀っていたのであると考える。そして、方族が貞人の位置に立った時に、汀の字を洀に改めたのは、方こそ河神の本宗であるというその族の権勢の誇示であったと解する。貞人、つまり卜事を掌る官に立つものが、神政国家である殷代には重要な位置であることはいうまでもない。そして、貞人は殆ど王の交代と共に交代している。それが卜辞の年代区分の一つの標準である。その交代には種々の理由があったろうが、河族についていえば、前記の亘族が討伐を受けていることを示している亀甲に、「貞、侵、河、戠をつかわんか（乙五三〇三）」とある。臆測を加えれば、亘族の謀叛が河川神の本宗族である河族の責任として向われ、それが失脚の因となって、方がこれに代ったのかも知れない。とにかく、汀と洀の文化の変化が暗示しているところは、実は殷代宗教の状態を知る象徴的現象である。

殷代には、以上のように、河川の附近にその居住の本拠を有し、その族神を河川の聖地に祀っていた族が少くなかった。大河流域についても、我、阞、方などを認め得る。そして、族相互の間には己の族の神を他の族の神より優位に立てようとする動きがあった。それは部族組織の形成と相応ずることであったと思う。その際に、河という地域性、または地縁性が神々の統合に役立ったのである。殷王朝はこのような宗教の状態を先行として、なお各族の固有祭祀を認めながらも、それに選択を加え、また吸収包攝して、王国の宗教に組織し、統合したのである。かく卜辞に現れている河川神のうち王朝の常典に祀られているのは、汀（洀）であって、これによって他を代表し統制し得るものであった。その統合の場合、洀は一時期の現象であって、再び汀に復しているので、方が阞族に代ったような、殷王室と結託して族の勢力関係が決定条件となったとは限らないであろう。殷王朝初期の、または殷以前の歴史的条件、伝統的条件が加わっているであろう。また、ここでは地理的条件も大きな比重を占めていたことを考えざるを得ない。それにしても、所謂河神が族神として発生したものである以上は、汀と洀との交代は、それが族組織の展開と関連しつつ発展することを示しているとしなければならぬ。下に述べるように、この種の統合には族関係を基礎する神話的理由もあったのであり、また神の観念は時代と共に種々な条件を容れて抽象化を進めるのであるが、族を基礎にしていることは永くその本質を規定することになっているのである。

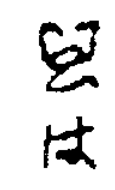
例えば、「戊午卜し賓貞ふ、酌して年を𡶒（岳）と河と夒とに奉らんか（前七、五、二Ⅰ）」とあるように、河と相並んで祈年の祭に祀られているものに、岳神がある。岳の字は、羊頭と山とから成る字であって、羊（祥）の音により、祥と嵩とでは古韻陽部と東部とであって少しく異るが、恐らくは嵩は岳の転音であって、岳の地は嵩山を指すであろうということは、嘗て「殷王朝における𡶒の祭祀（一）」（甲骨学第六号）で論じた。同論

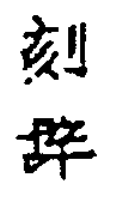
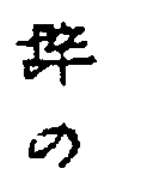
文は続編を発表する予定であったが、何もなく白川静氏の「羌族考」が出て、私の論じたいと思っていた大部分がつくされているので、重複を避けるためには改稿が必要になったが、その遑が得られないまま中止してしまったのは申訳けない。今は、詳細は「羌族考」や璞氏、島氏などの所論に譲って、新年祭の復元に必要な限りで、その特質の二三を指摘することにする。

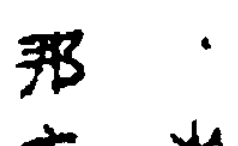
⿱羊山の字を岳を解するものが多い。これは河岳が相対する常套語であるということと説文所載の嶽の古文の字形が⿱羊山の省略形に似ていることに因るものであるが、それが⿱羊山の造字法と合しているとは思えない。とにかく⿱羊山が山に祀られる神・常嶽的な用語で山神であったことは確かである（山嶽を神格化した意味ではない。）。⿱羊山の主要な権能も降雨を支配し農作物に影響することであったが、武乙の時期には、「丁巳卜す、五山にすすめんか、惟に在り。二月に卜す。（鄴三四〇、五Ⅳ）」、「五山に侑めんか、齊に在り。二月に卜す（粹七二Ⅳ）」、「毋山に奉らんか、子山に奉らんか（粹四一七Ⅳ）」、癸未卜す。それ十山、毋子山に婦せんか、雨ありや（寧一一〇七Ⅳ）」のように、五山、十山など山々ごとに祀られ、また毋山、子山などの名があるによると、山に関する説話も展開していたようである。

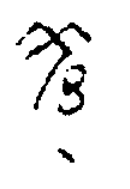
しかし、これは殷代には山の崇拝や祭礼が一般化していたことを示すものではあるが、⿱羊山にしても、一般に山嶽にしても、その崇拝が山そのものを祀ることから発生したことを物語るものでも、殷代には純粋に山嶽そのものを祀ることになっていたことを物語るものでもない。⿱羊山は、所謂会意兼形声の文字であって、羊（ ）の部分は音を表わすと共に、意味をも、つまり山神の象をも表わしていると解さねばならぬ。現に（甲二三三六）（寧二、一四五）の如く、羊の部分を羊の絵で表わしているものがある。山神は羊であるということは、文献にも伝承されて居り、山海経の西山経には「羭は山神なり」とある。

また、羊を吉祥とすることは後々まで伝承されて居り、説文解字には「羊は祥なり」とある。これは春秋繁露執贄篇に「羊の言たるなお祥のごときか。故に卿もつて贄となす」とあるに基くものと思われる。ところで贄はその執る人の徳を象徴するというのは儒家などの倫理的解釈であって、贄は元来その人、その族の生存権を象徴する聖的呪物から起ったと考えなければならぬ。贄を献げることはその支配権を譲渡することである。こういう贄には、特定の物の贄にそれを固有のものとする族があったに違いない。また贄は、アイヌ族の熊のように神聖ではあるが、かえってその繁殖を祈って犠牲に供されることが多い。

殷代には、前述のように犠牲の特殊性は失われて、「禾を⿱羊山に奉り、三牢を箕し、三牛を劉せんか（甲九〇七Ⅳ）」のように、⿱羊山にも多くの場合に牛羊ともに用いられている。だが、⿱羊山に羊は殆んど欠くことの出来ない犠牲であり、殊に「癸酉卜し貞ふ、⿱羊山に三小牢を箕し、三牢を劉せんか。丙子卜し貞ふ、⿱羊山に酌するに三小牢（を用い）、三牢を劉せんか（前七、二五、三Ⅰ）」「 、 、 （⿱羊山）に羊を爵せんか（甲七八八、綴二一五九）等によれば、羊こそ山神に特有の犠牲であったと解さねばならぬ。牢は犠牲に用いるため養っておいた羊であると思う、は後に述べるように山神の一であり、 は前に述べた土地の一（ とも書く）であって、また山に祀られているものである。羊が特に神聖な犠牲であるということは、周礼のうちになお残って居り、羊人職に「凡そ祭祀には羊牲を割き、その首を登す」とある。なお、詩経の羔羊篇、羔裘篇などによると、周代には春の更衣に対して季秋九月に羔裘を着けて祝うことが年中行事になっていた。

かく羊が山神の象であり、羊を特に重視していた事実がある以上は、⿱羊山はまた羊族固有の祀神であったと考えなければならぬ。殷代には羊という族が存在した。例えば、骨臼刻辞に「帚 （羊）示す。（続六、二四、九Ⅰ）」とあるのは、羊族の婦人が殷王室に入って、卜骨を聖化する業務に従っていたことを示すものであり、「貞ふ、 、年を受くるや（甲二〇六一Ⅰ）」、ことに「丁亥卜し亘貞ふ、 年を受くるや。丁亥卜し亘貞ふ、河年を受くるや（乙六七五三Ⅰ）」によれば、羊は上記の河と相対して受年を卜される一国となっていた。また「丁卯、帚囚示す。二 、 （続五、一一、三Ⅰ）」、「己未邑示す。四。内（林二、一八、一Ⅰ）」などのように、骨臼刻辞の署名人となっているものに⿱羊山がある。骨臼刻辞の署名人というのは、董作賓氏（骨臼刻辞的研究）、胡厚宣氏（武丁時五種記事刻辞考）などが指摘しているように、殷王朝の祭政の中枢部に立っている一群の人たちである。その点から考えると、羊族の⿱羊山の崇拝は殷王朝に先行し、それが殷王朝に包摂されて⿱羊山という人物がこの署名人となるに至ったのであろう。なお族名には羊を用いているのに、署名人としては山名としての⿱羊山を用いているのは⿱羊山の祭祀を継ぐ人という意によったものであろう。

かく、⿱羊山は元来羊族の祀っていたその族神であったと解さねばならぬが、それが何故に殷王朝の祀典に包摂されたのであろうか。その特殊な事情としては、羌族との関係を考えなければならぬ。羌族というのは、殷末の田猟地の一に羌と名付ける地（前二、一二、三）があるによると中原に深く入込んだものがあったと思われ、また一部には殷王朝に服属して田猟に従事していたもの（続四、二九、二）があったが、その大集団は陝西大荔縣羌白鎮附近に本拠を置いて牧畜を主業としていたらしく、時に殷王朝の治下に侵入することがあった。殷王朝はこの羌族に対し屡々大規模な討伐を加え、武丁の時期には一万三千の大軍を向け（庫三一〇）、廩丁の時期には五族に命じ（後下四二、六）、殷末にも「乙丑卜し貞ふ……余それ眞し、告侯田を遣はして獻方・羌方・羞方・方に冊せしめんか。余それ侯田を从へて四邦方を甾伐せんか（続三、一三、一）」とあるように大討伐を行っている。また羌人を捕えて祭祀の人身犠牲とし、「戊子卜し賓貞ふ、これ今夕三百羌を庭に用ひんか。用ひたり。（燕二四五Ⅰ）」とあるように三百の多数が用いられたことがあり、また⿱羊山を除く、河・土その他に広く用いられているが、とりわけ先王に対しては殆ど恒例的であった。

その羌族について、説文解字には「羌は西戎なり。羊種なり」と説いている。羌は、甲骨文字では、第一期には と書き、第二期以後には、 ・ の如く書いている。 は羊角と人とから成っている。第二期以後は被征服民の意を表わすために繋縛 を加えたのであろう。また、前記の「癸酉、義京に羌三人を俎し、十牛を劉す。右（寧人三〇Ⅰ）」の如き刻辞によると、犠牲には多くの場合「三牛を劉し牢を俎す（例、続二、三七、一Ⅰ）」のように羊を牛と相対するものであるから、ここでは羌人が羊の位置に立っているのである。このように羌と羊との関係が密であるによれば、説文解字の羌を羊種とするのは根拠のある伝承であろう。

また、「姜は大嶽の後なり（左伝荘公二十二年）」などというように、姜姓（羌）族と所謂山岳崇拝が密着しているのはよく知られている事実である。羊族にしても、羌族にしても、羊を牧養する民族は、山岳地に居住の本拠をおき、その地の山岳を聖地とし、その族神を、羊族は羊の形で、羌族は羊形の人として表現するような相違はあったかも知れないが、羊の牧養を保護し、繁殖させるものとして崇拝していたのであろう。それ故牧養民には所謂山岳崇拝が発展したのであろう。ただし、屢々いうように、山岳が純粋に崇拝されるのは遥か後世のことであって、族神の次には地域的な守護神・鎮山の観念となるのである。

説文解字にいう西戎の羊種に所謂山岳崇拝が特有であるとすると、羌族は殷の治下に一部の居住者があったこと、また殷王朝の宗教はその先行を包摂したものであることから推せば、⿱羊山の如き所謂山岳崇拝は西戎族の起原であるとしなければならぬ。殷代に於ては、西戎族の活動は顕著であり、また殷王朝の文化は諸系統を混和しているので、そのような包摂があったと考えなければならない。かく山岳崇拝を牧養氏の起原とすることは、殷代に於て⿱羊山を雨を支配する神としていたことと合致しないようであるが、雨は牧養にとっても至大な関係がある。殷代に於ても田猟に方って、雨の有無が卜されているように、山住生活にとって雨は畏怖すべき現象であり、尚書の舜典にさえ「大麓

に納るるに烈風雷雨に迷はず」とあって、山生生活にとって雨の災を避けうるのは聖人の徳であった。それを特に農作の関係で岳の雨の支配力を重視するのは、殷代の文化の発展であり、また宗教統合の方向である。

ところで、羌族については、羌山（前二・三三・三、佚二七、甲三九四一、前二・三五・一）という山を見るけれども、特にそれが崇祀されていたことを示すト辞例はない。これに対し、羊族は殷王朝の討伐を受けているト辞例がない。これによって推すと、西戎族（羊種）ないしは山岳崇拝族の神に対しても、殷王朝は選択を加え、その臣服関係にあるものの祀神をその宗教のうちに立てたのである。そしてそれは自然に同系族に対する威服ともなったであろうと考える。

なお、殷王朝の岳崇拝には山岳としての地縁條件が加わっていることは前に述べた。またそれを條件として、河と岳とが殆ど相対するように、岳は山神の代表的位置に立っていた。それを条件とする宗教観念の抽象化の進歩があったのである。

即ち、岳はその固有の霊山において祀られるのが本来であるが、「岳に、南単においてせんか。岳に、三門においてせんか。岳に、趙においてせん（粹七三Ⅳ）」とあるように、南単、三門、趙丘のような象徴の地において祭ることも、「小山に数して宗に即かしめん。廼ち岳止に来るや（京都一九四五）」とあるように、象徴の小山で儀禮を行い、岳の固有地とは異る聖地止に岳神を招き寄せることも出来るとし、また、「王、衛において人を岳と止とに侑はし、また伐望せんとす。王有祐を受くるや（掇続一四一Ⅳ）」とあるように、或地からの望祭によっても祀る目的を達し得るとしていた。このような抽象化が、岳に限らず一般に或る祭場に集めて祀る祈年の祭祀を成立させているのである。それにしても、殷代に於てはなお岳は山神の唯一の代表ではなかった。

「年を㐫に求らんか。河に燎せんか（金六三一Ⅰ）」、「辛亥トす、燎を河にすすめんか。辛亥トす、燎を岳にすすめんか。辛亥トす、燎を㐫にすすめんか（続一五〇・一Ⅳ）」などのように、岳とほぼ同様に祀られている神に㐫がある。これを董作賓氏（断代研究例）は、漢書古今人表に殷の始祖と伝えられている契を禼に作っているので、禼と㐫との字形が近いとし、また契（siat）、禼（tsia）、㐫（兇 dzʻiay）の音は相転じ得るものとしている。島氏（前掲書頁二三六）もこの説に従って兇、契の転音を説いている。しかし、兇、契の転音の可能性がないといえないかも知れないが、契の文字の起原は別にあることであり、殊に甲骨ト辞中に㐫を特に所謂始祖契に比定すべき理由があるわけではない。

ト辞には、また、「羊を㐫に求めんか（寧一・三一Ⅳ）」の如く、㐫の具体であるか、または何等かの類縁の考えられる㐫がある。この外にも、造字法は異っているが、ト辞例から見ると、㐫の異体文字ではないかと思われるものに、「乙未トす、夒（夒）において侑せんか。从雨ありや。丙申トす、夒に羊を燎せんか。雨ありや。（粹一〇Ⅳ）」。「雨を夒に求らんか（甲八九一Ⅳ）」の夒がある。陳夢家氏は㐫が从（从）の音に従っているに注目して、㐫は兇（xiung）の字であり、その音が転じては嵏（tsung）であり、結局从、㐫（dzʻiung）と同音であり、これはまた重（dʻiung）、董（tung）と同音とあるべきであるから、㐫、㐫は、楚語に顓頊が南正重に命じて天を司り、神々を集めさせたという南正重であり、左伝（昭公二十九年）に少皞氏に四叔があり、その一を重といったが、これを木正句芒の神としたという重であり、また有飂氏の董父は龍を養うことによって帝舜に事えたが、その功によって董という姓・豢龍という氏を授けられ、鬷川に封ぜられたという董父であるとしている。興味ある説であるが、これらの説話がどのように展開して来たか明かでない現在は、俄かには従い難い。

その他二三の説があるが、ト辞のうちにおいて確実なことは「岳、矢山、㐫……に燎せんか（続一・四九・四Ⅰ）」、「甲申トす、㐫、⊘（次の兕と同じ）、羊（岳）に燎せんか（掇二・一五九Ⅳ）」、「兕において殺せんか。㐫において殺せんか。（続存一・一七八〇Ⅳ）等のト辞は、何れも所謂山神を列記しているものであることによると、㐫もまた山において祀られている神であったことである。「㐫に於いて雩せんか。趙においてせんか。雨ありや（粹一五四七Ⅳ）」も、趙は趙丘であると考えられるから、㐫も同様に山地であることを示している。「戊申トし貞ふ、方禘するに土と㐫彔（夒）とに燎し、上甲に卯し……（乙五二七二Ⅰ）」とあるのは最も明白に㐫が山に祀られている神であることを示しているものである。ただし、㐫も㐫地の山を神格化したものでないことは、「㐫父に燎せんか、雨ありや（燕続二二Ⅳ）」とあることによって明かである。これは、㐫の字も跪坐する人の形を字素としているように、㐫父といえば、その神を人間の形象で考えていたものであった。

ところで、㐫については、「庚寅ト……㐫今……（後下二七・一二Ⅰ）」、「貞ふ、㐫永……（拾遺二・一一Ⅰ）」が僅かに㐫を人名として使用していると推測させる外は、神地名以外の用例がト辞に見えない。とにかく人名であるとすれば、人名には族名と一致するものが多いので、㐫も元来は㐫族の奉ずる神であったとすべきであろう。また、「縣曰、今……。兇㐫来……。卯（劉）八年奉……。（粹六七Ⅰ）」の「兇㐫来」は、兇の㐫の意ではなかろうか。つまり、兇族の奉ずる㐫という神の意ではなかろうか。とすれば兇は兇の字であるから、先に引用した章一五〇六の「貞ふ兇の先祖を吹といふか、云云」の兇であって、殷代における顕族である。

「戊午トし賓貞ふ、酌して年を岳、河、夒（前七・五・二Ⅰ）」、「丙午トし族貞ふ、翌丁未、夒に燎し、告げて……（続存下五九九Ⅰ）」、「庚寅トす、これ河禾に告せんか。庚寅トす、これ夒禾に告せんか（粹一二Ⅳ）」、「丙午トす、維れ岳に告せんか。維れ夒禾告せんか（金二〇一Ⅳ）」などのように、河、岳などと相並んで崇拝されていたものに夒がある。この神には、「壬申貞ふ、禾を夒に奉り、三牛を燎し、三牛を劉せんか（京都二三六一Ⅳ）」とあるように主として牛の犠牲が用いられた。

夒を、王国維は夔の字と解し、殷の開祖帝嚳に比定した（先公先王続考）が、この説が比較的多くの学者に採用されており、郭沫若氏（殷契粹編考釈三）などは「夒および上甲それ……に即かんか（粹三Ⅳ）」とあるによって、上甲と夒との世次の近い證としている。だが、このト辞は「辛巳トし貞ふ、王亥、上甲、河に即かんか（佚八八Ⅳ）」、または「夒宗に即かんか（粹四）」と同じ形式であって、夒と上甲とが祭地、または祭宮に降臨するかと向っているのであって、世次とは直接的関係はない。

ただ、廩辛、康丁の時期以后のト辞には、「祖乙に古し、祝せんか。これ祖丁に用せんか。王祐を受くるや。これ高祖夒に祝用せんか。王祐を受くるや（粹一Ⅱ）」、「高祖夒に奉せんか（粹続三七Ⅲ）」、「それ蝗を高祖夒に告げんか（粹二Ⅳ）」などのように、高祖の号をもって称されている。高祖の号をもって称される先公は、明確にはこの夒と下の王亥であるから、それは特に殷の世系と親近な関係があるものとされていたのであろう。ただし、その系譜関係は勿論擬制的であって、事実上も血縁関係があったとは考え難い。

さて、夒の字には種々の字形があるが、要するに尾を有し、手で木の実などを食べ、足で立ったり跪坐したりする動物の象形であって、王国維が説文解字に「夒は貪獸なり。一に曰く、母猴なり。人に似たり。頁に从ふ。巳、止、夂はその手足」とある に隷定したのは正しい。つまり、これは神の象を猿と考えて、また山地に祀っていたものである。その固有の祀地があったことは、「貞ふ、翌丁卯、子をして庭に三牢をすすめしめんか。貞ふ翌丁卯截をすすめることなからんか。貞ふ、夒に往かしめんか。从雨ありや（珠三五Ⅰ）」とあることによって明かである。宗廟に於て祭りを行うに方り、人を夒の地に遣わして祀らせることをトしているものである。

ト辞のうち夒が地名、族名として用いられている例は極めて乏しい。だが、次のト辞は夒が族名であることを示しているものである。

(5)癸亥とし王「貞ふ」、大甲にすすめんか。十二月。癸亥トし王貞ふ、㞢（誥）年を受けん

か・十二月・癸亥卜し王（貞ふ）、咸に効するに、これ祉ずるか・癸亥卜し王（貞ふ）、大甲にすすめんか・戊辰卜す、雀、（象）を以ゐ（来たら）んか・戊辰卜す・雀それ象を以ゐ（来たら）ざるか・己巳卜す、雀（夔）を以ゐ（来たら）んか。十二月。己巳卜す、雀それ夔を以ゐ（来たら）ざるか。帯馬を許より以ゐ（来たら）んか・十二月・允に以ゐたり。取、馬を以ゐたり・庚午卜す、羌甲においてせんか・庚午卜す、父辛においてせんか（乙四七一八I）

これは一個版に刻されている歳終祈年祭の相関連する一群の卜辞であって、戊辰以下己巳までの卜辞は祈年祭に参加させるべきものについて卜問しているのである。雀は、既に説いた殷王朝下に在ってよく精励している一族であり、取は、ここでは、人名であり、骨臼刻辞の署名人に取の名を見る（例後下一五、一○I）によれば、また族名に負うものである。帯も人名であろう。「雀以象」というのは、「貞、何それ羌を以ゐざるか（乙二六五九I）」と同様な文例である。その文意は「雀が象を強制的に引具して来ることをいうのである。象が族名であることは卜辞中に証がある。「貞ふ、これ象令せられて倉侯に从つて帰らんか（乙七三四二I）」は、象を族長名としているものであり、「貞ふ、象侑し已し……（乙七三○六I）」は、それが殷王朝の祭事に奉仕したことがあったことを示しているものである。また「丁丑、象を伐ち……（乙一○○二I）」は、象が国名でもあり、時に殷の討伐を受けたことを示す。殊に「壬戌卜す、今日王象囚を省せんか・癸亥において象を省せんか、賜日なりや（粋六一○I）」とある省象とは、下記の「省夔祖」と同じ表現であって、象族の聖地を巡狩したことをいう。即ち、象族はその固有の聖地に族名と同じく象と名付ける神を祀って居り、それは亦殷王朝の尊崇を受けていた。殷金文に象の図象を有するもの（例続殷金文存一二二）があり、また殷から西周初期にかけての銅器には象紋を有するものがあるが、それはこの神の宗教観念を持伝えるものであろう。また、帝舜の説話に帝舜がその弟象を有庳（鼻）に封じた（孟子萬章上）といい、周の開国伝説に、周公が三象を駆逐した（呂氏春秋古楽篇）というのは、この象国に関係するものであろう。漢の象氏県は今の河北壁平県東北にあるが、鼻天子城は広東始興県南にあり、有庳（鼻）墟は湖南道県北にあるによると、象族は殷氏に中原に入ったが次才に南下したのではなかろうか。少くも、象族が象を神の具象としていると考えられることから推せば、南方族であったろう。「取以馬」の馬も族名と見なければならぬ。象にしても、馬にしても、それぞれの動物を意味する字であることはいうまでもないが、ここは「以馬」といっているによれば、人物を指すとしなければならぬ。殷代には、「甲辰卜し争貞ふ、我、馬方を伐たんに、帝我に祐を授くるや（乙五四○八I）」とあるように、西方族に馬という族があった。この卜辞によると、馬方は殷の討伐を受けているが、羌族ほどには甚しくない。また「多馬をして逐せしめん、獲んか（乙四六一五I）」、「これ多馬射半（畢）せしめられんか（粋九四三III）」、「これ馬射畢せしめられんか（金四○一III）」のように、殷王朝にあって田猟、射事等に従事しているものに多馬、馬というものがある。多馬は或は官名であって馬族と限らないかも知れないが、「庭において馬に令せんか、また三族に令せんか（寧一五○六III）は三族に対するものであるから、馬が族名であることは確かであり、馬族は殷王朝に服属してその使令を受けているものであった。「帚妝の子を子馬に御めんか（金七三八I）」というのも、子某というのは多くは族名を負うものであるから、殷王朝下に馬族が居ったことは疑いない。かく象、馬が共に族名であるならば、同じ文例の夔も族名であるとしなければならぬ。つまり、夔という神は、元来夔族がその聖地に奉祀していたその族神であったのである。

夒が、本来、夔族の祀神であったにしても、夔族に関する卜辞列が乏しいので、夔族とは如何なる族であったか、何故にその祀神が殷王朝の祀典に列ることになったかを明かにすることは困難である。だが、この点で考えるべきものは、山東省寿長縣、梁山下から出土した小臣艅犧尊である。これは、興味深いことには写実的な犀の形の尊であって、次の銘文が刻されている。「丁巳、王、（夔）祖を省す。王、小臣艅に夔の貝を賜ふ。これ王来りて夷方を征せしときなり。これ王の十祀又五の彡日なり」。これが、殷末帝辛の時の作であることは、夷方征伐の事実と、表現形式（記年法）とから、定論となっているところである。夔祖を有すというのは、王が巡狩して夔の社を祀ったことをいう。恐らくこの時には狩猟を行ったことであろう。犧尊は貉子卣の鹿紋、盠尊の馬形などによれば、その吉事を記念するものであるから、その時に小臣艅がそれに従い、その事を記念したものである。その賞には貝を与えられた。夔は山に祀られる神であったが、聖地はまた濱水の所に選ばれるので、その地には貝も産し、それを聖物として与えられたのである。

の字は、夔に隷定されている。その隷定に誤はない。説文解字には「夔は神䰠なり。龍の如くにして一足なり。夊に从ひ、角、手、人面ある形に象る」と解して、夒とは別物としている。しかし、説文の説は一伝説を伝えているだけであって、定解でないことは、山海経大荒東経に、「東海中に流波山あり。海に入ること七千里。その上に獣あり。状は牛の如くにして蒼身。而して角なくして一足なり。水に出入すれば必ず風雨あり。その光は日月の如く、その聲は雷の如し。その名を夔と曰ひ、黄帝これを得て、その皮をもって鼓と為す」という異伝を示していることによって明かである。また説文解字が有角としているのは誤変した文字によって解説しているからである。

夔の原形、の頭上の斤が角を表わすものでないことは明白（因みに首の字はとかく）であって、上記(3)（乙四七一八）のの頭毛を装飾化して表わしているのである。甲骨文字では簡略に書しているものを金文では繁褥に書く例が多い。のみならず、甲骨文の、なども、下記の所謂神苑図の猿と比較すると、その頭部は耳を強調してる形に書いているとも見られるが、頭毛と耳とを象徴化していると見るのが自然であろう。因みに、夒（niog）はその子音を脱すると憂（iog）の音となり、また夏（夓）の音符となっているものであるが、卜辞では「貞ふ、憂、を作らず、王事に載むるか（前六、一八、一I）」のように、を憂、または擾の意に借用して居り、毛公鼎ではほぼ同様な借用の「我先公の（憂）を作さず」において、明かに頭毛のある字形で表わしている。

夔の字は、陸徳明以来「求龜反」（kiweg）と音されているが、これは怪（kweg）と殆ど同音であるによると、怪によって音は推したものではなかろうか。元来は同一文字であったものが、万とさのように字形の相違が異字として伝承される例は往々ある。これもその例であろう。少くも猿を意味するものには、猨（giwăn）、猴（gu）、禺（ngiu）、玃（kwo）、猱（niog）、優（iog）、狙（tsio）、猱（tsiog）、獮（shian）等多くの語があり、方言が混淆しているので、夔もその一であったかも知れない。魯語には「木石の怪を夔、蝄蜽といひ、水の怪を龍、罔象といひ、土の怪を墳首といふ」とあり、呉の韋昭はこれに注して、「木石とは山をいふなり。或は夔は一足なりといふ。越人はこれを山繅といふ。或は猱に作る。富陽にこれあり。人面猴身にして能く言ふ」といっている。これによると、夔を山繅とする伝承が三国呉の民間に存したのである。これが説文などの伝承よりも信ずべきであることはいうまでもない。こうした伝承については、その実相が何であるかこそ重要である。また、韋昭のいう所では、その伝承が中国の東南部に行われていることも注目すべきである。

かく夒と夔とが、本来、同一文字であるならば夔族の性格についても推定し得る。夔の文字に関連して最初に想起されるのは、舜典における楽官夔である。舜典はいうまでもなく設官分職の説話に組成しているので、その組成のもとに返えせば、夔については『夔曰く「ああ、予石を撃ち石を拊せば、百獣も率ゐ舞ふ」とあるように、一には歌舞職者の職祖であることであり、二には百獣を掌るもの、つまり山の神としていたことである。そして、わが国の神話で、天鈿女命の子孫は猿女君

であり、猱文族は歌舞を世襲職としていたように、この二つの要素は結局夔を神としていた族の神話に返える。

殷金文と推定されるものに、「亞束。舞𢦚父丁の彝を作る（橋本殷金文頁一三八）」という銘のある卣がある。この銘の𢦚は、夔、つまり俳優の意に用いているものであるが、仮りにこの文字が夔族の職能をも表わしていたとすれば、夔族は殷王朝に仕えて歌舞の祭務に従事していたことになる。また亞束という銘は、「紂王が悪来を用いた。悪来は善く讒譲したので諸侯が殷から離れた」という悪来と関係があろう。或は悪来（亞束）とは、夔族の殷王朝における地位であったかも知れない。また左氏伝（僖公二十六年）によれば、湖北省秭帰県の東北に夔という国があった。これはむしろ楚の本族ともいうべきものであった。祝融と鬻熊を祀るべきであったのに、その神に霊験なしとして祀らなかったので、楚に亡ぼされたという。この夔は、夔族の後裔ではなかろうか。

悪来や湖北の夔が、夔を祀る夔族の祭祀族であったか否かは確證的ではない。だが、これらの伝承の基礎になっているものは、一には舜典を始め、山海経にしても、説文解字にしても、夔を山神としていることである。楚国の場合は祝融と鬻熊とになって居り、夔であるという明證はないが、鬻熊は明かに熊の延音であって、また山について表象される獣形の神であり、祝融も山神であるから、山神崇拝が転訛したものと思われる。かく山神とすることは夔、夒の文字と合することであり、また猿を神の象とすることと適合している。二は、小臣餘夔尊の出土地が夔（夒）族の聖地としても殷の南方に当り、山海経に東方においているのは、戦国時代の地理観念によると思われるから、殷の南方とすることと大差なく、夔国は、殷の餘族は周初以降南方に駆逐されたものが少くないので本領の地であるか否か不確実ではあるが、ほぼ南方にあったものと考えられるので、共通して夔族を南方においていることである。これは先に指摘した夔が南方族の象族と関連していることと合致する。また、舜典、山海経に於ては楽職と関連していることも注目すべきである。この共通点を取って考えれば、夔族は殷の南方族であったと考えなければならぬ。そして夔が殷王朝の祀典に祀られ高祖と称せられているのは、夔族が当時は南方における雄族であり、夔族は殷王朝下に早くから同盟していたか、夔族の祭官が殷王朝下にあって重要な祭務に従っていたからであると思う。

なお、私は帝舜も（王国維が最初に先公先王考で考えたように）夔の神話の発展であり、舜とその弟象との説話は、夔族と象族との関係から起ったことであり、帝舜の父が瞽瞍であるというのはそれが楽職者の伝承であることを示していると推測している。

「貞ふ、王亥に年を求らんか（後上一・一三）」、「丁巳卜し賓貞ふ、王亥に十殻を奠し、十牛三殻を卯（劉）せんか。吉なり。それ望乗を从へて下𢀛を征せんか。（南師一・一九Ⅰ）」、「これ王亥雨に壱するか（粹一五Ⅳ）」などのように、上記の先公神と同様に、年穀、降雨を左右する神として祀られているのに、王亥がある。この神はまた河、岳と同様に戦争についての保護も祈られる一層顕著な神であった。廩辛康丁の時期以後には夔と同様に高祖の号をもって、高祖亥（例粹三、三七、二）、高祖王亥（例後上二二、一三）と称されている。

王亥が、殷本紀に見える（上甲）微の父振に外ならないことは、王国維によって証明されたことであって、その論考は卜辞の根本史料としての価値を明かにしたばかりでなく、古代史研究の新な方向を開いたものとして、よく知られている。王亥が上述の何れの先公よりも、殷の世系に密着しているのは事実であり、既に王国維が指摘したように、「甲辰卜し般貞ふ、来辛亥に王亥に三十牛を奠せんか。二月。（後上二三、一八Ⅰ）」、「貞ふ、三亥に四十牛をすすめんか。辛亥（に用ふ）」（前四、八、三Ⅰ）と、四十牛、三十牛の、河に次ぐ多数の犠牲が用いられている。また、王国維は右の卜辞例において、王亥が辛亥の日に祀られていることに注目し、王亥は殷の先王の干支をもって名付けることの始をなすものであると考えた。これは誤りであって、「貞ふ、来辛酉に王亥に酌せんか（粹七六Ⅰ）」「辛未（貞ふ）、示を高祖、河に奉り、辛巳に酌奠せんか（摭続二Ⅳ）」とあるように、祈年の祭は、辛日を中心にすることにこそ主意があったのである。祈年の祭が辛日を主にすることは、左伝（哀公十三年）にも「魯まさに十月上辛をもつて上帝先公に事あり、季辛に畢らんとす」と伝承されており、禮記郊特牲篇には、この意義を、郊の辛を用うるは、周の始めて郊せるとき、日以て至りたればなり」と説いているが、周に始るものではなかったわけである。何故に辛日を主にするかを卜辞のうちから明かにすることも困難であるが、私は殷に先行して一週七日の暦を持つ有莘国の習慣から来てはいないかと臆測している。

王亥は亥日に祀るものではないが、ここに注目すべきものは、「辛未卜し貞ふ、今来甲戌に王亥にすすめんか（乙五三五五Ⅰ）」のように、王亥が甲日に祀られている卜辞例がある。これは「辛巳卜し貞ふ、王賓、上甲、河に即くや（佚八八八Ⅳ）」と考え合わせると、殷本紀のように、王亥を上甲（微）との系譜で考えるものがあったのではないか。しかし、「癸巳貞ふ、これ甲午に上甲に酌卯……せんか。癸巳貞ふ、乙未に高祖亥に酌し、匚し……。（南明四七八Ⅳ）」のように、却って上甲よりも後に、乙日に祀られることもあった。これは、「乙丑……、奉ること大乙より、丁祖に至るまでに九示にせんか（摭二、一六六Ⅰ）」のように大乙から数え始めているものがあることと併せ考えると、王亥を大乙との系譜において考えるものがあったのではないか。殊に「甲午貞ふ、乙未に高祖亥に酌するに（羌五牛三）にせんか。大乙に羌五牛三にせんか。祖乙に羌（三牛二）にせんか。小乙に羌三牛二にせんか。父丁に羌五牛二にせんか。𢀛なきか（南、明四七七Ⅳ）」と乙号の先王を一系に数え、これに王亥を加えているものがある。すべて、これらの卜辞例は、一面には他の先公よりも王亥を殷の世系に結合して考えていたことを示すものではあるが、それはなお浮動性のあるものであった。殷の先王を上甲から数えるのは、卜辞の鉄則である。しかし、それさえ、示癸以前は人為的な神話整理の跡がある。まして、王亥は周祭に列して居らず、先王系譜とは区別されている。王亥という神は、上甲よりも一層神話上の存在であって殷代においても必ずしも明白な殷王族の祖先神であったとは限らない。

王亥が如何なる神であるかを明かにするには、暫らく、王の字は別としても、亥の字の意味を明かにしなければならぬ。亥の甲骨文字は、著るしく象徴化されており、丂、亐、丏等に作っているが、これは家の字（例えば前一・三〇・七Ⅰ 𡧊。頃壹𡧊）の音符豕、亥と甚だしく類似している。家の篆文𡧊は既に音符部分が豕の形となっているが、説文に「家は尻なり。宀に从ひ、豭の省聲なり」といっているように、それは元来豭（牡豕）の原字であり、その音を借りているものである。また説文解字には、「豕は古文の亥なり。亥を豕となす。豕と同じ」とある。豭の古音は kă（歌部）であり、亥の古音は g'əg（之部）であるが、何れも子音は喉音であり、また古韻之部と歌部とは相転ずるので、亥の音は豭から転じたものであろう。説文解字に、「亥と豕と同じ」とは、字形が同じ意か、実体が同じ意か、または同一語の意味であるか判然としない。字形から見れば、亥と豕とは、元来同一文字の繁簡の相違に過ぎない。ただ豕の音は廣韻の「施是切」から推す限り、古音は sie（支部）であって、亥の音には似ない。方言（巻八）に「豬は、北燕朝鮮の間にはこれを豭といい、関の東西には或はこれを彘（d'iad）といい、或はこれを豕といい、南楚にはこれを豨（xiər 脂部）という」とあるによると、元来一字であった豕は地方言を容れることによって、亥（豭）と豕とに区別されることになったのであろう。要するに、王亥の亥とは野猪であり、従って王亥とは族神を王号で称し、その神を野猪の形で考えていた。野猪であればまた山に祀られるものであったと解さなければならぬ。因みに論衡物勢篇には十二子を動物名に当て、「亥は水なり。その禽は豕なり」といっているが、これは王亥の神話から転化したものであると思う。亥を水に配当するのも、王亥が農耕神であったことに因ろう。

王亥が野猪の形をした神であることは下記の神苑図に明證があるが、それとは別に詩経のうちの伝承にも存することを指摘しておきたい。それには、「貞ふ、河に年を來らんか。貞ふ、王亘（恒）にすすむるなからんか（後下七・七Ｉ）」「貞ふ、王亘賜らさんか（金四四七Ｉ）」の如く、また祈年の神であった王恒について少しく述べておかなければならぬ。王恒も先公神の一と解されているものであり、殊に王国維は、楚辞天問篇に「該（亥）季徳を秉って、その父これを臧とす。……恒季徳を秉ってここに彼の牧牛を得たり」とあるによって、該を王亥、恒を王恒とし、また季を殷の世系の冥として、殷の世系に当てて、冥の子に王亥と王恒とがあり、史記の殷本紀には王恒がないが、王亥の次にその弟王恒の一代があるべきであるとした。これは天問篇の解釈の限りでは略正しいであろう。だが、既述のように、卜辞のうちには季が冥である證はない。私は、天問篇の説話では、ただ季の下に王亥と王恒とが相対置されている事実だけをとる。

王恒の恒の字は亘に作っている。これは月（◁）が一定の循環をもって盈虧し一月を亘ることを表わしたものである。即ち王恒とは、また神王号をもって称したのであって、月を掌る神という意味である。古代観念では、月は陰晴、ことに雨を支配すると考えることは往々に見るところであろう。殷代でも同様であった。それ故に上記の金四四七では、「王恒賜らさんか」（粹七七も同文）と卜問しているものである。こういう神は巫術者の掌るものであることはいうまでもなかろう。その意味で陳夢家氏が王恒を周禮司巫に「国に大旱あれば、巫を帥ゐて巫恒に遣す」とある巫恒に比定しているのも、理由がないことではない。

王恒の亘の字は、亘とも書いている。亘は弓形であり、亘と弓とは古音何れも喉音蒸部韻で同音であるから、亘は亘に音符を増し加えているのであるが、音符を増しただけでなく、その祀を掌るものの名を加えたのであろう。「丁酉卜し争貞ふ、子亘年を求め読せんか。（後下三〇・四Ｉ）」「子亘それ妣辛の同にすすめんか（粹三九三Ｉ）」のように、祭事に従事し、しかも亘（弓）と口（□）とから成る人物がある。これが王恒を祀るものであったと思う。

かく亘が族名でもあるとすれば、それが専じている意味では先公神の範疇に属するけれども、上記が地上に表章されている神であるに対しこれは天界に表章されて巫術神として異る。月神は農耕の上からも天候の上からも篤く信ぜられる神である。王亥も顕著な農耕神である。そこで、前述のように「季」は穀物神であるので、勿論殷代の宗教事実に基き、それを殷の世系に托しながら、しかも殷代事実とは異って、農耕保護神を説話化したのが天問篇の伝承であると考える。

そうして、そういう伝承を醸成しているのが詩経の時代であった。小雅漸々之石篇の末章に、「豕の白き蹢を見せて、烝として波を渉るあり。月は畢にかかれり、雨を滂沱として降らしめよ」とある。漸々之石篇は、山に訴えて東征の武人を想う歌である。毛伝によれば、野猪が流を渉り、月が畢星にかかると霖雨があるという俗間天候判断であったという。霖雨に武人が難渋することを想起するのではなく、実際は降雨は願望の叶う吉祥であったのであるが、それはともかくとしても、山に訴えて豕が現れるのであるから、豕は山神の象徴であったことは確かであろう。そしてそれは月と相対するものとして表現されている。勿論、漸々之石篇には王亥の名も王恒の名も見えず、豕と月とを神秘的象徴としているだけであるが、その底には恐らくは月と豕とを祀った慣習が基調になっているとしなければならない。

さて、王亥が豕として表象されている神であるならば、これを本来固有祭祀としていた亥という族があったか否かを検討しなければならぬ。亥（亥）の字をそのまま用いている人名、族名は見出し難いが、それと近い字形を字素としているものには、賓がある。賓は武丁の時期における最も著明な貞人であるが、これは賓の音符となっている丏であるから、亥との関係は考え難い。そこで、上述のように亥と家の音符の豕（豭）とは、本来同一字であるから、後者の字形によって推すことが許されなければならぬ。家の字は、甲骨卜辞では、家（前四・一五・四）、家（乙一〇四乙）、家（佚九五三）、家（甲二三〇七）、家（拾一四・七）の如くにも作っている。その点から推すと、「乙巳卜し永貞ふ、辛に我、事ありや。戊申卜し貞ふ、庚に亥に令せんか。（乙三三五〇Ｉ）」の如く、亥（家）が確かに人名として使用されている例がある。しかも、永は所謂多子族集団（子組）に属する貞人であり、そのうちにおいて亥（亥）は既述の我に対するものであるから、やはり族名を負うものであり、かつ特殊な身分にあったものと思われる。また「……酉卜す、亥……それ王事に載めんか（鄴五・三・八）」とあるのは、亥（亥）を族長名としているものである。かく、亥を名とする族が存在する以上は、王亥は本来その族の祀神であったと解さなければならぬ。

この外、祖甲の頃の貞人に亥というものがある。（例前一・四一・五、粹二七一）。この字を多くの学者は犬の字に隷定しているが、犬の字は犬（佚一四）、犬（甲六一一）、犬（甲一三八八）の如く尾を巻いてあげている特徴を表わすものであるから、亥とは異る。亥は亥、豕の字と解すべきである。また武丁の時期の貞人と考えられるものに犾（豕、例、文八二）、祖甲の時期の貞人に犾（豕、例後下一九・九、続存一五〇六）、廩辛、康丁の時期の貞人に犾（豕、諸学者は状の字を当てている。例甲一九九八、二四三九）、犾（豕、前四・五一・一）がある。すべて、これら豕と関係のある族が、また豕族、つまり王亥の本族と関係があることを示しているならば、王亥の族は殷王朝下にあって、殷王朝祭政の中枢に位置していた顕族であったと考えなければならぬ。

因みに、鄭語には、祝融の系統に彭氏、豕韋氏、諸稽氏があり、これらは彭姓であり、彭氏、豕韋氏は殷の伯となったが、後に亡ぼされたとある。漢書韋孟賢伝所載の韋孟の詩にも、「粛々たるわが祖、国すること豕韋よりし……以て大商を翼けたり。迭たる彼の大彭、勲績これ光いなりし」とある。世本（氏姓篇下）には彭祖氏、豕韋氏、諸稽氏を防姓に属させ、かつ、韋氏は古の顓王の後にして、大彭は夏の諸侯となり、彭の子封を豕韋に受けたり。苗裔その国を以て氏となせり」といっている。これらによれば、彭姓諸族には彭族豕韋族、諸稽族が属するというのは古い伝承であった。世本に防姓というのは、防と彭と古音同じであるから、彭の字に防を代えたに過ぎない。

ところで、諸稽（tśi̯o + ki̯ər）は彘（dʻi̯ad）の延転者ではあるまいか。稽は古音脂部、彘は祭部であるが、脂部と祭部とは相近く、かつ諸と彘とは共に口蓋音である。また、豕韋は、豕が猳または亥の音で発音したとすれば、豨（xi̯ər）の延音ではあるまいか。猳または亥と豨の子音は何れも喉音であり、韋と豨とは共に脂部韻である。もっとも、詩商頌長発篇に「韋顧を既に伐つ」とあるように、韋氏は古くから独立していた族であり、かつ、事実、殷の武丁の時期の貞人に韋（韋）というものがあるによると、殷代に韋族があったに違いない。それにしても、韋氏を特に豕韋氏という名で伝えているのは、亥（豨）族のうち、つまり豕韋氏のうちに、韋氏があり、その音は豕韋（豨）に近かったので、豕韋氏即韋氏と称えられるようになったのではあるまいか。殷代の韋については、その固有祀もその地名も見出せず、また韋は衛戍を意味する語であるから、その職によって新に（族）名を付けられたように見える。とにかく、このように解釈しないと、韋氏が何故にまた豕韋氏というかを理解し難い。

彭族が殷代に存したのも事実である。彭という人名は既に武丁の時期の卜辞（続五・二〇・二）に見え、その地名（下記）も見え、殊に彭は廩辛・康丁の時期には貞人となって居り、商後殷末に至るまで王の巡遊の要地（続六・一・六下）であった。彭族が王亥を崇祀していたか否かは、卜辞中には明文がないが、左伝（桓公十八年）に記するところによれば、公子彭生というものは、斉の襄公に殺されたが、襄公の狩する時、豕の怪物となって現れたという。これは彭族と王亥崇祀との関係の痕跡を示すものであろう。

この点から推すと、「辛未卜し㱿貞ふ、今来甲戌王亥に彫せんか。丙子卜し

丙貞ふ・翌丁丑、王・彭に步かんか。丙子卜し丙貞ふ、翌丁丑、王步くことなかろんか。丙子卜し丙貞ふ、翌丁丑それ雨ふらんか（乙三三五五Ⅰ）」も王亥と彭族との関係事実を示しているものであろう。即ち、甲戌の日に王亥の祭を行う予定であったが、何等かの事情によって延期し、丁丑の日に彭に赴いて王亥を祭ることになったのではないか。少くも王亥の祀地と彭とは近接していたと思われる。彭族、豕韋族が一部族をなすことは事実であったように考えられる。

卜辞の中から部族関係を明かにすることは甚だ困難である。また、文献に伝承されている姓氏関係は後世の要素を加え、錯綜しているのでなかなかその事実を明かにし難い。だが、右のように解釈し得るものならば、殷代に於て、豕（亥）、彭、韋などの諸族は、彭を盟主としていたとは限らないが、大部族を形成していたのであろう。そしてそれらの奉ずる神が王亥であったわけである。なお、老彭（論語述而篇）、彭祖（荘子齊物論）、彭咸（楚辞）などは、この彭族に属する説話であろう。して見ると、彭族、ひいては王亥を奉ずる族は古くから神事を掌っていた名族であったと考えられる。

以上の外に先公神と解されているものに、王矢（王吳）、蚰、蔑などがある。王矢は、「貞ふ、祖丁にすすめんか。貞ふ、王吳に牢を断せんか。貞ふ、王夨に三牢を断することなからんか（前一・四三・三Ⅰ）」、「四日に三十人をすすめんか。王夨にすすめ一を伐し、牢を剛せんか（乙五三一七Ⅰ）のように殷王朝の祀典にも列っていた神である。夨の字は、吳の字に隷定すべきであるが、その古音は口、句（まがる、何れも侯部韻）に近く、それ故に口の音符を加えて吳（吳の原字）とも書いたものと思う。（吳（魚部）、矢（之部）はその音転であり、夨は矢の音転であると思う）また、夨は首を傾ける人形の神、禹、または獿を表わしたのであろう。矢は、また「矢において先に獻せんか。〓（幽）において先に置せんか（前一・四八・三Ⅰ）」のあるように、周の幽族（稿本殷金文考釈頁一三五）の故地と考えられる孫と相対する地であり、矢王の号を有するものが、西周初期（矢王方鼎）からその末期（散氏盤）に至るまで存した。これは、吳の太伯説話に見える吳族であり、また周の虞族の本族であろう。さらに説話を溯れば、帝舜を有虞氏というその有虞の本族であると思う。即ち、王矢（吳）は矢（吳）族の族神である。この神は、石鼓文においては、吳人という山神として伝承されている。

蚰は、「戊申卜し貞ふ、方禘するに、土、〓、蔑に尞し、上甲に……を剛せんか。貞ふ、河に〓め、〓に奠せんか。雨ありや（乙五三二七二Ⅰ）」、のように祈年の祭典に祀られることのあった神である。ただし、その卜辞例は少く、武丁の時期に限られている。島氏（前掲書頁二四七）は、蚰が地名（乙三二一四）、族名（前四・五五・四）、人名（乙二七八二）に使用されている例を指摘している。上記の令、咼、などと同様に土地神の範疇に属せしむべきものであろう。島氏は蚰は神名ではないとしているが、卜辞の文例を無視したものであって、妥当な解釈とは思えない。恐らくは両蛇の神話を有する神であったろう。陳邦福氏（殷契辨疑）は、殷の湯王の時の賢臣と伝えられる仲虺（尚書序）に比定している。そのような個人ではないか、或は虺族の神であったかも知れない。

蔑も「丁卯卜し余（とふ）、〓に奉るに三牛……（前六・七・七Ⅰ）」、「癸未貞ふ、禾を〓に奉らんか。癸未貞ふ、禾を河に奉らんか（佚三七六Ⅳ）のように祈年の祭祀に祀られる神であって、その卜辞例は比較的に多い。蔑の字は異体があって、〓、〓、〓、〓、〓等に作っているが、要するに〓と戌伐または刖（辟）とから成る字であって、その音と意味とにかかわりはない。（綜述三六六頁、殷墟卜辞研究二四一頁）。また、〓（嬰）〓の如く、特に女性的に表わしているのは、それが女性神であることを表わそうとしたものである。

蔑を地名、族名に使用している例を見ないが、蔑は〓（伐）、〓によって神威を表わし、〓（夢の音符〓の原字である。夢の音によって亜の古音を推すと・miəng 蒸部に属し、祭部に属する蔑の音とは似ないが、族名と神名とは発音を異にしたのかも知れない）が主部をなしていると思われる。その〓によると、「壬戌貞ふ、乙丑に王步すること〓よりせんか。丁巳貞ふ、王步すること〓よりし〓にゆかんか。（掇続一六四Ⅰ）」、丙辰貞ふ、王〓に步せんか。……王〓に步せんか（後上一三・四）」、「〓に往かんか（京津一五四六）」、「貞ふ、子〓……」（京津二〇八一Ⅰ）」の如く地名、人名に使用されていて、殆んどその族名であることを知る。殊に右の卜辞は、京津一五四六を除けば、特殊な集団（所謂王族集団、自組集団）の書体であって、蔑は元来莧という族の奉ずる特殊な神であったと考えざるを得ない。

蔑を、島氏は、蔑（miat 祭部）が昧（mwəd 脂部）と通用していることを證とし、かつ昧、冒（mwət 脂部）は冥（mieng 耕部）と通転するという論理を立て、殷本紀の王亥の父冥に比定している。この論証が果して成立するか否かを知らない。陳夢家氏は殷の旧臣であろう（綜述三六六頁）といっている。私は、一には上記の佚三七六や「戊戌貞ふ、それ禾を示壬に奉らんか。貞ふ、それ禾を蔑に奉らんか。壬寅貞ふ、それ禾を岳に奉らんか（南明四四八Ⅳ）」、「蔑宗に彭せんか。雨ありや、岳宗に彭せんか。（甲七七九Ⅳ）」などのように河、岳に先立って卜問されていること、二には「己亥卜し殼貞ふ、伐を黄尹にすすめんか、また娥にすすめんか（前一・五二・三Ⅰ）」、「貞ふ、尽戊にすすめんか。貞ふ、娥に冊することなからんか（前一・四五・七Ⅰ）」、「それ蔑および伊尹にすすめんか（甲八八三Ⅲ）」などのように伊尹、尽戊などの先巫（通説では旧臣とするが、先巫と解すべきことは後に述べる）と併せ卜されていること、三には蔑の字は、島氏の指摘しているように滅の意に通用されているが、「戊午卜し争貞ふ、雨それ蔑（滅）せんか（後下三七・七Ⅰ）」、「貞ふ、雨蔑し、これ它ありや（前六・七一・七Ⅰ）」とあることに注意する。即ち蔑神は雨を支配し、時に雨を止める威力を有する巫術神であったと思う。

郭沫若氏（卜辞通纂考釈三六二）は、山海経海内西経に「寒荒の国に女祭、女薎（原作戚、郝懿行の説により薎に改む）の二神が、常羊山の北、両水の間に居る。……二神の過ぐる所の国は亡ぶ」とあるにより、蔑（〓）はこの女薎であると解した。薎は蔑と構造が同じであるから、この比定は理由のあることであると思う。祭は古音希、殺と同じであるから、蔑、伐の意によって増成されたものであろう。莧は「……邛方わが鄙を撲する西よりす……莧また由に戈す（前七・一七・一Ⅰ）」によれば、西方にあった族と考えられるので、それを西経に入れているのも、正しい伝承を得ていると思う。して見ると、「過ぐるところの国は亡ぶ」というのは、穀物を不毛にすることをいうと解されるから、上にほぼ推定したように、蔑は雨を止める神、旱魃神であった。因みに、魃（b'wât）は蔑と同じく唇音祭部韻の語であって、殆んど異字同義と考えられる。

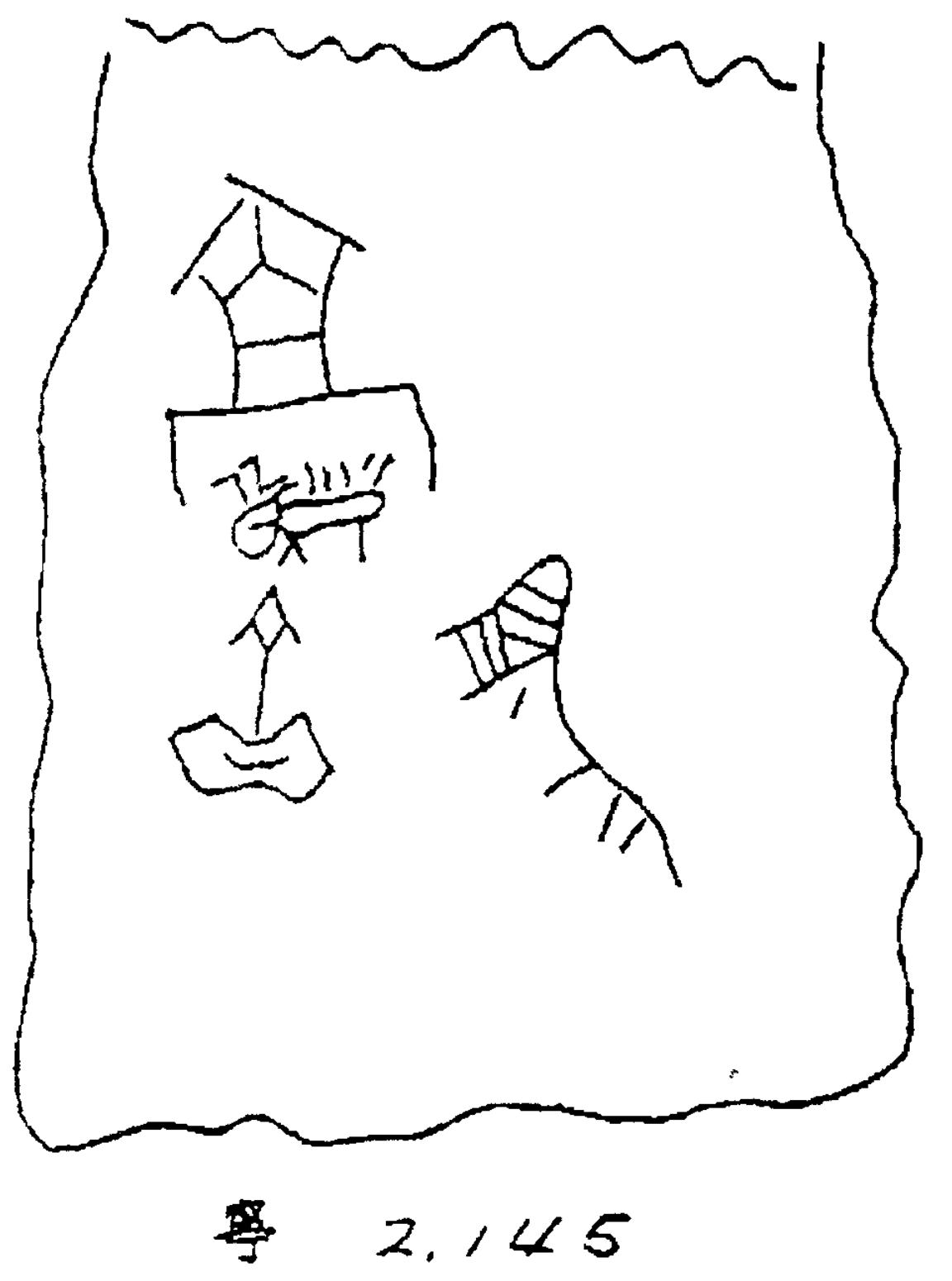
勿論、殷代の蔑神と山海経の薎とが全く同じであるというのではない。殷代のそれは元来、莧族が奉じていた巫術的な神であり、その主たる威力は旱魃を起すことにあるとされており、それが殷王朝にも採用されて年を確保するためにその威力を宥和することが祈られたのであるが、それが一般化されて山海経の説話となったのである。そこにも旱魃神としての特性が伝承されていた。なお、山海経には既に四方神としての整理の跡があるが、これを五行観によって整理すると蔑は西方、冬の神、玄冥となるのであろう。

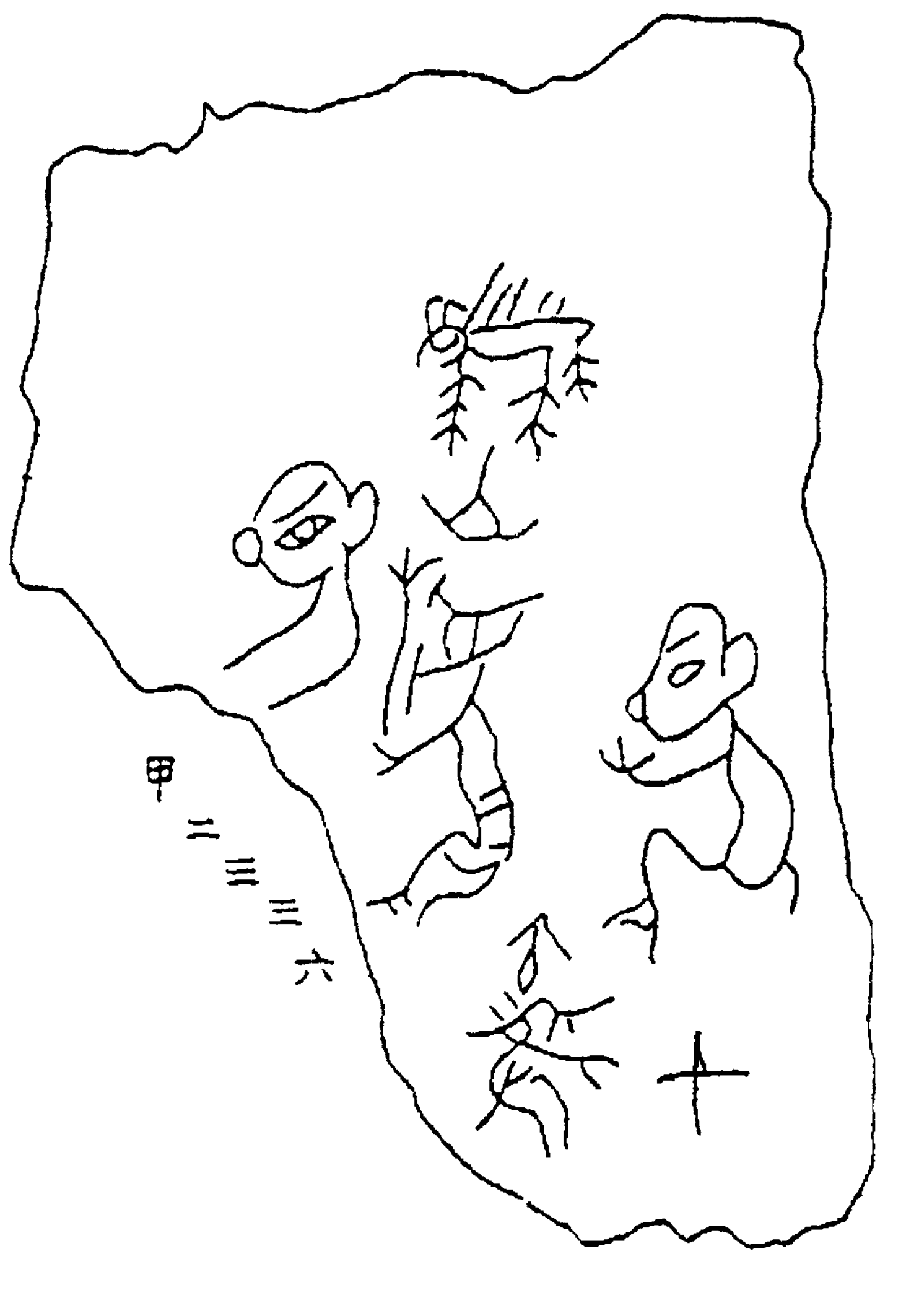
私は、先公神について、その発生が殷に先行する族団有神の崇拝に在り、それぞれ特殊性を有することを明かにするに力めて来た。これは、従来の殷の世系や文献伝承に関係づけるものとは異った方向をもつ。甲骨学の初期には、殷代事実の歴史的関係を明かにするために、それも必要な方法であり、またその成果も得ている。しかし、この方法を強いて行うと却って時代錯誤を犯すことになる。今は、甲骨学は殷代文化の発生、成立とその特質、ひいては後の文化発展の基礎事実を明かにするに主力を注がなければならないであろう。

私のこのような論證は、少くも、殷代宗教の成立を明かにするに役立つと思っている。それは追々述べて行くことであるが、例えば、河、岳等を山河の自然神と解すると、殷代にはその自然神と先王、先妣、高祖のような性格の異る神とを区別なく祀っているような宗教観念の上から困惑すべき事態に当面する。そこで、陳夢家氏などは山川神と先公神の混淆している事実（これは或る程度事実であり、後になるほどその混淆が多くなる。しかし、それは宗教観念の発展の遅速が併存するからである）を認め、山川神と祖先神とには転化関係があり、その仲介をするものは高祖であるという折衷的解釈を示している（綜述頁三三一）。だが、私の論證した結果によれば、それはそれ程困難な問題ではない。何れも族神としての、殷王朝にとってはそれは一層抽象化されたものであっても、霊鬼としての共通性格の上に立っているからである。勿論、殷王朝として宗教形態を成立させるためには、既述のように、山川という自然條件が加わって居り、後になる程この條件の比重が増して、遂には霊鬼の位置に君と代わるのであるが、少くも殷代に於ては、程度の差はあるが他の先公神にも同じ條件が加っており、また他の先公神に族関係の條件が加っていると同様、河、岳にもそれが加っていた。逆に、この點から主として武丁の時期には、大乙（殷の湯王）は何故に祖庚以後のように大乙と称されずに、地名としての成や唐をもって称されたかを理解することも出来る。先王先妣を干名をもって称するのは武丁以前からの慣習であろうが、それにもかかわらず、成、唐と称されたのは、殷王朝の開宗である大乙も、族神であることは夒、王亥、我などとかわらないと考えられた遺意を示すものであろう。

先公神と見做すべきものは更に二三を加えることが出来る。それらが祈年の祭祀にすべて祀られたとは限らない。陳夢家氏は同版に現れる神名を綜合して、河、岳、[illegible]、夒、蔑、兮、昭、は常に祀られるもの（頁三五六）としているが、これも必ず欠けることがなくすべて祀られたかは疑問である。だが、力めて多くの神々を包含するものである。その際、多く包含すればよいというものではなく、曩には選択と代表とがあることを説いたが、ここに包含の理由もあったことを指摘しておく必要がある。それは観念的にいえば、上記の共通性格であるが、形態的にいえば、終局的には上帝によって統合されている。そしてその統合にはなお段階があった。この點で極めて示唆的なのは私の所謂神苑図である。これについては、既に説いた（甲骨学四、五号頁六五）ことがあるが、重ねて、幾分の補正を加え、その重要性を指摘しておきたい。

神名や特殊な人名が写実的に画かれていることは上に指摘しておいた。「争貞ふ、亳に令し[illegible]の貝を貯（たくは）へしめんか（拾掇一八九）」の雉も、雉が雉族の奉ずる神の聖地であるから写実的に画かれているのである。このような意匠は、青銅器の図象銘、紋様とも関係のあることである。そして、それは宗教的実感をもったものであった。例えば「[illegible]それ田に出んか。ここに雨なきか（拾掇二一六Ⅳ）」の図象の鳥は、山海経西山経の「鼓また化して鵕鳥となる。その状は鴟の如く、赤足にして直喙、黄文ありて白首、その音は鵠の如し。見（あら）はるれば、即ちその邑大旱す」とある類の鳥であろうが、ただ殷代においては、山海経のように設想されたものではなくて、それ田に出んかとあるように実在の鳥において信ぜられていたのである。これらの図象は、卜辞の字となっているのであるが、卜辞とは別に卜骨に図象の書きつけられたものがある。例えば、甲二四二二には虎と仔をつれた象とが画かれている。これは、虎方の神と象族の神とを表わしたものであろう。また、甲二六二四には鳥の図がある。次の雀と同じではなかろうか。この二図の意図は明確ではないが、左の所謂神苑図は明かに組織的意匠をもったものである。このうち、甲二三三六は、同時所出の卜辞は武丁の時期（Ⅰ）または廩辛、康丁の時期（Ⅲ）に属するものであるが、後者の時期には岳を[illegible]の如く書き、尞（米）を[illegible]の如く書く特徴から推すと、その時期（Ⅲ）のものである。寧二、一四五は武乙（Ⅳ）の時期のものである。


寧 2.145


甲二三三六

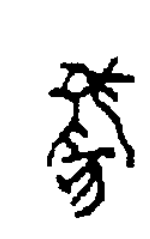
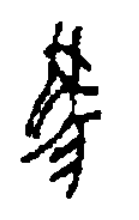
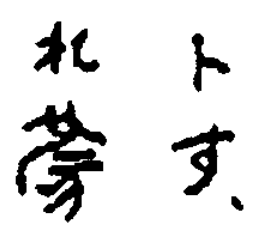
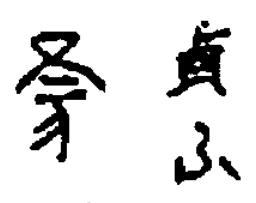
さて、最上段は、やや不出来であるが、下に山の字をおき多毛を特徴として表現しているによれば、岳を表わす。寧二、一四五に至っては[illegible]が山丘の意を表わし、その上の高宮中に両角を備えた多毛の獣が居るさまであるから、岳であること明白である。中段の左側は猪口で、巨頭（横首）、大耳の獣であるから豕、つまり王亥を表わしたものである。中央は大口を開け、身体に斑紋の痕跡があるによると、虎、つまり、虎方の神である。寧二、一四五の右方も虎であって、虎神が岳神に侍して年穀に幸いすることを表わしていると思われる。甲二三三六の右側は、夒であることというまでもない。下段は所謂雀であって、雀族の祖神を表わしたものであり、これには甲（十）という廟号がついている。

このように、甲二三三六は上に論述して来た山岳において祀られる岳、王亥、虎、夒、（雀）の諸神が、岳山の下に遊んでいるさまを表わす神苑図であった。これがそれぞれの諸族の協和の理想をも寓していたであろう。殊に注意すべきは、羊、豕、虎、夒、雀、は山岳において祀られるという條件においても、それぞれ山嶽地に住む動物として表象されているという條件においても共通性を有し、それらがここに集められていることであろう。前に河川に祀られる神も少くないが、河族の河神が代表に立てられていることを説いたが、ここにも同様な現象があり、かつその論理がある。即ち諸族の神を統合するにはその地縁的な（或は地域的でもあったかも知れない）共通類縁性を求めて神話の上から統制するのが、殷王朝の宗教への発展方向であった。河川に祀られる神々はその共通性において総括され、山岳に祀られる神々も同様に総括され、そうして一層高次な神に、更に包摂され統合されるものであった。それは人為的であるよりも自然的な條件によるものであり、それはまた殷王朝の諸族統合の形態でもある。殷王朝下にあっては、諸族ならびにその族神は或程度の独立性を有しつつ、一層高次の神、上帝に統合され、諸族の殷王朝の支配に服するものであった。

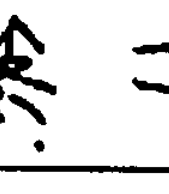
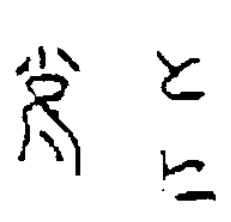
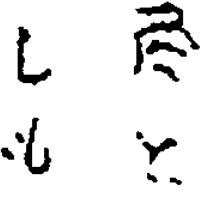
なお、寧二、一四五によれば、岳神は高宮中に居るものとして表わされているが、これによれば、卜辞には明證がないが、岳が高祖と称されることがあったかも知れない。河については、「辛未貞ふ、禾を高祖河に奉らんか、辛巳に彫し奠せんか（拾掇二Ⅳ）」、「……卯（貞ふ）……河囗高祖禾に宅するか（京都二三三八Ⅳ）」という卜辞がある。「高祖河」は高祖なる河の意と読解すべきか、高祖と河との意に読解すべきかは異論のあるところで、私も前に引用したところでは通説に従って高祖と河との意に解したが、岳が高祖と称されたとすれば、河も高祖と称されたであろう。少くも甲二三三六の神苑図の上段、中段、下段の配列には系譜的考慮があったと思われる。すると、族関係における擬制血縁系譜のように、神々の間にも神話的系譜があったに違いない。因みに、高妣の称を別にすれば、先王に対する高祖の称謂は第三期（廩辛、康丁）から始っているに対し、祈年の祭祀の場合には、「丁酉卜し兄貞ふ、年を高祖に奉らんか（粹三九三）」のように、第二期（祖庚、祖甲）から始っている。これは祈年の祭祀

には、多くの神々が包攝され、その系譜は血縁系譜以上に遡り、物の発生の根本から考えなければならなくなるからであろう。

また、神苑図のように、聖山の下に諸神が遊ぶという観念が、霊魂の帰するところという崑崙説話に展開することは明かであろう。それが更に抽象化すれば、説文解字に「山は宣なり。能く気を宣散し、萬物を生ずるなり」という観念となろう。また、崑崙は上帝が天から降って来る下都であるという説話があるが、これは神苑図のように神々が聖山に総括されていて、更に上帝に統括されるところから起ったものと思う。周頌天作篇に「天高山を作り、大王これを荒いたす」とあるように、天命は高山から降ると信ぜられ、山岳を祀ることが受命儀禮となっているが、これが下都説話に先行するものであり、その儀禮は既に殷代に実行されていたのである。

神苑図のように神々は自然的條件によって総括されるのは、殷王朝だけではなく、各族間にも族神・神話の融合が行われて居り、それが総括を準備していたと考えなければならぬ。その累附論しておかなければならないのは、たまたま神苑図の現れる廩辛・康丁の時期以後には、「それ高祖王に告ぐるに三牛にせんか（粹一四五四・京津三九二六Ⅲ）」「上甲父……（明七三八Ⅲ）」、「……トす、今日河および羔に舞はんか。……貞ふ、……これ（粹五一Ⅲ）」、「辛巳トし貞ふ、王、上甲河に即かんか（佚八八八Ⅳ）」のように、王亥を亥の字に鳥形を冠して表わしているものがある。この現象について、董作賓氏（鳥書考大陸雜誌六の一二）は鳥書の始をなすものであると説いている。鳥書というのは、春秋後期から戦国時代にかけて、越、呉、宋、楚の地方に行われた、主として兵器、一部鐘の銘の文字に鳥形の装飾を附したものをいうのである。確かに系着的にはその鳥書と関係がある。しかし、この中間には殷代から周代にかけて、盛んに銅器に鳥紋鳥形飾が施された長い経過があり、従ってその観念にも変遷があることを知らなければならぬ。銅器に鳥紋・鳥形飾を施すのは、最初は祖先また神が鳥の如く霊異あることを願ったものであるが、それが次第に象徴化審美化され、所謂鳥書は、小雅采芑篇に「鴥たるかの飛隼はそれ飛んで天に戾り、またここに集る。方叔涖めり」とあるように、鳥に天飛の瑞祥があるとして兵器を作るもの自身の武威の発揚を表わそうとしたものである。王亥に鳥を冠するのは、これと異って、王亥の神威を表わそうとしたものであろう。

山海經大荒東經に「困民国というものあり。（その民）は勾姓にして、黍を（主）食とす。（そこに）人（神人の意）ありて王亥という。（その神人は）両手に鳥を操り 方にその頭を食せんとす（る様をなしあり）」。とある。或はこれによって、王亥に鳥を冠しているのはこの種の伝説が既に殷代に存したのであると説いている。しかし、卜辞に於ては、鳥を王亥に冠せているものであって、決して山海經にいうような鳥を食うさまではない。鳥の頭を食うというのはそれ自体呪術的意義を有することである。鳥は農作に幸いする呪物と信ぜられていた。そこで鳥のうちでも、その霊力の宿るところであるその頭を食うということは、農神である王亥の霊力を高めることであった。困民国とは如何な意義であるか明かでないが、黍を主食をするとは、その農作を本業としていることを示すものであって、その神が王亥であり、その農神のさまはこの（山海經には図があった。これはその図の説明である）ような状態で表わされているというのである。ここでは、王亥は殷の高祖でも豕でもなく、一般的に農神であった。

殷代においても、王亥が祈年の祭祀に祭られているということ、一種の農神であることも、鳥を冠する條件となったであろう。しかし、殷代には前にも触れたように、鳥も神の形象と考えられていた。殊に、神苑図の最下段の雀甲との関係を考えざるを得ない。最下段に雀をおき、しかも甲の廟号を有することは、羔から雀甲に至る擬制的系譜が考えられていたと解さなければならぬ。つまり、雀族の主観的な要請が、王亥は雀族神の威力を有するものとして、王亥に鳥を冠して表わすことになったのであると思う。その際雀の族号は、（この字を雀と読解すべきか否かは多少の疑問があるが今日は通解に従ふ）の如く、その神名はと表わしているのに王亥に冠する鳥の形が必ずしもそれに似ないということ、また前には王亥は豕であると論じたのにそれと類を異にしている鳥を加えているということは、この推論の支障になるものではない。雀に限定するよりも、それを包攝する為一般の方が願わしいことであり、また、古代に於ては神は種々の形に誕生し、それがその多面を霊力を表現するとしていたからである。要するに、祈年の祭禮に於ては、王亥族の神話と雀族のそれとが融合したように、神々の混合と融合とが行われていたのである。それが個別的族神を共通一般化して、一層高次な神に前進する殷代宗教発展の道であった。

（原載《甲骨學》第九號，一九六一年）

殷代における祈年の祭祀形態の復原（中）

赤塚　忠

はしがき

前号では、甲骨文中には多くの族神を指摘することができ、それは殷代に先行した宗教形態の痕跡であり、また河・岳・王亥などの先公神も発生的には族神であるが、先行した諸族神を統合しつつあるものであることを論じた。

これからは、それに引続いて上天の諸神の性格を明かにして、祭祀形態の復原を準備することにしたい。

なお、甲骨卜辞には先公神と相並んで現れているものに「土」がある。これについては祭祀形態の復原の際に觸れることになろうが、その性格を「甲骨文に見える土について」（高田眞治先生古稀紀念論集、昭和三十八年十二月、大東文化大学）で論じたので、参照していただければ幸甚である。

（八）　上帝

（i）　上帝の權能

殷代の諸神は、大別すると、下上の神祇に分けられていた。

(1)癸丑卜殻貞、勿隹王征邛方。下上弗若、不我授祐。（癸丑卜し殻貞ふ、これ王邛方を征するなからんか。下上若せず、我に祐を授けざるか。続三、三、二・Ⅰ）

(2)余歩从侯喜征人方、上下叡示授余有祐。（余歩きて侯喜を从へて人方を征せんに、上下の叡（＝大）示余に有祐を授けんか。通纂五九二の一部Ⅴ）

「下」が地上、地下の諸祇を総称するに対して「上」は天界の諸神を総称するものと思う。

天界の諸神ばかりでなく、地祇・人鬼を含めて

至高の神が帝（また上帝と称する）であったことは今更言うまでもない。甲骨文に現れている帝の権能については、すでに胡厚宣氏「殷代的天神崇拜」（商史論叢第一集）、陳夢家氏「卜辞綜述第十七章宗教」、島邦男氏「殷虚卜辞研究第三章外祭」などに詳しい分析があることであるが、私の見地からその主要な点について述べる。

上帝の権能は、第一には、至高の権威として殷王国を統御することであった。殷の王は、諸地を巡り、諸族の動静を見てその不順を正していた。その不順を正すことを徂といった。

(3) 貞、王出・維帝臣令。不其獲羌。（貞ふ、王出んか。これ帝臣令するか。それ羌を獲ざるか。）掇上三〇、一二。I

(4) 囗午卜㱿貞、今春王徂方、帝授有祐。（囗午トし㱿貞ふ、今春王方を徂せんか、帝有祐を授くるや。）続五、一四、四。I

(5) 壬辰卜㱿貞、今春三徂上方、受祐。続三、一〇、一。I

(6) 丁巳卜㱿貞、王效衆千于𩡧方、受有祐。王叀出徂。王勿維出徂。（丁巳トし㱿貞ふ、王衆千を𩡧方に效さんか、有祐を受くるや。王これ出て徂せんか。王これ出て徂することなからんか。）乙一九五六。I

徂（𢓊）の字を、多くの學者は循の原字と解して、孟子が「天子諸侯に適くを巡狩といふ。巡狩とは守る所を巡るなり」（梁恵下）という巡狩に比定しようとしている。聞一多（釋省省—「古典新義」所收）などは、省の別体の文字と解し、「易」の観卦象傳に「先王以て方を省して、民を観て教を設く」という省に比定している。「省方」とは、亦巡狩に外ならない。徂は循（篆文𢔎）とは結構を異にしており、また周金文𩰫鼎銘には𢓊という字があって、甲骨文の𢓊から演化したようにも見られるけれども、甲骨文では省は㞢に徂は𢓊に作って、徂が省の別体であるということは明証的ではない。若しも㞢が、直線と目とから成っていて、直視する意を示す直の原字であるならば、その音によって推せば省の原字であるかも知れない。とにかく、徂が省方の省と類似する意義を持っていたことは確かである。

甲骨文では、省は、すでに聞一多の指摘しているように、原事を省すること（例、前四、一一、五）、耤田の行事を省すること（例、佚三六、前五、二六、一）、政獵の成果を省すること（例、庫一〇九〇）、祭典の犠牛を省すること（例、前三、二三、二）など、王または王朝の重要業務をいい、とりわけ

(7) 令多亜・亜袛葬逆省陝啚、至倉侯从嵩川从囗侯（元一六、「綜述」五〇八頁所引）（多亜・亜袛に令し葬に遣ひて陝の啚を省せしめ、倉侯に至り、嵩川を从へ、囗侯を从へしめんか。）I

丁卯、王令祖子途西方于省。（祖子鼎銘、「稿本殷金文考釋」頁六九参照）（丁卯、王祖子に令し西方を省に會せしむ。）

とあるように、そのうちには諸侯・諸族を會同させて王朝に服從させる業務を含んでいた。これが西周金文に「遹省先王受民受疆土」（盂鼎銘）いう省事となり、所謂「省方」となる。この省に対し、例えば

丁巳、王㞢蔑祖。（小臣艅犧尊銘・「稿本殷金文考釋」頁四三）（丁巳、王蔑祖を省す。）

の省と、

(8) 戊午卜爭貞、𢦏、王𢓊于止若。（戊午トし爭貞ふ、𢦏し王止若を徂せんか。）乙五一七九。I

の徂とが、同じく神靈に対するものであって、相類似した用法であり、

(9) 囗亥卜三、徂吹（？）作耤徂、其受有祐。（囗亥トし王貞ふ、徂吹の耤を作すを徂するに、それ有祐を受けんか。）佚九六六。I

の徂は、耤田の禮の「省黍」と殆ど同じ儀禮であると解される。殊に

(10) 丙辰卜爭貞、沚戠啓、王从、帝授我祐。丙辰卜爭貞、王往省西北、若。（丙辰トし爭貞ふ、沚戠啓（みちび）き、王从はんに、帝我に祐を授けんか。丙辰トし爭貞ふ、王往きて西北を省せんに〔帝〕若せんか。）乙七八二六。I

の省は、沚戠が方・土方・𢀛方などの異邦族の討伐に從事している武將であることから推せば、殆ど(4)「徂方」(5)「徂土方」の徂と同一事であると解される。ただ省は上記のように多くの意義に用いられているに対し、徂は僅かな例を除けば、異邦異族に対する場合に用いられている。恐らくは四方に対する省事と相類しているが、それらに対する督祭の行事として別異し、かつその王の行旅に上ることであるから、彳を附して、それを重視したのであろう。

さて、この徂事は、卜辞例(4)に見るように、上帝の祐護によるものであった。そればかりでなく、

(11) 己卯卜㱿貞、侑奉、徂、下上若。（己卯トし㱿貞ふ、侑めて奉り、徂せんに、下上若せんか。）乙四〇六五。I

によれば、徂に出発するに先立って、上下の諸神祇に祈り、とりわけ上帝の命令と祐護とを乞うことがあったであろう。上揭の卜辞例(3)は、祭事のためか、征伐のためか、明かでないが、王の出往が上帝の命によることを示しているものであって、この場合にも適用できると解してよかろう。また

(12) ……徂方、帝召……。（〔貞ふ、王〕方を徂せんに帝〔王を〕召（みちび）かんか。）南明一八六。I

の缺文は後下二四、一二の「貞、帝弗其召王」によって推せば、王の字であり、また原文の召の字は助け導く意に使用されるので、これによれば、徂事は何等か神秘的な上帝の誘導によるとしていたのであろう。

なお、卜辞例(10)の外

(13) ……卜韋貞、王往省从西、告于大甲。（……トし韋貞ふ、王往きて省すること西よりせんか、大甲に告げんか。）後上一四。I

(14) 貞、王往省从南。鉄二六八、一。I

などのように「省方」が方位の吉凶観と結びついていたと解されるものがある。殷代には

(15) 貞、坪田从南。貞、坪田東。貞、坪田从北。貞、〔坪〕田〔从〕西。（貞ふ、畋するに南よりせしめんか。）綜述図版二一所載哲庵藏拓。I

のように、方位の吉凶観が存したのは顕著な事実である。徂事の場合には、異邦異族の多くは西、または北にあったと考えられるので、方位の吉凶観によって帝意のあるところを判断していたとはなし難いが、何等か神秘的自然的秩序を考えて、それによることが帝意によることであるとしていたであろう。卜辞例(3)の帝臣は後述の帝の五臣の一に外ならないであろうから、王の出往が方位観と結びついていたことを想像させるものであり、徂に特に「今春」というものが多いのは、時節の観念と結びついていたことを推測させる。「尚書」の堯典に、舜は春には東方、夏には南方、秋には西方、冬には北方に巡狩したとあるのは、巡狩の制度を五行観によって整理し理想化しているものであるけれども、その基底になっている王の天秩に従って王国内を巡って統治するという観念は、殷代には上帝の命令による王の聖業であるという宗教的事実から因由している、と考えられる。

上帝は、王の作邑を允許するものとされていた。例えば、

(16) 貞、作大邑于唐土。（貞ふ、大邑を唐土に作らんか。）金六一一。I

(16′) 己卯卜爭貞、王作邑、帝若、我从此唐。（己卯トし爭貞ふ、王邑を作るに帝若せんか、我この唐よりせんか。）乙五七〇。I

(17) 甲寅卜㱿貞、我〔作〕邑、若。続四、三三、四。I

とあるように、上帝は王の邑を作るに方り應諾を與えるものとされていた。尤もこの場合の「作邑」とは、殷王が新住地を作ること、または植民地を作ることではなくて、同一版に、

(18) 丁酉卜爭貞、坪甫秜于姐、受有年。戊戌卜、㱿坪㱿甫耤于姐、受年。己亥卜丙貞、王侑祐、在首北東作邑于止。（丁酉トし爭貞ふ、甫をして姐に秜せしむるに有年を受けんか。戊戌にトし〔貞ふ〕、㱿および㱿、甫、姐に耤するに年を受けんか。己亥トし丙貞ふ、王祐に侑し、首の北東に在りて邑を止に作らんか。）乙三二一二。I

「作邑」と共に耤田の行事が卜問されているによると、石鼓文作原篇のように、祭事のために假りの聚落を作るものであったかも知れない。それにしても儀礼的に假りの聚落を作ることは、原初的には帝の意志によって邑を作ると信じていたことの遺承である。

また、関連卜辞を缺いているので、如何なる場合のことであるか明かでないが、

(19) 貞、帝孜唐邑。貞、帝弗孜。（貞ふ、帝唐邑を孜するか。貞ふ、帝孜せざるか。）乙七〇〇。I

(20) 貞、帝孜茲邑。乙三一七〇。I

のように、上帝が邑に禍害を與えるとしていた。

この外、上帝が邑の命運を掌ると信じていた卜辞例は多い。

上帝は、殷王朝の異邦征伐に方って、これを擁護するものとされていた。つまり、王朝の防衛は上帝の意志によるものであった。

(21) 辛亥卜㱿貞、伐𢀛方、帝授「我」祐。貞、帝不其〔授祐〕。（辛亥トし㱿貞ふ、𢀛方を伐たんに、帝我に祐を授くるか。貞ふ、帝それ祐を授けざるか。）粹一〇七三。I

(22) 貞、王叀沚戠从伐印方、帝授我祐。王勿維沚戠从伐印方、帝不我其授祐。（貞ふ、王これ沚戠を从へて印方を伐たんに、帝我に祐を授くるか。王これ沚戠を从へて印方を伐つなからんか、帝我にそれ祐を授けざるか。）乙三七八七。I

(23) ……㱿貞、王伐𢀛、帝授我祐。（……㱿貞ふ、王𢀛を伐たんに帝我に祐を授くるか。）続存上六二七。I

ここで注意しなければならないのは、上帝は殷王朝防衛の宗教的権威であったけれども、それは

殷王朝には局限されていなかったことである。方・邛方・卬方などの異邦も、殷王朝と同様に上帝の信仰を有していたとは考え難いが、

(24) 貞、方戎受、維帝令作我禍。三月。（貞ふ、方戎（わざはひ）し発せんか。これ帝令して我に禍をなさしむるか。）金四九六。I

(25) 壬子卜殼貞、邛方出、維我有作禍。壬子卜殼貞、邛方出、不維我有作禍。五月。乙卯卜爭貞、沚戠稱冊、王从伐土方、受有祐。（壬子トし殼貞ふ、邛方出るは、これ我禍を作せるあるか。壬子トし殼貞ふ、邛方出るも、これ我禍を作せるあらざるか。乙卯トし爭貞ふ、沚戠冊を稱げ、王从へて土方を伐たんか、有祐を受けんか。）續三、一〇、二。I

によれば、異邦の來寇は上帝の命令によるか、殷王朝自体が過誤を犯したかに由るとしていて、何れにしても上帝の意志・祐護は、殷王朝だけでは確保し得ない普遍性を有するものであった。上帝の意志が殷王朝を越えた普遍性を有し、かつ保証し難いから、卜問したのでもあり、その卜問は河・岳・先王・先巫の諸神に異邦の來寇を告げて祈る外、將師を誰にすべきか、幾何の兵力を向けるかにまで及んでいる。そこであえて上帝の擁護を確保しようとする祭儀もあったであろう。

(26) ……卜殼貞、我其祀賓、作帝降、若。……殼貞、我勿祀賓、作帝降、不若。……卜殼貞、王从垔乘伐下𠂤、受祐。……貞、王勿从垔乘伐下𠂤、不受〔祐〕。（……トし殼貞ふ、我それ祀り儐して帝の降るを作さんか、若するや。……殼貞ふ、我祀儐し帝の降るを作すなからんか、若せざるか。……トし殼貞ふ、王垔乘を从へ下𠂤を伐つに祐を受けんか。……貞ふ、王垔乘を从へて下𠂤を伐つなからんか、祐を受けざるか。）粹一一一三。I

は、同一次に相関連する卜辭を記していること明白であり、かつ征伐に関しているので、その「帝を降らしめる」とは、上帝の擁護確保の祭儀を指していよう。「禮記」王制篇に、「天子まさに出征せんとせば、上帝に類し、社に宜し、禰に造し、命を祖に受け、成を學に受く」とある。殷代にもこれ程組織的であったか否かは疑問であるが、上帝に類す」ということに當るような祭儀があったことは確かである。

また、殷末には

(27) 丁卯王卜貞、今囚巫九咎、余其从多田于多白正盂白岦、叀衣、翌日步、亡ナ、自上下于𢦏示余受又＝、不昔戈。〔囚〕告于茲大邑商、亡徙在𢦏。「三祭曰」弘吉。在十月、遘大丁翌。（丁卯王トし貞ふ、今囚巫九咎し、余それ多田と多伯を从へて、盂方伯岦を征せんとし、これ衣して、翌日に歩かんとするに左（さわり）なく、上下と大示（う）とより余に有祐を授け、害戈せざるか。［このことを囚して］この大邑商に告げんに咎なきか、と。𢦏に在いてす。［王繇して曰く、］弘いに吉なりと。［時に、］十月に在りて、大丁の翌［祭の日］に遘ふ。）甲二四一六。V

(28) 甲午王卜貞、爲、余彭朕禾酒、余步从侯喜正人方、上下𢦏示受余又＝、不昔戈。囚告于大邑商、亡徙。在畎。王繇曰、弘吉。在九月。遘上甲𠦪、維王十祀。甲午王卜貞、其于西宗𢦏王。王繇曰、弘吉。（甲午王トし貞ふ、ああ、余朕が禾酒を注ぎまつり、余歩きて侯喜を從へて人方を征せんに、上下の大示余に有祐を授け、害戈せざるか。［このことを］囚（＝卟）して大邑商に告げんに咎なきか、と。畎に在いてす。王繇して曰く、弘いに吉なり、と。［時に］九月に在りて、上甲の𠦪［祭の日］に遘ふ。これ王の十祀のことなり。甲午王トし貞ふ。それ西宗において王を祥（？）せんか、と。王繇して曰く、弘いに吉なり、と。）通纂五九二＝前四、一八、一、前三、二七、六。V

などによると、王都商の宗廟で出征の祭典を行なっていた。「今囚巫九咎」とは、如何なることか明かでないが、前四、三七、五には「今囚巫九咎、典」とあるによると、夜陰に巫が神靈を降假させて祈る呪術を行なったものであろうか。とにかく、これといい、「余彭朕禾酒」といい、宗廟で祕呪の祭儀があったことを示している。特に(28)には、𢦏の字義が明かでないが、西宗で王の不祥を拂う類の儀禮があったことを示している。そして、宗廟での祭儀は、畎という特定の「聖」地で卦を立て、その結果を告げた後に行なわれるものであった。尚書大誥篇によると、管蔡の叛に方って、王は多邦の君・御事などを召集して、龜卜の結果を示しながら、「肆に朕誕いに爾を以ゐて東征し、天命に僭はざらんとす。卜陳かくの如し」と誥げている。これが宗廟で行なわれたものなら、殷代の遺制を留めているというべきであろう。

殷代甲骨文の初期にも宗廟で出征と上帝の加護を祈ったことはいうまでもない。後に述べるように祈年祭に敵国征伐を謀ることがあったと見られるものもある。だが、王都外でも行なわれることがあったろう。

(29) 甲戌卜殼貞、我勿將自茲邑、殼賓已作、若。（甲戌トし殼貞ふ、我將むることこの邑よりし、殼賓し祀し作（詛か？）するなきに若せんか。）粹一一一七。I

(30) 辛卯卜殼貞、已賓、若。（辛卯トし殼貞ふ、祀し賓せんに若せんか。）粹一一二五。I

の類が、郭沫若氏が指摘しているように(26)と関連するものであるならば、また「茲邑」を王都と解するならば、これから逆推して、王都外で上帝、上下の神祇に祈ることがあったとされよう。また、「省方」に諸族を會同させることがあったことはすでに述べたが、殷末の征伐でもそれがあった。

(31) 乙巳王卜貞、啓侼兄曰、盂方登人其伐矛師、高其令東途于高、弗悔、不昔戈。王繇曰、吉。（乙巳、王トし貞ふ、啓には祝して盂方人を登（すす）めてそれ矛の師を伐たんとするやといはしめ、高にはそれ東に令して高に會せしむるに悔あらず害戈せざるか。王繇して曰く、吉なりと。）林二、二五、六。V

とすれば、例えば、

(32) 辛未卜爭貞、帚好其从沚戠伐卬方、王自東𡆥伐𢀛陷于帚好立。（辛未、トし爭貞ふ、婦好はそれ沚戠を从へて卬方を伐ち、王は東より侵して𢀛を伐ち、婦好の居に陷せんか。）乙二九四八。I

(33) 辛巳卜囗貞、登帚好三千旅萬、呼伐〔羌〕。（辛巳トし…貞ふ、婦好の三千を登（すす）め旅萬を登めて〔羌〕を伐たしめんか。）庫三一〇。I

(34) 貞、勿呼帚姘伐龍方。（貞ふ、婦姘をして龍方を伐たしむることなからんか。）續四、二六、三。I

のように帚（婦）好・帚姘が征伐に従事していたことを示している卜辭がある。その征伐に従うことの適わしくないとすることから、帚某と称するものは婦人ではないと疑っている学者もあるが、

(35) 貞、告邛方于祖乙。貞、邛方衛、勿告。呼帚先。（貞ふ、邛方を祖乙に告げんか。貞ふ、邛方衛すれば、告ぐることなからんか。婦をして先んぜしめんか。）後上二九、二。I

(36) 乙酉卜爭貞、呼帚好先共人于龐。（乙酉トし爭貞ふ、帚好をして先に人を龐に共（登と同意）めしめんか。）前七、三〇、四。I

によれば、帚好・帚姘などの征伐に於ける任務は、必ずしも王または沚戠などの武将とは同一ではなかった。恐らくは軍旅と共に所征の地の近傍に行って、戦勝のために呪術儀禮を行なったのであろう。少くも、

(37) 辛丑卜殼貞、邛方其來、王勿逆伐。辛丑卜殼貞、嫠妃不囚。（辛丑トし殼貞ふ、邛方それ來たらんか、王、逆（むか）へ伐つことなからんか。辛丑トし殼貞ふ、嫠妃囚はれざるか。）後上一六、一一。I

の嫠妃は、嫠という名からすれば、呪術を行なう女性であったと考えなければならず、また邛方との戦闘との同日卜であり、かつ「囚はれざるか」と問うているので、その戦闘に於て某地で敵を厭服する儀礼を行なっていたと解さねばならないであろう。

王都外で戦勝を祈る儀禮があったとすれば、卜辭例(25)や

(38) ……沚戠爯冊曹邛方、𦎫合、王从、下上若、受……。（沚戠冊を稱げて邛方を曹し合を敦（伐）し、王从へ［伐たんに］下上若し［我に有祐を］受けんか。）續存下二九三。I

(39) ……沚戠〔爯〕冊曹土方〔眔〕邛、王从伐、……受……。（沚戠冊を稱げ、土方および邛を曹し、王从へ伐たんに……。）遺珠二八八。I

などの爯冊または爯冊曹は、そのト問は出征前に行なわれているにしても、その儀禮の實施は所征の地の近傍ではなかったろうか。「稱冊」とは、簡冊に書した征討の文を神前で讀み上げて軍旅に告げることであり、「曹邛方」の曹は敵の非を鳴らすことではなかろうか。而して曹は𢀛と古音同じである。また「爯冊」は、島邦男氏が指摘しているように、

(40) 貞、戠爯冊、三⿰戉月、帝若。貞、王勿从戠、帝若。（貞ふ、戠冊を稱げ、三⿰戉月せんに帝若せんか。貞ふ、王戠を从ふるなきも、帝若せんか。）乙一七一〇。I

(41) 貞、侯告爯冊、王⿰戉月。（貞ふ、侯告冊を稱げ王⿰戉月せんか。）庫一六三七。I

王の⿰戉月または⿰戈月という儀禮を伴っている。⿰戉月、⿰戈月は何れも月を音符とし、戉（鉞）または鉞を意符として、敵を誅伐する模擬動作の呪術儀禮を意味する異体の字であったろう。して見ると、この「爯冊」ないしは⿰戈月が、「尚書」の甘誓、湯誓、牧誓などの誓事の背景となっている儀禮はなかったろうか。

甘誓・湯誓・牧誓・費誓・秦誓などでは、王が臨戦の野で、直ちに卿士・諸邦君・衆庶などに征伐の誥命を發することになっている。これでは余りにも唐突であり、その天命を稱する必然的事情を知り難いであろう。「詩經」大明篇には、殷商の旅は、その會（旝）も林の如くに、牧野につらなりしも、これ予をばこれ興さんとす。上帝汝に臨めり、その心を貳にするなかれ」とあって、牧野の行事には何等か上帝の意志を靈感することがあったことを示唆している。「左氏傳」成公十六年の條によれば、鄢陵の戦で、晉軍は中軍に軍吏を集めて謀を定めた後、卜問し、命令を發し、そうして誓をし、さらに祈っている。これが戦闘に先立つ慣習的儀式であったか否かは定かでないけれども、誓の先後に卜問と祈りとがあったこと

の参考にはなろう。要するに、「爯冊」が所謂「誓」の儀禮であるならば、中国の歴史上記念すべき戦闘として傳説されるものに、「誓」を置くのも理由のないことではない。少くも、甘・湯・牧誓のように革命の意識を伴ったものではなく、一層宗教的現實感によるものであったが、征伐が上帝の命令と擁護とによるということは殷代の事実であり、その遺意がこれらの諸誓に傳承されている、としなければならぬ。

以上には、殷代には、それぞれの宗教的儀式を伴って、上帝が邑を作り、その命運を掌り、王は上帝の命によって王国を巡って統御し、また上帝の命令を奉じて不順の異邦を征伐すると信ぜられていたことを述べて来た。總括すれば、上帝は王朝経営の至上の權威であり、王はその地上における現實の代行者に過ぎない。上帝は王朝の所謂主宰であった。そのことは、王朝が人間の事象である限り、上帝も人格的な至上神であるとされていたことを物語っていよう。また、上帝が王朝の主宰であるということは、所謂主宰的天と根本的一致性を有する。孟子梁惠下所引の「尚書」には「天は下民を降し、これが君を作し、これが師を作せり」とある。殷代には上帝を直ちに天とは称せず、また上帝が君・師まで定めたとしてはいなかったであろうし、これ程倫理的ではなかったでもあろうが、それにして上帝の信仰が君・師・民のような共同社會は上帝の掌るところであるという観念を包藏していることは事実である。また「尚書」高宗肜日篇には、「これ天は下(民)を監みて、その義を典どる」とある。殷代に義という普遍的正義の観念があったとは考え難いけれども、上帝の命令の下で王国の秩序維持のために、敵國征伐を行っていたのは事實である。畢竟、殷代には、王朝という大共同体を形成すると共に、上帝という統制の權威を立て、その下でその秩序を維持していたのである。

第二には、上帝は風・雨・雷・暵などの自然現象の支配者とされ、それによって殷王国の命運を左右する、と信ぜられていた。

例えば

(41)貞、帝及今十三月令電。帝其于生一月令電。（貞ふ、帝、今十三月に及んで電を命ずるか。帝それ生一月に電を命ずるか。乙三二八二。Ⅰ）

とある。電は雷の別称である。「月令」では「この月や日夜分れ、雷乃ち聲を發して、始めて電あり。蟄蟲咸く動き、戸を啓きて始めて出づ。雷に先だつこと三日、木鐸を奮ひ以て兆民に令して曰く、雷まさに聲を發せんとす。その容止を戒めざるものあらば、生子備はらず、必ず凶災あらん、と。」とあって、雷のあるのは春分の月のこととしている。だが、「夏小正」の傳には「正月必ず雷あり。雷必ずしも聞えず。惟だ雉必ずこれを聞くとなす。何を以てこれを謂ふか。雷すれば則ち震い呴く。相識るに雷を以てするなり。」とある。殷の武丁の時期には閏月を年末に置くので、「生一月」は、立春の正月である。この月に「帝令電」の有無がト問されているのは、上帝の活動が冬至(十三月のうちにあった)から始って立春に電となって現れるとしていたのであろう。その傳承が「夏小正」に残り、「月令」は一層合理化して「春分」の月に移したものと思う。

また、

(42)乙未卜…翌丁酉勿出于大丁。貞、翌癸卯帝其令風。貞、求年于大甲十牢祖乙十牢。乙巳卜殻、勿〈[illegible]〉。翌辛亥出于王亥四十[牛]。翌乙卯子[illegible]酌。貞、伻子[illegible]酌河三十牛、以妾。（乙未トし……翌丁酉に大丁に侑むることなからんか。貞ふ、翌癸卯に帝それ風を令せんか。貞ふ、年を大甲に求むるに十牢羊、祖乙に十牢羊にせんか。乙巳トし殻貞ふ、〈[illegible]〉する勿らんか。翌辛亥に王亥に四十牛を侑めんか。翌乙卯に子[illegible]酌せんか。貞ふ、子[illegible]をして河に酌せしむるに三十牛[を用いしめ、]妾に以ぼさんか。乙三〇九四節録。Ⅰ）

とある。これは、三旬余に亘っているが、殷代の祭典が長期間を要するものであると解されることから推せば、相關連するト辞を収めているものであり、そのうち祈年祭に現れる王亥・河などの神名を見、また「求年于大甲」とあるので、祈年祭に上帝関係のト辞群であると思う。従って祈年祭に上帝が好風を吹かせるか否かがト問されたのである。その

(42)𠦪于河年、又雨。其風。（河に年を𠦪るに雨ありや。それ風ふくや。粹八三四。Ⅲ）

もそのことを示している。風が祈年祭と密接な関係にあったことは、「國語」周語所載の耤田祭日の五日前に、「瞽、協風至るあり」と告げてから祭典にかかるという傳承にも残っている。そればかりでなく、「詩経」小雅の谷風篇、邶風の終風篇などは春秋時代にも祈年を目的とする地方祭禮で風が祭られていたことを物語っている史料であり、その他「風」を興物としている詩篇は、その祭禮のものであったことを示しているのである。

また、上帝が風を支配するということは、「尚書」金縢篇の「秋大いに熟し未だ穫らず。天大いに雷電し以て風ふく。禾盡く偃し、大木斯ち抜く。邦人大いに恐る」、また「天乃ち雨ふらし風を反へし、禾則ち盡く起く」という傳承に残っている。

但し、時節の好風雨を除けば、殷代に於ても風雨、特に大風は願わしいものではなかった。

(43)辛未卜王貞、今辛未大風不維禍。（辛未トし王貞ふ、今辛未大風これ禍せざるか。前八、一四、一。Ⅰ）

(44)丙午卜亘貞、今日風禍。（後上三一、一四。Ⅰ）

(45)貞、役維有不正。貞、茲風不維孽。（貞ふ、役これ不正あるか。貞ふ、この風これ孽せざるか。続六、四、一。Ⅰ）

風は禍害を惹起するものとして恐れられていた。

また、

(46)辛、王其田、不遘大風。其遘大風。（辛に王それ畋せんとす。大風に遘はざるか。それ大風に遘ふか。粹九二六。Ⅲ）

(47)甲辰貞、祖歳、不遘雨。叀今夕酌。弜寧風。（甲辰貞ふ、祖に歳せんに雨に遘はざるか。これ今夕酌せんとす。斯に風を寧めんか。粹四五六。Ⅲ）

(48)戊、王其田猇山、不遘雨。其遘雨。（戊に王それ猇山に畋せんとす。雨に遘はざるか。それ雨に遘ふや。粹一〇〇六。Ⅲ）

などのように、風雨は田獵・祭禮などの執行を妨げるものともされていた。そこで、風の威力に對する信仰が盛んで、

(49)甲戌貞、其寧風三羊三犬三豕。（甲戌貞ふ、それ風を寧むるに三羊三犬三豕を[用ひん]か。粹八二七。Ⅳ）

に見るように風を止めるための呪術儀禮も顕着であった。この風を寧める儀禮は、民間傳承儀禮となって、遥か後世まで残っていた。なお、殷代に風に對する信仰が盛んであったことから、それが方位観念と結びついて、上帝信仰の組織を整えさせ、また自然秩序に関する観念を發達させることについては、後に觸れることにする。

このような上帝の自然支配のなかでも最も顕著なのは、上帝が降雨を命ずることであり、時には逆に暵を降すこともあった。降雨をト問している甲骨文の例は極めて多いが、ト問は或る日の降雨、或る期間に於ける降雨から或る月の降雨にまで及んでいる。

(50)來乙未帝其令雨。來乙未帝不令雨。王占曰帝其令。（來乙未に帝それ雨を令せんか。來乙未に帝雨を令せざるか。王占して曰く、帝それ令せん、と。乙六四〇六・六四〇七。Ⅰ）

(51)□戌卜争貞、自今至于庚寅、帝令雨。（□戌トし争貞ふ、今[日]より庚寅に至るまでに、帝雨を令せんか。乙三六八二。Ⅰ）

(52)今二月帝令多雨。（今二月帝多雨を令せんか。鉄一二三、一。Ⅰ）

(53)[illegible]貞、今三月帝令多雨。（[illegible]貞ふ、今三月帝多雨を令せんか。前三、一八、五。Ⅰ）

(54)戊子殻貞、帝及今四月令雨。貞、帝弗其及今四月令雨。王占曰、丁雨。不維辛。旬丁酉允雨。（戊子殻貞ふ、帝今四月に及んで雨を令せんか。貞ふ、帝それ今四月に及んで雨を令せざるか。王占して曰く、丁に雨ふらん。これ辛にはあらず。と。旬の丁酉に允に雨ふれり。乙三〇九〇。Ⅰ）

(55)辛未卜争貞、生八月帝令多雨。貞、生八月帝不其令多雨。（乙五三二九。Ⅰ）

(56)貞、今十一月帝不其令雨。（乙四六二八。Ⅰ）

逆に上帝は暵をも降するものとして恐れられていた。

(53)辛丑卜貞、不雨、帝維降暵。（辛丑トし貞ふ、雨ふらず、帝これ暵を降すか。林一、二五、一五。Ⅰ）

(54)辛丑卜賓貞、伻凡丘。貞、叀伻凡丘。貞、伻謝冊。勿謝。戊申卜争貞、帝其降我暵。貞、帝不降我暵。（辛丑トし賓貞ふ、丘に凡せしめんか。貞ふ、丘に凡せしめられんか。貞ふ、冊を謝(すすめ)しめんか。謝むるなからんか。戊申トし争貞ふ、帝それ我に暵を降さんか。貞ふ、帝我に暵を降さざるか。乙七七九三。Ⅰ）

(55)庚戌卜争貞、不雨、帝異……。（庚戌トし争貞ふ、雨ふらす、帝異……。続四、二一、七。Ⅰ）

(56)……[不雨]、帝異降茲邑禍。（[雨降らず]、帝異この邑に禍を降すか。庫一三四。Ⅰ）

(55)・(56)は、旱天が上帝の疾畏として怖れられたものと考えられる。

このように、降雨が願望され、旱天が畏怖されたそれだけに上帝の雨を支配する權能が信じられていたのは、主としては当時の主生業である農作物の稔を、雨なしでは確保し得ないからである。そこで、上帝は稔を支配するものともされている。

(56)……不雨、帝[不]我受年。二月。（……雨ふらず、帝我に年を授

けざるか。二月。綴一、四六四。Ⅰ

(57)帝令雨正年。貞、帝令雨、弗其正年。（帝雨を令し年を正さんか。）
前一、五〇、一 節録。Ⅰ

(58)貞、帝壱我年。貞、不維帝壱我年。二月。王占曰、不維帝壱。維壱。（貞ふ、帝我が年に壱(たた)りするか。貞ふ、これ帝我が年に壱りすることあらざるか。二月。王占して曰く、これ帝壱りすることあらず、これ説せよ、と。乙七四五六・七四五七。Ⅰ）

祈年祭でも、上帝の疾畏を宥和して降雨を求めるのが、現実的目的であった。

時節の雨を得られなければ、飢饉が切迫し、寇もあり、騒乱も起る。だから、上帝が降雨を命ずるか否かは、邑の命運に関係することになる。

(59)丙辰卜殻貞、帝維其終茲邑。貞、帝弗終茲邑。（丙辰トし殻貞ふ、帝これそれこの邑を終へんか。貞ふ、帝この邑を終へざるか。）
貞、我舞雨。（我舞雨せんか。乙四三三四 節録。Ⅰ）

右の「舞雨」は、求雨の呪術儀禮であり、「二月」は祈年祭のときであるから、この卜問の年には、その時節の雨を得なかったのであろう。その雨を得ないことを、上帝が商邑の命運を絶とうとするのかと恐怖しているのである。この観念と感情とは、周代にも継承されている。すなわち、周の宣王の時の作とされている大雅雲漢篇には、「旱既に太甚にして、則ち推(す)ふべからず。兢々業々、霆の如く雷の如くに「猛く」して、周餘の黎民、子遺あるなからん。昊天の上帝は、則ち我に遺(のこ)さざらんとす。胡(なん)ぞ相畏れざらんや、先祖ああ」とある。その他、桑柔・瞻卬・小旻、雨無正、正月の諸篇のように、天の疾畏にかけて當時の政教を刺る詩は、もともと乞雨求年の祭における詛歌であったのである。

このような上帝の禍災は、敵国の來寇と同様に、一つには、殷王国自體がそれを招く過誤を犯しているのではないかと反省されることもあった。

(60)壬寅卜殻貞、不雨、維茲商㞢作冎。貞、不維茲商㞢作冎。（壬寅トし殻貞ふ、雨ふらず、これ茲の商過を作せるあるか。貞ふ、これこの商過を作せるあらざるか。乙五二六五 節録。Ⅰ）

こうした反省は、右記の詛歌の政教非難の心理と通ずるものがあろう。

二つには、何等か王に罪があって、上帝の咎(とが)を受けていると考えられたと思われる。

(61)貞、不隹帝咎王。（貞ふ、これ帝王に咎(たた)りすることあらざるか。乙四五二五。Ⅰ）

の反面に、「己卯卜し殻貞ふ、それ雨ふることあらざるか。己卯卜し殻貞ふ、雨ありや」（乙四五二四）とあるのは、相関連するものであって、雨のないことが、王の咎を受けていることと考えられていたことを示す。雲漢篇に「上帝臨まず。下土を耗斁す。寧(なん)ぞ我が躬に丁(あ)つるや」とあり、「墨子」兼愛下篇に「湯曰く、これ予小子履、敢へて玄牡を用ひて上天后に告ぐ。曰く、今天大いに旱す。即ち朕が身履に當つるも、いまだ罪を上下に得るを知らず。善あれば敢へて蔽はず、罪あれば敢へて赦さざれ、簡(えら)ぶこと帝の心に在り。萬方罪あらば、即ち朕の身に當てよ、朕の身に罪あらば、萬方に及ぼすなかれ」とあるのは、こうした殷代の観念から傳承されているのであろう。

かく降雨は国家の運命のかかるところで、それを命ずるのは上帝の最も顕著な権能なので、降雨を確保することは、王の重要な責務であった。その責務を如何にして果たすかといえば、一つには、卜問の結果によって、上帝が降雨を命ずるか否かのその意志を知ることであった。卜問によって、上帝ばかりでなく、諸神霊の意志を知るのは、雨の有無だけに限らないけれども、降雨については、上掲の卜辞例(54)のように、その日を指定しなければならぬことがあり、またその當否の結果は明白な事實として現れるので、王は靈妙な豫言者でなければならなかったであろう。勿論、王も上帝の意志に従って行動しなければならぬ点では、諸族長・家民などと共通する立場にあるけれども、上帝の意志を知る豫言者としては、それらを超える神聖者であり、しかもその二重性格を何等かの神秘的方法によって合一しているものであった。二つには降雨を確保するのは祭典であるが、なかでも乞雨を直接目的とする呪術的儀禮は、舞であった。

(62)三月。貞、舞㞢雨。帝……又、若。（三月。貞ふ、舞はんに雨ありや。帝〔我に有若を授け〕若せんか。乙一九三七。Ⅰ）

(63)貞、勿舞河、亡其雨。……帝弗若。（貞ふ、河に舞ふことなからんか、それ雨ふることなきか。……帝若せざるか。乙六八五七。Ⅰ）

雩舞が、乞雨の公的儀禮として、また民間習俗として後世にも長く傳承されたことは、今更言うまでもない。

風雨寒暑など天候の循環を豫知して、それに合わせて農業の生産を確保しようとするのは、現代でもなお変りのない人間の確望であるけれども、それを上帝という超越者に委ね、卜問、豫言、祭禮などによって確保しようとしていたのは、餘りにも偶然に依存する幼稚さであったといわなければならないであろう。殷代には、そういう幼稚な未開さがあったことは否定し得ない事実である。だが、未開と片付けてしまってはならないであろう。例えば、

(64)癸亥卜貞、旬「亡禍」。昃雨自東。九日辛未大采各雲自北。□征大風自西。（癸亥トし貞ふ、旬に禍なきか。昃に雨東よりす。九日辛未の大采に各(いた)れる雲あり北よりす。□征(つ)いで大風西よりす。乙四七九。Ⅰ）

(65)……采各雲自……。征大風自西。帝妹。（……采各れる雲……。征いで大風西よりす。悔あらず。粋八三八。Ⅰ）

のように、自然現象に対する観察があったことを示しているものがある。これによって推せば、錯誤の多いものであったにしても、天文観察もあったろう。そこには自然現象に対する科学的な探索の萌芽を認めなければならない。それはかりでなく、上帝は単独で全く恣意的に降雨や暘を命ずるとしていたのではなくて、後に述べるように、上帝を組織を有するもの、つまり秩序あるものとして把握しようとしていたのである。そして、当時考えられた限りの秩序を表現するのが祭典であった。

なお、かく自然を支配する上帝の信仰が、例えば、「墨子」天志中篇に「且つ吾天の民を愛するの厚きを知る所以のものあり。曰く、日月星辰を磨為して以てこれを昭道し、四時春秋冬夏を制為して以てこれを紀綱し、雷降雪霜雨露以て五穀麻絲を長遂し、民をして得てこれを財利せ使め、山川谿谷を列為し百事を播賦して、以て民の善否を臨司し、王公侯伯を為してこれをして賢を賞し暴を罰せ使め、金木鳥獣を賦して五穀麻絲に従事せしめ、以て民の衣食の財となす」とあるように、天を日月・四時・山川・庶物等の統一的展開の根據とする思想となり、さらに抽象化されては、例えば、「荘子」天道篇に「天道運りて積む所なし。

ったのであろう。

ただ、殷代に於ては、かく東母・西母が日の出入を掌る巫神であったとすれば、それを祀るのは、季節の寒暖の循環を円滑にし、穀物の生長を祈ることを主としていたろう。上帝と東・西母との関係を明示している卜辞例はないが、それが祈年祭に祀られるものであったことから推せば、上帝の下位に立ち、その統制を受けるとしていたことは疑がない。

出日・入日　東母・西母は第一期（武丁の時期）の卜辞に見えるだけであるが、日（太陽）を祀ることは、第三期・第四期にも亘っている。

(69)戊戌卜丙、呼雀斬于出日于入日宰。（戊戌トし丙(とふ)、雀をして出日と入日とに宰羊を斬せしめんか。乙二〇六五 節録。Ⅰ）

(70)乙巳卜、王賓日、弗賓日。（乙巳トす、王日を賓せんか、日を賓せざらんか。佚八七二。Ⅰ）

(71)……御各日、王受又。（……落つる日に御(すす)むるに王祐を受けんか。粋一二七八。Ⅲ）

(72)丁巳貞、酌〔伐〕于伊。丁巳卜、侑出日。丁巳卜、侑入日。己未貞、庚申酌伐于〔伊〕宰。雨。（丁巳貞ふ、伊に酌伐せんか。丁巳トす、出日に侑めんか。丁巳トす、入日に侑めんか。己未貞ふ、庚申に酌して伊に酌伐するに宰羊を〔用ひん〕か。雨ありや。佚四〇七。Ⅳ）

(73)……出入日三牛。乙亥、侑歳于大乙牛。侑伐于土羌。（……出入日に三牛〔を用ひん〕か。乙亥（とふ）大乙に侑歳するに〔一〕牛〔を用ひん〕か。土に侑伐するに羌〔を用ひん〕か。粋一七。Ⅳ）

(70)の賓日とは、「尚書」堯典の「寅賓出日」の原型であって、殷代には王親らその儀禮を行っていたのである。(69)の「斬」という儀禮は、犠牲を斬伐して神靈の威力を高める呪術であるから、この儀禮を行なうことは太陽の靈力を高めて、日々のめぐりを誤差なからしめることを目的としていたろう。殷代には、日を十干十二支に数えていたので、「十日並出」の説話は、まだ生じていないか、またはそれを脱していたに違いない。そして出入日をかく祀るということは、自からその暦日のめぐりと関連していよう。

日蝕・月蝕、特に日蝕を凶兆としていたことはいうまでもないであろう。

(74)癸未卜争貞、旬亡禍。王占曰、有祟。三日乙酉月食。（癸未トし争貞ふ、旬禍なきか。王占して曰く、祟(たたり)あらん、と。三日乙酉に月食せり。庫一五九五。Ⅰ）

(75)庚辰貞、日戠、其告于河。庚辰貞、日有戠、非

（闕）円維若。庚辰貞、曰有戠、其告于父丁用九牛。在𩰲。（庚辰貞ふ、曰戠す、それ河に告げんか。庚辰貞ふ、曰蝕するあり、闕南これ若せんか。庚貞ふ、曰蝕するあり。それ父丁に告ぐるに九牛を用ひんか。粹五三・Ⅳ）

(76) 癸酉貞、日月有食、維若。癸酉貞、日月有食、非若。癸酉貞、于上甲。于南今。于楚京北。乙亥貞、侑于伊尹。乙亥貞、侑于伊尹二牛。（癸酉貞ふ、日月食せるあり、これ若せんか。癸酉貞ふ、日月食するあり、闕若せんか。癸酉貞ふ、上甲に於てせんか。南今に於てせんか。楚京の北に於てせんか。乙亥貞ふ、伊尹に侑めんか。乙亥貞ふ、伊尹に二牛を侑めんか。佚三七四。）

(77) 乙巳貞、彭其十口小乙。茲用。曰有戠、夕告于上甲九牛。（乙巳貞ふ、彭してそれ小乙を十口（祔？）せんか。ここに用ふ。日蝕するあり、夕に上甲に告ぐるに九牛を〔用ふ〕。甲七五五。）

ただ、島邦男氏（「殷墟卜辞研究」二七〇頁）は、(75)(77)の曰戠・曰有戠を昼に敵を侑むる意に解すべきことを主張し、従って(76)の日月有食もこれによって解すべきものとされている。「有戠」が祭儀を意味する用例の存するのは明白な事実である。だが、この場合はそれと異るものがあり、「有蝕」の意に解しても通ずるばかりでなく、「非若」の意が明らかでないので決定的とはいえないが、かく解する方が文意に順當であると思う。

「春秋」によれば、魯では日蝕の時には、社に於て、鼓を打ち牲をささげるという呪術儀禮を行なっていたのであるが、殷代では、右の卜辞例が日蝕の場合のものであるならば、祖先に告げ、群望に走って、その靈力により日蝕を除去しようとしたものと思われる。

なお、

(78) 辛亥貞……在祖乙宗。丁酉貞、王作三𠂤（師）、右・中・左。辛未卜、侑于出日。（辛亥貞ふ……祖乙の宗に在り。丁酉貞ふ、王、三師、右・中・左を作らんか。辛未卜す、出日に侑めんか。粹五九七・Ⅳ）

の、丁酉と辛未では、卜日が離れ過ぎている嫌があるが、その両卜辞が相関連するものであるならば、王は何かの目的で三軍を編成し、編成を終って日を拝し、供薦したことがあったのであろう。とすると、「儀禮」の覲禮篇に、天子が諸侯の覲禮を受ける時には、「天子は龍〔東〕に乗り、大旆をたて、それに日月升龍・降龍を象り、出て日を東門の外に拝す。云云」とあるが、これはその傳聞によるものかも知れない。

故に萬物成る」とあるように、万般の現象が展開する唯一の原理として天道を考えるような思辨へと發達する。而して、思想の時代になると、このように上帝ないしは天道を自然現象を支配するとする考え方、つまり所謂理法的天と、上記の上帝ないしは天を国家の主宰とする考え方とでは、顕著に方向を異にするのであるが、殷代では一つには上帝という至上神に、二つにはその意志を代行する王に、三つには、祈年祭という祭典に統合していたのである。

(ii) 天界の諸神

天界に表象されていた神は上帝だけには限らない。次にはその二三に觸れておく。

東母・西母　武丁の時期に現れているものに東母・西母がある。

(66) 貞、尞于東母三牛。貞、御羅于父乙。（貞ふ、東母に三牛を尞せんか。貞ふ、羅を父乙に御（ふせ）めんか。後上二三、七。Ⅰ）

(67) 貞、侑于東母。貞、三恒卯……。（貞ふ、東母に侑めんか。貞ふ、王恒に……を卯せんか。粹七七。Ⅰ）

(68) 壬申卜貞、侑于東母・西母、若。（後上二八、五。Ⅰ）

陳夢家氏は、「史記」趙世家索隠に「余嘗てこれを聞く、代の俗、東西陰陽の出入する所をもって、その神を宗び、これを王父母という」とあるのを引いて、東母・西母は日月の神であって、天帝の配偶であろう、と論じている。関連卜辞が少いので、卜辞だけでは、その性格を明かにし難いが、月の神は既に論じたように別に王恒があるので、これらを直接日・月神と解するのは妥當でないであろう。中国の太古にも、太陽に関する神話がいくつかあったに違いないが、それらは著しく変形し、かつ極めて僅かしか残っていない。だが、「楚辞」天問篇や「淮南子」の天文訓などによると、「日は暘谷から出て、咸池に浴し、扶桑に拂ふ」ことになっている。この暘谷から出て咸池に浴するということには、日を擬人化し、その生誕（日出）を説く神話の痕跡がありはしないか。そればかりでなく、扶桑に拂ふということは、若木の呪力でその不祥を拂ってその生命の長久を祝することであったという呪術の名残りを留めていると思う。「楚辞」の九歌に、嘗て論じたことがあるように、一連の神楽歌であって、「帝子」と日とは別人として表現されているけれども、その遊行は東天から始まり、壽宮を経、沅湖を経、天に冲して、遂に西に趣き、明らかに日の運行に譬を致っていて、その原型を遡れば、日の運行を擬人化して、昼をその生、夜をその死または休息と説いていた神話があったと考えられる。「山海經」大荒南經には、「東南海の外、甘泉の間に羲和の國あり。女子あり。名づけて羲和といふ。まさに日を甘淵に浴せしむことす。羲和は帝俊の妻にして十日を生めり」とある。これは、羲和（原型は我の族神であろう）神話、帝俊神話、十日説話などと結びつき、かつ東西の對を失しているので、原型を保存しているとは評し難いが、なお太陽誕生の神話があったことを推測させる。太陽誕生の神話があったとすれば、また卜辞では東西母が相對して称されていることから想像すれば、卜辞の東母とは、東方に在って日の誕生、つまり日出を掌る女性巫神であり、従ってその祭祀の導従者は女巫であったろう。

西母は、東母に對すれば、西方にあって日の死または休息を掌る女性巫神であった。これが西王母の原型であることは殆ど疑がない。「穆天子傳」でも、「列子」周穆王篇でも、西王母が西方に居り、「日の入る所を観る」といっているのは、その傳承をなお留めているものである。西王母が昆侖に居る（「山海經」海内北經、竹書紀年）とされ、殊に天厲・五殘を掌る（海内西經）とされるのは、方位観からすれば、西方は靈魂の集って休息につく所であるからである。そのことから逆に靈魂の永遠に平安なところともされて、不老不死の仙女に西王母が説話化されるのでもある。なお「吳越春秋」に陽神の東皇公と陰神の西王母をいい、「集仙録」に仙人の宰領者として東王公と西王母とを挙げているのは、「楚辞」の九歌にも大司命・小司命と名づけられている二段があるように、何時の頃からか日は生命の神靈であるという観念が起り、しかも陰陽観念を挿入して、東母を男性に轉化させ、両性靈を表わすものとするに至

雲・星　雲も神霊視されていた。

(79) 貞、茲云其有降雨。其保。（貞ふ、この雲それ雨を降すことあるか。それ保せんか。乙三二九四・Ⅰ）

(80) 癸卯……貞、茲云其雨。（癸卯……貞ふ、この雲それ雨ふらすか。乙四六〇〇。Ⅰ）

などは、雲そのものに雨を降らす靈力があるとしていたことを示すものである。そこで

(81) 己亥卜永貞、亦呼雀燎于云犬。（己亥卜し永貞ふ、亦雀をして雲に燎せしむるに〔二〕犬〔を用ひん〕か。乙五三一七・節録。Ⅰ）

(82) 戊寅卜、巫侑伐、今夕雨。己卯卜、燎犬四雲。（戊寅卜す、巫侑し伐するに今夕雨ふらんか。己卯卜す、犬を四雲に燎せんか。庫九七二。Ⅰ）

(83) 貞、今十三月雨。貞、燎帝云。（貞ふ、今十三月雨ふらんか。貞ふ、帝雲に燎せんか。乙五三一七節錄。Ⅰ）

(84) 壬申貞、求年于夔。壬申貞、求年于河。壬申剛于伊奭。癸酉卜、侑燎于六云五豕卯五羊。癸酉卜、侑燎于六云六豕卯羊六。（壬申卜し貞ふ、年を夔に求らんか。壬申〔とふ〕、伊奭に剛せんか。癸酉卜す。燎を六雲に侑むるに五豕卯するに五羊〔を用ひん〕か。癸酉卜す、燎を六雲に侑むるに六豕、卯するに羊六〔を用ひん〕か。通纂二五九節錄。Ⅰ）

のように、燔牲を焼く煙を上げて雲を招き、燔牲を剛殺して、その降雨の力を強めようとする呪術儀禮が行なわれていた。(82)の四雲とは、四方の雲で、(84)の六雲とは、四方の雲と上下層の雲とをいうのであろう。雲が祈年祭に祀られることがあったのは、例(82)(84)によって確かであるが、それが當例であるか否かを決定するには、やや資料が不足であるが、恐らくは、降雨は上帝の掌る顕著な權能なので、特に雨を切望する時に祀られたのであろう。(83)の帝雲とは、その時節によって上帝が居ると考えられた方向の雲をいうのであって、雲が上帝の使令下に在ることを明かに物語っているものである。

また、

(85) 丁亥卜殻貞、翌庚寅侑于大庚。丙申卜殻貞、來乙巳彭下乙。王占曰、彭。維有希、其侑殻。乙巳彭、明雨。伐既、雨。咸伐、亦雨。𢦏卯鳥星。（丁亥卜し殻貞ふ、翌庚寅に大庚に侑めんか。丙申卜し殻貞ふ、來乙巳に下乙に彭せんか。王占して曰く、彭せよ。これ希あらば、それ殻を侑めよ、と。乙巳に彭せり。明に雨ふる。伐し既するも雨ふる。咸伐せるも亦雨ふる。𢦏鳥星に劉せり。乙六六六四節錄。Ⅰ）

とある。これによれば星も神靈視されているものがあった。霖雨が打続くためか、または祭日に方って雨が降り続いたためか、定かでないが、とに

かく驗辭に雨の止まないことを記しているによると、その名からして何等かの神話を伴っていると思われる鳥星に對して、雨を止めるための呪術儀禮が行なわれたのであった。

(iii) 帝廷の組織

以上の外にも、天神と考えられていたものがあったろう。当時必ずしも天神のうちに入れられていたわけではないが、後世の觀念からすればそれに屬させるべきものに、風がある。殷代には、風は上帝に使令されるものであったが、それ自体も神靈視されていた。そうして、司中・司命を除けば、「周禮」大宗伯に總括されている上帝・日・月・星辰・風師・雨師に當る諸神は、殷代に存したことになる。

これらの諸神と上帝との關係は、どのようであったか。一部を除けば、それをよく示しているのが祈年祭の祭祀形態であるが、從來土地神・先公神などが、族神から發展して來たことを論じたので、同じ方法によって、上帝信仰の素朴な形式から殷王朝に於ける整備した組織に至るまでの経過を考えて見たい。勿論甲骨文には直接的には殷王朝に於ける組織が示されているのであるが、そのうちには先行の形態を見出すことも可能であり、それが上帝の性格を一層明かにすることにもなろう。

四巫　上帝崇拜の展開過程を知る重要な手掛りとなるものは、風の信仰である。

殷代には、風は四方に配して分けられ、祀られていたこと、それが「尚書」堯典の四作（東・南・西・北、つまり春・夏・秋・冬の耕作）・四民（析・因・彝・隩）の原型をなしていることについては、胡厚宣氏・嚴一萍氏等によって明かにされている。私も、それが方位觀・四方神・五帝觀、氣・五行觀などに展開することを、「中国哲學の發生的事實―五行觀の成立を中心として」で概述したことがある。今は、殷代の上帝觀との關係で必要な事項一二を指摘する。

(86) 辛亥卜丙貞、今一月帝令雨。辛亥卜丙貞、今一月帝不令雨。辛亥卜丙貞、禘于北方、〔曰宛〕風、曰役、𠦪年。辛亥卜丙貞、禘于南方、曰長風、〔曰〕𡆥、𠦪年。一月。貞、禘于東方、曰析風、曰劦、𠦪年。貞、禘于西方、曰彝風、曰韋、𠦪年。（辛亥卜し丙貞ふ、今一月帝雨を令するや。辛亥卜し丙貞ふ、今一月帝雨を令せざるか。辛亥卜し丙貞ふ、北方に禘し、宛風に説し、役に説し、年を𠦪らんか。辛亥卜し丙貞ふ、南方に禘し、長風に説し、劦に説し、年を𠦪らんか。貞ふ、東方に禘し、析風に説し、劦に説し、年を𠦪らんか。貞ふ、西方に禘し、彝風に説し、韋に説し、年を𠦪らんか。新獲四二八。乙四五四八。四七九四。四八七六。四八八三。五一六一。六五一三。六五三三。Ⅰ）

この卜辭の読解は異説があり、また卜辭でも風名を異にしているものもあるけれども、私見では「曰」は祭儀の名とし、役・𡆥・劦・韋はそれぞれの風を祀る特定の聖地と解すべきものと思う。とにかく、方向ごとにほぼ風名が定められており、かつ祈年の四方禘祭の一環として風が祀られ、それは上帝に雨を祈る豫備的段階となっていた。

方向ごとに風名が定っていたとすれば、風には季節ごとに主要な方向が存するものであるから、その分類はまた季節変化の原因を理解しようとする試みでもあったろう。ところで、悪風を止めるには、

(87) 戊子卜、寧風北巫。犬。（戊子卜す、風を北巫に寧（とど）めんか。明二九四四。Ⅳ）

(88) 辛酉卜、寧風巫九犬。（辛酉卜す、風を巫に寧むるに九犬にせんか。庫九九二。Ⅳ）

のように、巫または北巫に祈られていた。

(89) 禘東巫。（東巫に禘せんか。粹一三一一。Ⅲ）

(90) 辛亥卜、禘北巫。（辛亥卜す、北巫に禘せんか。鄴三・四六、三師錄。Ⅲ）

(91) 癸巳卜、其帝于巫。（癸巳卜す、それ巫に禘せんか。燕続九一。Ⅳ）

の東巫・巫も、禘が風を祀ることと關係のある祭儀であるから、また風について祀られる對象であったと解さねばならぬ。

明瞭には東巫・北巫の二者しか見えないが、

(92) 癸卯卜貞、乙巳酌𠦪、自上甲廿示一牛、下示羊、土燎牢、四戈彘、四巫犬。（癸卯卜し貞ふ、乙巳に酌して𠦪するに上甲より二十示には一牛、下示には羊、土には燎するに牢〔牛〕、四戈には彘、四巫には犬にせんか。續一・二・四。Ⅳ）

四巫というものが存したことから推せば、南巫・西巫も信じられていたに違いない。尤も、

(93) 御羌于九巫（羌を九巫に御めんか。戩二五・一。Ⅳ）

九巫というものも存したので、四巫には限らなかったか、

(94) 酌伐于兇。酌伐于巫。（酌して兇に伐せんか。酌して巫に伐せんか。續存一七七八。Ⅳ）

先公神の兇と同時に卜問されていることによると、祈年祭に祀られる神靈であったことは明かである。而して所謂四巫は風について祈られ、かつ東（西南）北の別を負っているので、それぞれの風を掌る神靈てあったと解さねばならぬ。

また、風を祀ること、特に風を止める儀禮を掌るものに、その神靈と同名の巫があった。

(95) 癸酉卜、巫寧風。Ⅳ（癸酉卜す、巫風を寧めんか。後下四二四。）

(96) ……卜、巫姓寧風（……卜す、巫姓、風を寧めんか。Ⅳ）

(97) 癸巳卜、巫寧土・河・岳。（癸巳卜す、巫、土・河・岳に寧めんか。粹五六。Ⅳ）

(98) 庚戌卜、巫帝一羊六犬。（庚戌卜す、巫禘するに一羊六犬にせんか。甲二一八六。Ⅳ）

この巫とは、

(99) 丁酉卜、巫禘……。丁酉卜、要禘南。（丁酉卜す、巫禘するに……。丁酉卜す、要南に禘せんか。粹一二六八。Ⅳ）

によれば、「辛巫卜す、要、祖乙に御めんか」（一一八六）のように、祭事に從事していた女性の一人と考えられる要と相対して卜問されているので、同様な神職者であったと解される。

(100) 甲子卜㱿貞、受以巫。貞、受不其以巫。丙寅卜㱿貞、……。貞、今十一月帝不其令雨。（甲子卜し㱿貞ふ、受巫を以（ひき）ゐんか。貞ふ、受それ巫を以ゐざらんか。丙寅卜し㱿貞ふ、……。貞ふ、今十一月帝それ雨を令せざるか。乙四六二八節錄。Ⅰ）

らそのことを推測させる。而して、帝乙・帝辛の時期の「巫今田九番」（意味不明）を除けば、巫は主として風の祀りの外には、(93)(100)などから推定されるように、雨の儀禮を掌っていた。その儀禮がいたく呪術的であったことは想像に難くない。

かく風を掌る神靈が巫であり、その儀禮を掌るものがまた同名の巫であったとすれば、風を掌る神靈の巫は、呪術者の先巫であったと解釈しなければならないであろう。つまり呪術者の巫は、その専門職の先巫を立てて、その職を専門化していたのである。

このことは、そのことが唯一の條件ではないけれども、上帝崇拜以前に、風の信仰のような、一層素朴な巫者（シャーマン）の信仰があり、それを包攝することによって、殷代の上帝宗教が一層整備したことを推定させる。四巫が現れるのは第一期武丁の前期よりも後に顯著なことであるが、それは四巫を包攝する帝廷の組織が明確になると共に、巫者の信仰も一層活潑になった現象であると思われる。

帝廷　上帝は單独で殷王朝を主宰し風雨雹暵を支配しているのではなくて、臣工を従えていると信じられていた。

(101) 辛亥卜……五臣𠂤。王又歳于帝五臣正、惟亡雨。（辛亥卜し……五臣……。王歳を帝の五臣正に侑むるに、これ雨なきか。）……𠦪又于帝五臣、又大雨。（……𠦪りて帝の五臣に侑むるに、大雨ありや。粹一三。Ⅲ）

(102) 辛亥卜、帝工壱。于乙㚔。（辛亥卜す、帝工壱するか。乙に於て㚔せんか。續存上一八三一。Ⅳ）

(103) 辛亥卜、帝工壱戊、又三十牢。辛亥卜、禘北巫・東巫。（辛亥卜す、帝工戊に壱（たたり）するか、三十牢を侑めんか。辛亥卜す、北巫・東巫に禘せんか。鄴三・四六・五。Ⅳ）

(104) 庚午貞、〔告〕埋于帝五丰臣、在祖乙宗卜。茲用。寧大風。……酉……其……牢。（庚午貞ふ、埋を帝の五丰臣に〔告げん〕か。祖乙の宗に在りて卜す。茲に用ふ。大風を寧めんか。粹一二。Ⅳ）

(105) 癸酉貞、帝五丰〔臣？〕其二小宰。癸酉貞、其三小宰。〔癸〕酉貞、于上甲。（癸酉貞ふ、帝の五丰臣にそれ二小宰にせんか。癸酉貞ふ、三小宰にせんか。癸酉貞ふ、上甲に于てせんか。後上二六・一五。Ⅳ）

(106) 于[illegible]宗酌、又雨。于[illegible]宗酌、又雨。于帝臣、又雨。（[illegible]宗に酌するに雨ありや。[illegible]宗に酌するに雨ありや。帝臣に于てするに雨ありや。甲三一九。Ⅲ）

(104)(105)の「五丰臣」を郭沫若氏は「五介臣」の意に、陳夢家氏は「五工臣」の意に解しているが、第三期には「五臣」「帝臣」といい、「帝工（古）」といい、用字・用語を区別しているものを第四期に併せて「五工臣」といったとは見難い。「三王を一工となす」（「淮南子」道應訓注）というのも、工は單数ではなく、かつ朋の音轉とも考えられる。丰が拜（朋）の一半であることは確かである。とすれば、朋の異体でないとしても、多數を意味すると見るべきであろう。(101)の「五臣正」の正についても、異説があるけれども、長の意に解すべきであると思う。

要するに、これらの卜辭によれば、上帝は多くの臣下とそれぞれの部務に掌事する工を従えて居り、従ってそれが天界の何處に表象されていたかは分らないが、臣工によって地上の王と同様に宮廷を組織していると信じられていたのである。「五臣」という名が現れるのは第三期からではあるが、第一期にも、

(107) 貞、王𠁁・惟帝臣令。不其獲羌。（前出・後上三〇・一三・よ）

「帝臣」という名が見え、かつその帝臣を通じて（上帝の）命令が下達されるとしていたことによると、すでに帝廷の観念を形成していたと考えられる。なお、大雅文王篇に「文王陟降して、帝の左右に在り」という帝の左右も、この帝廷観を周代にも継承していたことを示すものである。

ところで、帝廷については、何故に五臣長ないしは五臣が数えられるのか。それは上帝臣下の一人と四方に対する四人とではなかろうか。つまり、四巫が唯一の條件であるというのではないが、そのうちの顕著な現象として、四巫に対応するものではなかったか。(101)(102)に見えるように、帝臣には雨が祈られている。雨は上帝の使令するところではあるが、上記のように雨を降らせる雲は、風に動かされる。殊に(102)では、帝臣を祀るとともに、大風を止めることを卜問しており、(103)では、同日に帝工と北巫とについて卜問しており、両者が緊密な関係にあったことを示している。

既に郭沫若氏が指摘しているように、風は帝史と称されている。

(107) 于帝史風二犬。……帝史風に二犬にせんか。通纂三九八・Ⅰ

また

(108) 乙巳卜貞、王賓帝史、亡尤。（乙巳卜し貞ふ、王帝史を賓せんに尤（とが）なきか。通別Ⅱ・一・Ⅴ）

帝史というものがあり、これが風に限るか否かは疑問を挿む余地があるとしても、風を祀る儀禮には、大の犠牲を用いるところから推して、「帝史風」が風を上帝の事臣としていることを意味することは確かである。風は巫者によって祀られ、先巫によって動かされるものであるが、上帝はそれを官掌し、前述のように、上帝がそれを使令するので、「帝史風」といったのであろう。

顕著な事例としても、四巫を包攝することによって帝廷の組織が整備したとすれば、このことから演繹すれば、殷代の上帝は先行した天界の諸神を包攝することによって発展し、四巫のような方位観によって統制していた、つまり方位観が上帝の秩序であったと考えられる。

このことは、殷代には方位観が盛んであったことからも傍證されよう。暑には、田猟の場合の例(65)と禘祭の場合の例(36)を引いたが、後に述べるように祈年祭は四方に対する燎禮から始って居り、また祈年祭の行なわれる祭壇は、「四土（拾掇二、四〇五。Ⅳ）」、「四土京（南明四二三。Ⅳ）」の語が見えるによると、四方に設けられたようであり、さらに「中土（簠、文六九。Ⅰ）」の語があるによると、四土の外に中央土も設けられたかも知れない。土を中心としては、

(109) 四辰卜、尞土四宰、四方宰。（……辰卜す、土に尞するに四宰、四方には宰羊にせんか。京都二九七八・Ⅳ）

祭儀は四方に向けられ、動禮も四方に対し、殊に四方の土地の穂を受けることが祈られたのである。

また(92)や

(110) 丙午卜、幸于四戈。（丙午卜す、四才に幸らんか。前六・三八・三・Ⅰ）

のように、四才というものがある。才は古音化外の化に同じで、地の果てを意味し、そこに神靈を見立てたものと考えられる。

かく方位観によって上帝の秩序が考えられていたということは、中央を中心として次第に四方に廣がって行く統制であって、なお素朴であるけれども、地縁性を主とする殷王朝の組織の秩序と對應するものであろう。つまり、殷王朝は、諸国・諸族を統制する上では緩漫であるが、殷王国を中心にし、方域ごとに次第に四方に廣がるものとして王朝を組織し、その結合の中核として上帝を戴いていたのである。それとともに、四風は、前述のように容易に季節の循環と融合するので、上帝が四風・四巫を包攝しているならば、時間的には季節の循環がその秩序になっていたであろう。殷代には、日を十干十二支で数え、季節に合わせて閏月を置く制度が確立していたばかりでなく、毎旬の吉凶を卜して、一日一日を慎んでいた。その暦日の繰返へしと上帝との関係を示しているト辞例はなく、かえって春秋がほぼ確實な外は、冬夏の名は見出せない。しかし、前述のように、東母・西母、出入日が上帝を祀ることを主目的とする祈年祭に於て併せ祀られ、その下位に立っているものであるならば、暦日の繰返へしも季節の循環を基準としていると解さねばならぬ。それがまた當時の生活の準則でもあった。

(111) 甲子卜、王从東戈朮（考？）侯寇（舁）。乙丑卜、王从南戈朮侯舁。丙寅卜、王从西戈朮侯舁。丁卯卜、王从北戈朮侯舁。（甲子卜す王東才の善（？）侯を从へて舁（やすん）ぜんか。甲六三三・Ⅳ）

右は、屈萬里氏（甲編考釋頁九七）によれば、灼痕・兆痕なく、習刻者がかりそめに刻したものではないかと疑われるものであるが、それにしても殆ぐに四方と暦日とを相一致させようとする意識が動いていたかも知れない。

㈡ 先巫・伊尹

上には、殷代の上帝崇拜が、四巫を顕著な事例として、先行した巫者信仰を包攝することによって発展し整備したことを論じたが、そのことは、上帝崇拜の組織のなかに融合強化されずに先巫が残存していることを指摘することによって傍證されよう。

靈　まず殷代に、巫の外にも、呪術者が存在したことを示していた明白な例からいえば、上掲の(87)に見るように、靈と称するものがあった。靈の甲骨文字は霝に作り、雨と四とから成っている。大いに籲訟して雨乞いすることを本義としたのであろう。

(112) 庚午卜賓貞、靈妃亡不若。（庚午卜し賓貞ふ、靈妃不若亡きか。続五・三四・四・Ⅰ）

は、靈の女性妃なるものが、その呪術力に支障がないか否かを卜問しているものと解される。尤も例(87)では、靈妃は戦爭に従事しているが、乞雨を主職として、その職掌が拡大されたのであろう。

(113) 庚午貞、令歩己炎希交、舁。庚午貞、令靈己中𢀛希交、舁。甲戌貞、令靈希交、舁。甲戌貞、令歩希交、舁。乙亥貞、禘乍歳于祖乙大牢一牛。（庚午貞ふ、歩および炎に令し殺し校せしむるに、得んか。庚午貞ふ、靈および中𢀛に令し殺し校せしむるに得んか。…乙亥貞ふ、乍歳を祖乙に有むるに大牢にせんか。甲六〇八・Ⅳ）

は、「希交」の意味が定かでないが、靈・歩・𢀛・中𢀛何れかにそれを行わせるかを卜問したものであって、これによれば、靈と同職のものに多くの人があったことを推測させる。そればかりでなく、実は王自身が最も優れた巫者であった。

(114) 癸未卜賓貞、茲雨不進年禍。癸未卜賓貞、茲雨進年禍。甲申卜賓貞、雩丁亡舁。貞、雩丁其有舁。王占曰、吉（不）亡禍。（癸未卜し賓貞ふ、茲雨これ禍を降さざるか、禍を降さざらんや。甲申卜し賓貞ふ雩して㡀むるに得んか。王占して曰く、吉なり。丙編六一・Ⅰ）

のように、雨適を特に大書しているものがある。雨適に靈力のあることを示したものであろう。靈の先巫は、このような雨ものの靈力であったかも知れぬ。それはともかく、王はその雨の神意を知る巫者であった。

伊尹　先巫が残存したことをよく示しているのは、伊尹である。

王国維が伊尹の名の甲骨文に見えることを指摘して以来、文献所傳の通りに伊尹は殷の湯王の輔弼の臣と解されて来た。陳夢家氏は、前四、一五、四に「黄老（？）臣」の語があるに拠って、伊尹を舊臣と規定しているが、明證はない。春秋時代以来、伊尹を湯王の臣として傳承して来たのはほぼ確かである。だが、仮りに殷代にも旧臣の名で呼ばれていたとしても、その主要なる性格が臣という語に適当するか否かは検討を要する。

伊尹は、例えば

(115) 貞、出于黄尹。貞、出于黄。（貞ふ、黄尹に侑めんか。粹一九八・Ⅰ）

(116) 壬子卜、又于黄。壬子卜、又于伊尹。……其王家……。（壬子卜す、黄に侑めんか。粹一九七・Ⅳ）

(117) 癸巳卜、又于伊尹牛五。癸巳卜、又于岳。癸巳卜、又于王亥。癸巳卜、又于河。（南、明四七九。前系Ⅳ）

のように、先公神の王亥・河・岳などと同様に祀られる神であった。なお、第一期には𠈉尹に作り、𠈉の字を黄、つまり阿衡の衡の假借と解すべきか、寅の異体で、伊の假借と解すべきか議論が岐れているが、島氏（上掲書二四九頁）の説に従って、後説を取るのが穏當である。尹と伊尹とが同一神であることは確實である。

伊尹を祀るのは、

(118) 己卯卜殻貞、不其雨。己卯卜殻貞、雨。王占曰、雨唯壬。壬午允雨。庚辰……貞、寅（尹）弗（它）攸年。（庚辰（卜し殻貞ふ）、寅尹わが年に害せざるか。乙四五二四、前録・Ⅰ）

(119) 丁未卜、唯伊𢀛雨。（後下三八・六、前録・Ⅳ）

(120) 乙巳貞、其𠦪禾于伊。（拾掇二四四・Ⅳ）

(121) 貞、翌己未三……生、不若。貞、𩱦于河。庚申卜殻貞、𢦏有作禍。貞、寅尹希王。（乙六二六三、前録・Ⅰ）

主としては、稔を得るためで、伊尹は雨を左右し、稔を吉凶する権能があると信ぜられていた。伊尹が王に祟をするのも、雨によるであろう。また、

(122) 貞、于大甲告邛方出。告于黄尹（貞ふ、大甲に邛方の出ずるを告げんか。後上二九・四Ⅰ）

(123) 貞、邛方出、隹黄尹壱我。（貞ふ、邛方出ずるは、これ黄尹我にたたりするか。南明五七。Ⅰ）

(124) 甲子卜爭貞、雀弗其呼王族来。雀呼王族来。戊午卜賓貞、呼雀往于㭿。己未卜爭貞、黄尹壱王。（乙五三二二節録。Ⅰ）

などによると、伊尹は異族の来寇、戦争に影響し、それによって「王に壱りする」と信ぜられており、甚だ強い権能を有するものであった。そこで、(122)や

(125) 癸巳貞、侑彳伐于伊、其乂大乙彡。（癸巳貞ふ、伐を伊に侑め、己れ大乙の形を艾（をさ？こ）めんか。後上二二・一〇。Ⅳ）

のように、大乙・大甲などの先王とほぼ同格に扱われたのであろう。

「月令」仲夏の條によれば「命有司、爲民祈祀山川百源、大雩帝用盛楽。乃命百縣、雩祀百辟卿士有益於民者、以祈穀實」。とある。即ち雩祭には百辟卿士を祀るとしていた。だが、これは後世の解釈である。若しも、伊尹がこの百辟卿士と同じ資格で乞雨、求年に祀られるとしたら、その王に崇禍を与えるという権能はどこから来るであろうか。上帝の下に先公・先王と同様に祀られるので、上帝の権能を分有するのであろうか。

伊尹の主たる権能は、それ自体が雨を左右するに在る。前に掲げた(72)・(76)・(84)など出入日・雲に関する卜辞に現れていることも注意しなければならぬ。自然現象と緊密な関係を有したのである。

(126) 己亥卜㱿貞、㞢伐于黄尹、亦㞢于蔑。（己亥トし㱿貞ふ、伐を黄尹に侑め、亦蔑に侑めんか。前一、五二、三Ⅰ）

(127) 其又蔑眔伊尹。（それ蔑および伊尹に侑めんか。甲八八三。Ⅲ）

など、蔑に論じた旱魃神の蔑（媺）と併せトされていることも、これを傍証しよう。

殊に、乞雨・止風には、

(128) 貞、帝終茲邑。巫庚申斬于黄奭。貞、我舞雨。（前出。乙七一七一節録。Ⅰ）

(129) 戊戌……帝黄奭二犬。（戊戌……黄奭に禘する二犬にせんか。前六、二一、三。Ⅰ）

(130) 甲午卜、今日癸于黄奭二犬二豕。（金六三九。Ⅰ）

(131) 乙丑貞、其寧風伊奭。（甲八二八。Ⅳ）

(132) 癸酉卜、其取岳、雨。甲戌卜、其奉雨于伊奭（南明四二二。Ⅳ）

(133) 丙寅貞、有彳歳于伊尹二牢。壬申、剛于伊奭（壬申（貞ふ）伊奭に剛せんか。通纂二五九節録。Ⅳ）

のように寅奭（通常、奭の字を当てている）、伊奭と称されている。

陳夢家氏は、奭の字を母・阿・保と同義であると解し、かつ伊奭・黄奭は伊尹・黄尹と同じ人物とも見られるし、またそれぞれの配偶とも見られるという両可の説を取っている。奭・奭が「祖乙奭妣己」（後上三、四）「小乙奭妣庚」（後上四、六）のように、先王の適配を意味する文字として用いられていることは、今更いうまでもない。後世の如何なる文字に限定すべきかを知らないが、郭氏（夏九四）の所釈のように、もと乳形に象り、ただし娶嫁する適巫を意味したが、後に妃偶する適配を称することになったのであろう。とにかく、婦・母・保などにはそれぞれ専用の文字が存したのであるから、奭がそれらと区別された女性を意味することは確かである。奭がある特定な女性を意味するとすれば、ここで想起しなければならぬのは、嘗て論じたように、「汝」神には「娶」が、「虎」神には「嫉」が、「鼓」神には「娥」（例、前一五二・三）が、「河」神には「河妾」（後上六・三）が、「王亥」には「王亥女」（乙六四〇四）または「王亥妾」（南坊三・三六）があって、それぞれの女性神が信じられていたことである。それぞれの女性神が信じられていたのは、発生的には一層原始的であり、また殷代には女性が祭事その他の公的行事になお積極的に参加していたことに因ると考えられる。寅奭。伊奭を称するのも同じ理由であろう。寅奭・伊奭が、東巫・北巫などと同様に、禘祭で祀られ、止風が祈られ、殊にその犠牲には犬が用いられることはこれを確證するであろう。

例(133)では、同一版に伊尹と伊奭との称が見えているけれども、例(84)に掲げたように、伊奭を称するのは、六巫を祀ることと関連するもので、伊尹とは別にしたものと思う。寅奭・伊奭は伊尹の女性神を意味する。しかも、それは伊尹の配偶というよりは、伊尹が風雨日月に至大な影響力を持つとしていることから推して、伊尹を祀るものは、殷王朝以前から存し、それを自然現象を支配する先巫として、女性の巫者も加わって、巫術を行なっていた。そこで、殷王朝下に伊尹が包摂されると、時に伊尹の女性神が考えられ、それは殷の先王の適配と同様に奭と称されたのである、と解釈される。かく、殷に先行する先巫であるから、殷の先王と併挙されることもあり、かえって王に壱りする霊力もあるとされたのであると思う。

伊尹が殷の上帝崇拝に先行した先巫であることは、その祀が殷王朝下にあってなお特殊な祭祀集団をなしていたと解されることによっても傍証されよう。

(134) 其衛于寅示。（それ伊示に衛（衛巫の意ならん）せんか。続五、九、二。Ⅰ）

(135) 辛巳貞、呂伊示（辛巳貞ふ、伊示に呂（もち）ひんか。続存下七六七。Ⅳ）

(136) 癸酉、又伊五示。（癸酉（貞ふ）、伊の五示に侑めんか。南明三〇七。Ⅳ）

(137) 辛巳貞、酌奉禾于示壬。甲申卜、有伊尹五示。（南明四五九Ⅳ）

(138) 癸丑卜、又于伊尹。丁巳卜、又于十立、伊又九。（丁巳トす、十立、伊とまた九に侑せんか。粹一九四。Ⅳ）

(139) 辛未卜、王命庶示出又。壬戌卜、又歳于伊廿示又三。（辛未トす、王命じ庶示に出をして侑めしめんか。壬戌トす、伊の二十とまた三示に歳を侑めしめんか。佚二二。京都四〇一・Ⅳ）

寅示、伊示が伊尹を指すか、伊の諸示の總称か、また「伊廿示又三」が陳夢家のいうように伊尹と大甲から康丁までの二十三示を数えたものかは確かでないが、とにかく伊尹を首とする神の集団が考えられていたことは疑う余地がない。

しかも、

(140) 癸卯卜爭貞、王令畢取寅丁人。七月。（癸卯トし爭貞ふ、王畢に令し伊寅人に取せしめんか。前七、三、二Ⅰ）

(141) 癸巳……于羨。丁酉貞、又于伊丁。（南明四九三。Ⅳ）

(142) ……曰其取伊丁人。貞、于乙亥（取）伊丁人。貞、求丁丑又歳于伊㳄示。（南明四九七。Ⅳ）

(143) 癸未貞、辛卯其奉禾于示壬。乙酉貞、又歳于伊㳄司。（粹一九五Ⅳ）

などによれば、伊尹関係の固有の祭祀地があったと見なければならぬ。㳄示（祠）が何を意味するか明かでないが、それが祈年のために祀られ（例(143)）、岳と併せ祀られ（例(141)）ているによれば、伊尹と緊密に関係していることは明かであり、伊丁（庭）人が伊丁（例(141)）ともいわれ、殊に「取」人は岳・河などの聖地について行われるものであるによれば、それも伊尹を祀る聖地であることは確かである。

また、

(144) 丁丑卜、王令㠯往奉禾于河。受禾。（甲八〇八。Ⅰ）

(145) 貞、寅辪有壱。（貞ふ、寅辪するに壱ありや。乙一八八一。Ⅰ）

(146) 己巳卜㱿貞、亡進狀。（己巳トし㱿貞ふ、寅られ狀することなからんか。続存下三九一）

(147) 戊戌貞、右牧于片伊侯載邑。中牧于義伊侯載邑。（戊戌貞ふか、右牧やきて伊侯載の鼎に侑めんか。中牧やきて……侯せんか。）伊歳一牛。癸亥貞、丁卯又彡歳十牢。（拾綴二、一三二Ⅳ）

などは、殷王朝に伊（寅）と名づける族人があって、祭事に従事していたことを示すものである。

陳夢家氏によれば、「多尹」は一族邦を指し、かつ「尹」は大田の経始、寝宮の造作、饗宴の奉仕などに従事しているものであった（綜述頁五一七）とすれば、先巫の伊（寅）尹を族神とする族は、殷王朝以前から存し、その族が殷王朝下に包摂され、その先巫が上帝下の宗教組織に入れられるとともに、その族人はその固有の職を世襲としていたのであろう。尹とは、後世では令長を意味するが、斧を持つ人の会意であり、もともと巫術長を意味したと思われる。その名を取って職名や族名を意味するに至って、伊の字を依出し、特に伊尹を表わすことになったのであろう。

文献の伝承は、伊尹を湯王の臣としているものではあるが、そのうちにはその先巫であったことの痕跡が残っている。「尚書」君奭篇に「伊尹は皇天に格った」とあるのは、先巫の資質としなければならぬ。「楚辞」天問篇に「水濱の木に、かの小子（伊尹）を得た」というのも、伊尹が雨、洪水と関係する巫術者であったことを思わせる。殊に「伊尹が有莘の小臣であった」というのは、伊尹の族の盛衰を反映しているであろう。

なお、伊尹と同様なものとして、咸戊・盡戊が見出されているが、やはり先巫であったと考えられる。殷王朝の上帝崇拝の組織は、むしろ先巫を包摂することにより、それと同様な性格であり、しかも一層有力で系統的なものとして上甲以下の先王を位置づけることができたのである、と解される。これらの点については、別稿で論ずる。

巫と禘と帝　殷の上帝崇拝が、先行した先巫を包摂したこと、その点からさらに演繹すれば、諸神、諸信仰を統合することによって整備したことは、巫・禘・帝の字形の関係から証することもできる。

甲骨文の士が巫の原字であることは疑がない。

交文で巫に作るのは、両旁が訛変したかである。『説文』に「両袖もて舞ふ形に象る」というのは妥当ではない。甲骨文では、先巫と巫術者とを區別することは、前述の通りである。巫術者は、多くは、殊に古兩には、『説文』に「よく無形に事へ、舞を以て神を降すものなり」というように、舞を用いたであろう。だが工の字形はその舞を表わしたのではなく、降した先巫を象徴したのである。つまり、工は、ほぼ人形に象って擧を十字形に組んださまを示し、その下に一を加えているのは地上にこれを立てていることを表わす。巫術者はこの木主に先巫の霊を憑りつかせたのである。

工を基にして出来ているのが、帝・禘である。禘の甲骨文字は莱・朿などに作る。禘という祭義は、具体的には後に祭祀形態を復原する時に述べるが、無形な神霊を招して木主に憑りつかせることが基本義である。そのことを示しているのが、甲骨文の字形である。朿の中央の丅、つまり示は大なる木主であり、その両旁の×は支え木である。中間の一または口は、纏で締めつけるさまによつて、神霊を木主に定置する意を表わしている、と解される。朿のようにわざわざ締め合わせた纏の形を書いているもの（例甲三・二四八）もある。また采は丅・亍・亓・示・示、（示は木主の神位を樹てたことを原義とするであろう）に作ると同様な意匠で、神霊を憑りつかせた意を表わすと思う。

そこで禘は方の祭儀と関連し、また、既述のように、この祭儀は四方、風など無形なものに対して両者に用いられているのである。尤も動物形象で考えられる岳・王亥などの先公神、丁（庭）その他の聖地に対しても用いられるけれども、動物形態で考えられる先公神もその所在の地が確定的でも、その實体が常住不変であったのでもなく、また聖地に対してはそこに招請することを主としたのである。

後世、文献では禘祭が或いは天または先王の大祭（「爾雅」釈天）とされ、或いは夏の時節祭（「礼記」王制・祭統）とされているのは殷代の上帝を主神とする祈年祭に於て、禘が重要な祭儀であるところから、訛導して大祭となり、また四時祭の祖禘を整えようとして夏の祈年祭を祖先の時節祭に繰入れる試みとなつたものと解される。

帝、つまり帝は、一面には巫の木主の意を取って干形を本とし、他面には禘の憑りつかせる意を取つて、朿と同意匠で、支え木を交叉させて、大木主の字形にし、そうして大木主によりつくべき神霊を象徴的に表現したのである。

甲骨卜辞には上帝に供薦することをトっている卜辞例を見ない。そこで、上帝は祭祀の對象にならなかつたのではないかと疑つている學者が多いが、その祀られていることは後の復原の時に述べる。ただそれは特定人の祀儀に限られていたと考えられる。上帝のような総括的至上神は一君では表現し難い。また、殷代でも上帝の形象を何等か擬人的に想念していたと思われる。後世でもその形象の観念がなかつたわけではない。だが、その全能性は形象とし難く、その形象を固定し難いであろう。そこで、大木主の形をかりて、諸神霊の唯一の大本源の神を意を表わした、と解される。

以上のように、巫・禘・帝が発展の順序と巫術との関係を物語るならば、殷代の上帝崇拝は、先行した諸信仰を包攝統制して、殷王朝の組織に應じて、帝廷の神階を整え、その統一の理念となり、根據となっていたとしなければならないのである。

（原載《甲骨學》第十號，一九六四年）

釋商書高宗肜日「越有雊雉」

田倩君

尚書是經亦是史，既列於六藝之門，當然以經名之，在羣經之中，尚書最爲多故，古今聚訟紛紜，其所爭辯者，不外今古文，眞僞，年代，篇數等等，此乃對全書而言；至於部分之爭則爲商書高宗肜日篇之首二句議論特多，古今學者各執一說，書序謂高宗祭成湯，史記殷本紀載：「帝武丁祭成湯明日有飛雉登鼎耳而呴。」曾屢聞前輩老先生言，高宗爲謚號，此文當作於武丁子孫之世，今就「高宗肜日，越有雊雉」此八字一一考釋如后：

高宗，即殷帝武丁，高宗之稱，爲生前之尊號，非謚法，說文云：「謚（尸）行之迹也，从言兮皿闕。」

姚文田嚴可均合著之說文校議云：

六書故第十一，引唐本無謚但有謚（亼）行之迹也，余謂謚即謚之行草，校者以行草爲篆體，因改說解之益聲作兮皿闕，近人皆知矣，議改復。

字林改謚爲諡，以謚爲笑貌，此處略予說明謚謚關係者，以免讀者遇有此二字互用之處，有所疑惑，禮檀弓云：

死謚周道也，疏：「殷以上有生號，仍爲死後之稱，周則死後別立謚。」

史記秦本紀秦始皇云：

太古有號毋謚，中古有號，死而以行爲謚，如此則子議父，臣議君也，甚無謂，朕弗取焉，自今以來除謚法。

古無謚法，見郭鼎堂金文叢攷謚法之起源謂：

逸周書有謚法解謂謚法起於周初，爲周公旦太公望所制，自來學者宗之，然此乃僞託也。

王國維氏嘗舉四器之銘文以證之，下引遹𣪘一篇銘文爲例，藉知一斑，其文曰：

隹（唯）六月既生霸，穆王在葊京（豐京）乎（呼）漁于大池，王鄉酉（饗酒），遹御亡遣（無譴）穆王寴（親）錫遹雀（爵）遹拜首（手）顯（稽）首，敢對揚穆王休，用作文考父乙障彝，其孫孫子子永寶。

王氏跋云：

此敦（按敦與𣪘通）稱穆王者三，余謂即周昭王之子穆王滿也，何以生稱穆王？曰周初諸王若文武成康昭穆皆號而非謚也。

其所舉之獻侯鼎銘文，生稱成王，𢦏𣪘銘文，生稱穆公，敔𣪘銘文，生稱武公，王氏依據以上四器銘文乃下斷言曰：

周初天子諸侯爵上或冠以美名，如唐宋諸帝之有尊號矣，然則謚法之作，其在宗周共懿諸王以後乎？

郭氏更舉六器之銘文以證周初無謚法，及至周之中葉尚無謚法，下列六器之名稱及諸帝生前之美稱如次：

一、宗周鐘此器銘文，生稱卲王，卲王即康王之子昭王瑕也（卲即昭，昭爲後起字）此鐘乃昭王所自作之。
二、趞曹鼎，其銘文，生稱龏王，龏王即穆王之子恭王繄扈。
三、匡卣，其銘文，懿王即恭王之子懿王堅。
四、齊侯鐘，銘文，嘗兩言「趄武靈公」謂趄武者嘉美之稱，猶如國語楚語載衛人稱衛武公爲叡聖武公，其意同。
五、庚壺，銘文「獻予靈公之所」郭謂靈者當爲靈之異文。
六、洹子孟姜壺，銘文，亦生稱洹，刻爲齊莊公六年，相當魯襄公二十五年，是時孔子方四歲，足證在春秋中葉以後猶無謚法。

郭又謂：余疑謚法之興，當在戰國時代，其時學者慣喜托古作僞。

郭氏除於古器物中證明古無謚法，更於典籍中舉出許多例子，此處不予贅述（以上六器，每一名下略有說明，因未照郭氏原文錄下，故未云郭氏言。）

根據郭王兩氏之所考證謚法始於周之末葉，然至秦即廢除，漢復其舊，歷代因之，直至清代猶盛行。

肜日：肜

（日×彡）祭名，甲骨文關於肜字有多種形體，（見附圖一）爾雅云：

又祭也，周曰繹，商曰肜，夏曰復胙。

孔氏正義引孫炎曰：

祭之明日尋繹祭也，肜者，相尋不絕之意。

越：語氣，有於是之意。

雊：說文曰

雊（巜又）雄雌鳴也，雷始動，雉鳴而雊其頸。

李善注文選長笛賦引作「雄雞之鳴爲雊，雞字非雌。」

雉：集韻曰

直利切，音稚，野雞也。

韻會云：

漢人諱之，謂雉爲野雞。

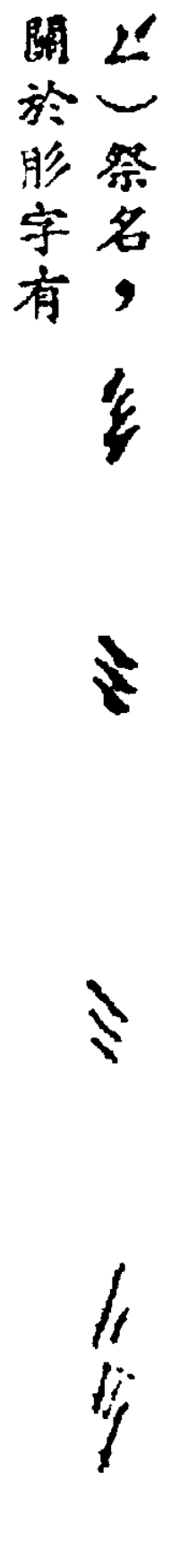
漢書高后紀注：

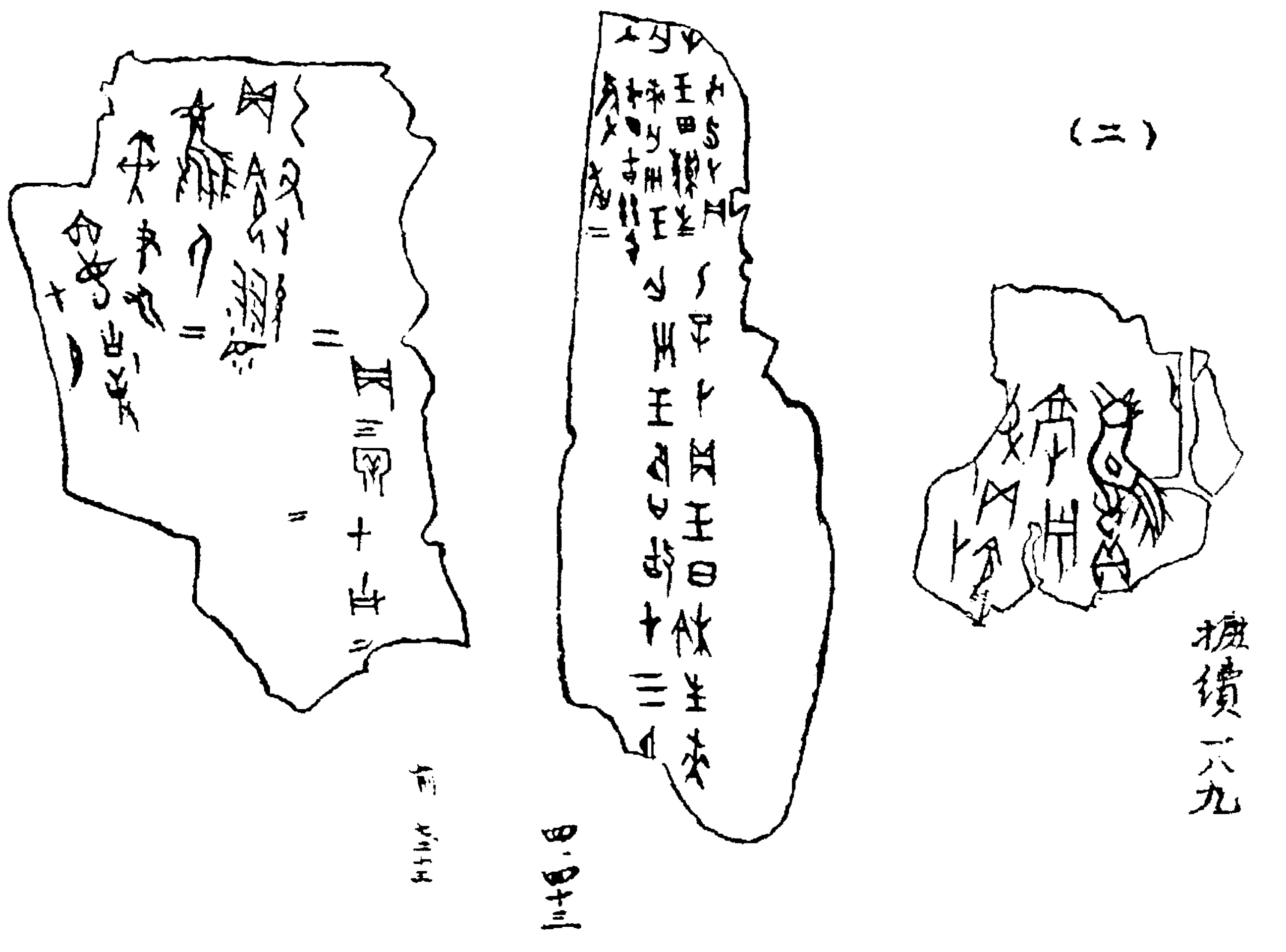
荀悅曰：「諱雉爲野雞」師古曰：「呂后名雉，故臣下諱雉也。」

正義曰：

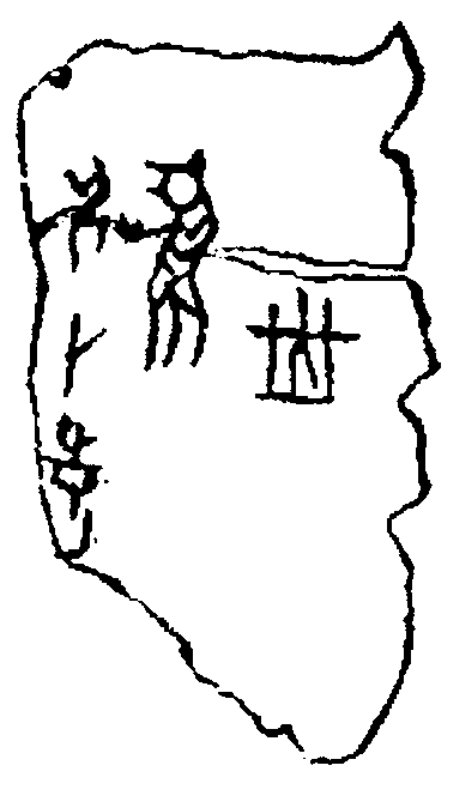
經言肜日有雊雉，不知祭何廟？鳴何處？故序言祭成湯升耳以足，以禘祫與四時之祭，祭之明日，皆爲肜祭，不知此肜是何祭之肜也。

根據上例，高宗非謚法也。研考「高宗肜日」此一問題，除古書之外，確無實證，一般學者亦不過根據一字半義去臆度推測，其論證不免教人信疑參半，余自從看到殷契摭佚續編「一八九」寸許略呈秋海棠葉狀之一片龜版（見附圖二）：油然興起莫名之遐想，因此片卜辭之中除去表示出有關時間與地點之文字而外，最令人感覺奇異者，即是其中一隻高冠修尾立於貝上，昂首開口作高鳴狀之雄雞，看來其中必含有不平凡之故事，惜無從知其究竟，自寫釋鼎（載中國文字十一期）之

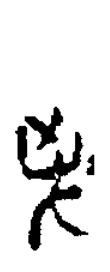

（一）


摭續一八九
四・四十三
前 七・三十五
（二）

後，則恍然有所領悟，倩君斷言此版卜辭即是高宗肜日之一幕寫真。



前一·四四·三



（三）

摭續「一八九」片（從左向右讀）雖然殘缺，但可清析辨識出其中七字，李亞農氏譯成八字，如「卜皀（讀作叀）」（附圖三）貞令亳宁雞貝」，李氏將雞貝分作二字，但在意義上似失却其完整性，此乃合體文字，亦可謂之畫圖，是以圖象表明一樁事物之狀態，甲骨文之前身原爲圖畫，甲骨文本身尚保有許多象形字。就該卜辭之字體看，若象第四期之書法，但讀其文義確屬第一期卜辭，就書體而論，根據董師甲骨文斷代研究例謂，第一期書體壯偉宏放，極有精神，也就是此一時代特殊作風，並非凡此一時期之字體均爲雄放宏偉者。武丁之史官就所知者已有十六位之多（斷代謂）董師又于甲骨學五十年一書中謂武丁時代之貞人有二十五人之多，後來研究者有更多之發現。如陳夢家氏于殷虛卜辭綜述裏謂自武丁至帝辛五期卜人共有一二〇人。饒宗頤氏殷代貞卜人物通考一書中謂五期卜人共一一七人及備考二十人，當然武丁時代之貞人尚不止二十五人。此許多位貞人豈能寫作一種書體，皀爲武丁史官之一，在書契菁華裏可以見到其所寫之大字，在前編卷一、三葉四版可以看到其所寫之小字，卜辭中書名之貞人，亦即此一卜辭之書契者，余以爲不應以字體大小，筆畫之粗細來衡斷此一時期之字體，應以其特殊之風格而論列之。

卜辭中八字有三字不必解釋，如「卜」「貞」「令」僅將人名、地名與故事本身有關之數字順序詳加說明如下：

皀：爲人名，是第一期貞人，即武丁時之史官，董師在大龜四版考釋裏謂：「因貞人以定時代。」

亳：爲地名，是商代開國之君——成湯之都城，然此亳字問題頗爲複雜，彥堂師在卜辭中的亳與商（大陸雜誌史學叢書第一輯三册）一文中已解說盡至，趙鐵寒先生在殷商羣亳地理方位考實（大陸雜誌第廿五卷二期）一文中將南亳北亳西亳燕亳杜亳等諸亳之地望及方位詮釋詳明，以上兩文此處不便多作引證，本文只就南北西三亳中求出此片卜辭中所指之亳。書周書立政云：「三亳阪尹」，即指南、北、西三亳，集解引皇甫謐曰：「梁國穀熟爲南亳即湯都也，正義引括地誌云：「宋州穀熟縣西南三十五里，南亳故城即南亳湯都也，宋州北五十里大蒙城爲景亳，湯所盟地，因景山爲名，河南偃師爲西亳，帝嚳及湯所都，盤庚亦從都之。」摭續「一八九」版中所指之亳即穀熟之南亳，爲商代舊京，彥堂師說：

據卜辭中地名之例，若同時有北亳西亳，則此亳必稱爲南亳，決不能單獨稱爲亳，如洮地原分南北，卜辭有南洮北洮，對地原分東西，卜辭有東對西對，地有分上下之別，卜辭乃有上絲及下危……地名雖多，秩然不紊，由此可知商亳皆爲殷人的宗邑，舊京所在，決不會更有異地同名，以相混淆的。

根據以上分析，得一結論「成湯始居亳」，即所謂之「南亳」，亦即卜辭中單獨之亳字，因當時並無其他亳同時存在，至於所指方位南字，乃爲後世所加，如北亳西亳以及其他諸亳均與湯之舊居無關，但其他若干亳之形成，亦各有其緣因，非由亳所孳生，即由同音假借，或因文字訛誤而來，此處不擬多加敍述。

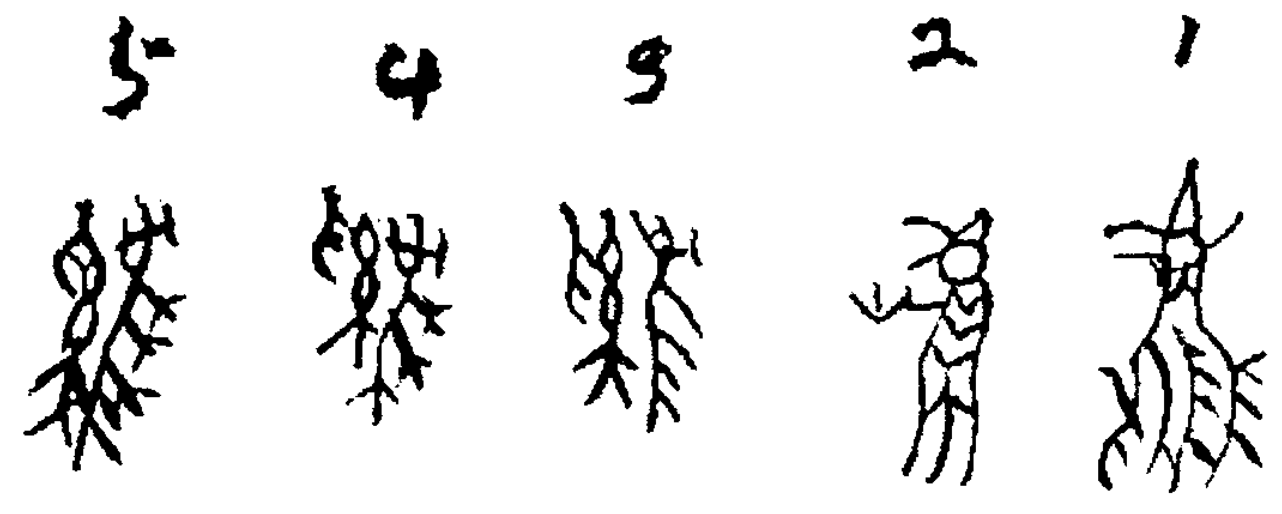
宁：爾雅釋宮云：「門屏之間，謂之宁」。禮曲禮云：「天子當宁而立」注：「門內屏外，人君視朝，所宁立處。」按有所在之意。

雞：殷墟文字類編云：

卜辭中諸雞字皆象雞形，高冠修尾，一見可別于他禽，或增奚聲，然其他半仍是雞形，非鳥字也，說文解字雞从隹，籀文从鳥，均失之矣。

照類編所舉五雞字，以董師甲骨文斷代研究例中所排列者而排列之（見附圖四）一二兩字，爲第一期象形雞字，加奚之邊旁者爲形聲字，爲第五期之雞字，唯「二、三、四、」三期無例可舉，但亦不須向二期以下找例子，只知此卜辭中雞字之形音義即可，此片卜辭中確實是一隻雄糾糾象形之山雞。

（四）



貝：有些古文字學家不同意貝與鼎有密切關係，商承祚說：段先生改小徐本，「古文以貝爲鼎，籀文以鼎爲貞，而貞字作貝，是爲千慮之一失矣。」余不同意商氏作此斷語，高笏之先生則謂：「鼎字初形象剌蚌之殼，古人或原用剌蚌殼作食器，久之而以土器、陶器仿製之，又久之而以銅器仿製。」（中國字例）高先生之意是說剌蚌殼逐漸演進而成爲鼎，余同意其所推想，但不同意其說法，因其只就形象上推度而來無實證，倩君在釋鼎一文中也當如此說過，「貝和鼎，推到它們的原始，即能聯上關係。」余之不敢下定論者，即因無證據，俟後驀然想起，鼎與貝原屬同音字，請看下面例子，徐箋曰：

二貝爲朋，自是古義。

孔氏正義云：

貝者，水蟲，古人取其甲以爲貨，如今用錢然。

漢書食貨志云：

貝，二枚爲朋。

王國維氏云：

古者，五貝一系，二系一朋，後失其傳，遂誤以爲五貝一朋耳（觀堂集林）。

說文疑疑云：

馮貢切朋，貫貝也。

朋即連成串之貝，朋與貝可謂二而一，朋(ㄆㄥˊ)，高先生所舉之剌蚌(ㄅㄥˋ)均和鼎(ㄉㄧㄥˇ)爲同音字，貝和鼎原爲同音字，亦即段先生所謂之「籀文以鼎爲貞，而貞字作貝」，貝與鼎音既相同，形又相似（見甲金文字），准此貝即是鼎，「一八九」卜辭中一隻雄雞立於貝上，亦即立在鼎上矣。

「高宗肜日」王國維氏云：「高宗祭成湯，其說全非，………先儒皆以爲武丁時文，獨金仁山尚書表注云：「祖庚時文」其說是也」（尚書講授記）王先生定未留意「一八九」版卜辭，董師獲白麟解下篇第二小節，獲麟時代的推測謂：

「肜日」之文，之明日又祭曰「肜日」獲麟用以祭神，在武乙（武丁之曾孫）那樣僇辱天神（史記殷本紀謂：以革囊盛血，仰而射之，命曰射天，武乙獵於河渭之間，被暴雷震死）的時代，更是不會有的了，祖庚（武丁子）荒淫……只有武丁時代是可以有的，史記稱武丁能得賢佐，又能祀於成湯，修德行政，殷道復興。」竹書紀年亦載：「武丁十二年報祀上甲微二十九年肜祭太廟。」更可見他是虔修祭祀了。

余亦不同意過於拘泥，一定是高宗祭成湯，其實殷之遠祖帝嚳即居亳，成湯得天下復居亳，所謂「從先王居」商和亳皆爲殷之宗邑，歷代帝王年表商世表謂：「帝嚳」子契之後子姓，世封於商都亳。」此地當然有先公先王之宗廟，國家有何大事，則至宗廟告祭一番。

亳商殷三處之方位略作說明如下：

亳今安徽亳縣附近。
商今河南商丘縣。
殷今河南安陽縣。

安陽在豫北之頂端，商丘在豫東，亳在商丘南面偏東，即安徽省之西北角，安陽至商丘不知其詳細里程，商丘至亳從彥堂師說，其說亦是約略數字，是根據卜辭帝辛征人（夷）方由商至亳須兩日行程（古師行一日不過三十里左右）約七八十華里，總之在百里以內，殷若僅指殷都而言，當然去亳商較遠，若謂殷之地區，則商亳均在殷之範圍內，殷商之稱謂，有人感覺迷惑，殷即商，殷之遠祖契封於商，迨成湯代夏而有天下，傳十六帝均稱作商，自從盤庚十四年自奄遷於北蒙始曰殷，有時殷商合稱，照說應該商居殷前，其實自古及今總是殷商互用，凡合稱時，總將殷冠於商前，其原因是以殷地幅員廣袤，商亦在殷土，詩商頌玄鳥云：「宅殷土茫茫。」「茫茫」廣大貌，趙鐵寒先生在說殷商亳及成湯以後之五遷一文中引傅斯年先生言：「東包河濟之間兗州，西達河內之沁陽，橫亘千里，皆可以殷名括之。」又「商人居此地（殷土）數百年，爲人稱曰殷商，即等稱在殷之商。」

殷人爲避大河水患，自契至湯嘗八遷其都，盤庚五遷，彥堂師在卜辭中的亳與商考證甚詳，竹書紀年云：「自盤庚徙殷至紂之滅，七（二）百七十三年更不徙都。」盤庚在位廿八祀（殷稱年曰祀）崩，傳弟小辛，在位廿一祀崩，傳弟小乙，在位廿八祀崩，小乙子武丁嗣位，是爲高宗，武丁去盤庚僅七十餘年，盤庚屢次遷徙，讀盤庚三篇即可想見其艱難景況，人民生活不安，雖擇居殷土，傳弟小辛小乙均未能振作，國計民生，益形衰微，及至武丁即位，始興復殷邦，國乃富強，武丁爲殷代中興之君，四方諸侯及人民對於武丁心生崇敬，尊之謂高宗，乃是高而宗之之謂也。

漢書引殷之三宗爲太宗中宗高宗，王氏謂：「高宗武丁也，中宗大戊也，今古文家皆如此說，但以龜甲文字考之，則中宗爲祖乙。」晏子春秋云：「夫湯太甲武丁祖乙，天下之盛王也。」

殷商自成湯滅桀代夏而王天下，以迄帝紂爲武王所滅，十七世三十王，唯太宗中宗和高宗三人冠以尊號，若謂殷代有謚法制度，則每一帝王均應有謚號，不當只太甲祖乙武丁三人獨有邪？所以高宗非謚號，乃美稱也。

殷商歷代帝王極爲崇信鬼神，大小事端均要貞卜吉凶，如有關祭祀，戰爭，田獵，旱澇，穀物收成，以及帝王疾病，后妃生育子女，乃至得一夢兆，刮陣狂風，都要貞卜，所以卜辭中有瑣屑可笑之事，象武丁在宗廟祭祀祖先，驟然來一山雞登上鼎耳高鳴，當時君臣上下咸謂爲妖異，如此重大事件發生，豈有不貞卜之理？此版卜辭，定爲史官皀代高宗卜問吉凶，惜殘闕不得卒讀全文。

凡祭祀文字，多爲稱頌讚嘆哀輓字樣，儘管死者生前並無若何功業與德行，但在祭文中總要稱頌讚美一番，尤其殷商後代子孫祭祀其開國之君，或先公先王，當然是歌功頌德，祈求福報之言語，商頌五篇均爲追念先祖之文字，行文大致相同，不外歌頌功德，祈年降福，試選玄鳥，用作參考，此文爲祀高宗之祭文，其文曰：

天命玄鳥，降而生商，宅殷土茫茫，古帝命武湯，正域彼四方，方命厥后，奄有九有，商之先后，受命不殆，在武丁孫子，武丁孫子，武王靡不勝，龍旂十乘，大糦是承，邦畿千里，維民所止，肇域彼四海，四海來假，來假祁祁，景員維河，殷受命咸宜，百祿是何。

此乃稱讚高宗上能興成湯之功，下能垂法後世，所以四海來至，百祿所歸，爲萬民所愛戴，通體乃稱頌祖宗之功烈，及高宗之德業，然高宗肜日一文，雖然標題爲祭文，然其文情却無歌頌哀輓之意，全是勸戒訓勉之詞，亦列舉全文於次，其文曰：

高宗肜日，越有雊雉，祖己曰：惟先格王正厥事，乃訓于王曰：惟天監下民，典厥義，降年有永有不永，非天夭民，民中絕命，民有不若德，不聽罪，天既孚命正厥德，乃曰：其如台，嗚呼，王司敬民，罔非天胤，典祀無豐于昵。

研讀其中含義，似祭祀過後，賢臣祖己勸戒武丁之言，謂在此大祭之時，竟出現此等妖異，乃不祥之兆，帝定有所失德，上天兆示，以警惕之，帝應懺悔，改過修德，愛護人民，敬慎民事，此等言詞，毫無祭祀意味，僅言及祭時所發生之奇異現象而已。

摭續「一八九」片卜辭，定是異兆發生後所卜，貞問此兆主何吉凶，當余發現此版卜辭，則直覺如見「高宗肜日」之一幕真實景象，若畫圖呈現眼底，此二者相互印證，千古之疑案，爲之冰釋，是故自信不疑，用敢書來，就正方家。

（原載《大陸雜志》第二十九卷十、十一期，一九六四年）

也說「且」

——神主象徵、性器崇拜之殘存形態——

梁陰源

且，依辭源、辭海及康熙字典，音讀有三，義則十有八；然，義皆爲引申，於字源語根俱無詳說焉。

且，亦作𠀃。正字通，說文俱謂从几，足有二，橫一爲地；象藉於地形。又謂俎本作且，後且之義廣，乃加半肉作俎以別之。是則且从几，原義爲薦牲之具；即段玉裁所謂「承藉薦物」，朱駿聲疑爲俎之古文者。餘義皆引申。後來之「俎」即原來之「且」。

然，余殆疑如上諸說尚未能盡「且」之原始本義。

有謂「且」係神主，其形即象徵祖廟神龕之木主。觀諸祖宗之「祖」从示，从且，此「且」無疑是子孫示禮拜之象徵物。又觀諸甲骨文之祖乙作俎，祖辛作祖，祖丁作咀，祖甲作伹；且即爲祖，甚明。

「往」从彳，从主；示人擡木主行走。「徂」从彳，从且；亦示人擡且——即祖先行走。徂之本義亦爲往。今具相同構象之「往」及「徂」已爲同義，則「主」與「且」亦有相同之意義顯然。是則「且」即爲「主」，「主」既爲「且」。

何以以人擡木主構象示往？此是古老習俗。我國民族崇尚孝道美德。鄭延平夫人於思明撤守時，在生命幾且不保情況下，猶且背負其家姑木主逃難，是可想知木主之與後代子孫同其居止何等重要？征伐亦擡木主。史記周本紀：「九年，武王上祭于畢，東觀兵于孟津，爲文王木主，載以車；」可證。再則，世俗，父母死，子孫多諱言其死；而曰「過世」，「過身」，或「去了」。過世，過身，去了，豈非即往之意？亦有直言「徂」或「殂」者。說文：「殂，往死也。」王洸云：「殂之爲言徂也；往也。謂不忍死其君而諱言之也。」書舜典：「帝乃殂落」；殂即往義。由此，可了然於「往」，「徂」之何以須構象爲「人擡木主走」之幾層理由。

且與主既爲同義，則「且」爲神主之說，可以成立。

何以以「且」作爲祖先崇拜象徵？若是先有木主其形而後有「且」其字，則以且作主，可說是依木主形象造字。抑「且」，先有其所象徵事物；而木主形象依原先事物造形，則原先事物爲何，殊耐人尋究。

有謂「且」是人性器。木主係依人性器塑造。

「且」加女旁爲「姐」。我國古來一般稱女兄曰姐。但蜀人則稱母曰姐。宋高宗對太后亦稱姐。四朝見聞錄載：「上嘗語憲聖曰：『極知相同勞苦，反與後進者齒，朕甚有愧。俟姐姐歸，爾其選矣。』」原注：姐姐謂太后。俞樾則謂宋宮中帝后呼其母與姑曰娘娘，不知高宗何以有姐姐之稱？然，余嘗考稱母爲姐姐或姊姊，實不自宋始見。北齊書載：「北齊太原王紹德稱其母文宣皇后李氏曰姊姊。又琅琊王儼稱其乳母陸令萱曰姊姊。」今人稱母爲姐或姊雖罕聞，但客家語稱母親之母曰姐婆，稱母親之父曰姐公，顯存稱母爲姐痕迹。

「姐」，說文謂且旁亦作也旁。集韻亦謂蜀人稱母曰姐，或她。「也」爲女陰，文字學上久已成爲定論。今「姐」已可書作「她」，則「且」與「也」又必有其相同成相關意義。新方言釋形體，謂荆州枝江稱女陰曰也巴；今人則稱男陰曰鷄巴。客家語則呼若「錐」，閩南語則呼「卵蕉」。鷄巴之鷄，可能是「且」之第二音讀足於切之音轉。蕉與且尤有音義之關聯。司馬相如子虛賦云：「諸柘巴且」。文穎注云：「巴且，一名巴蕉；且音子余反。」又爾雅釋天，六月爲且；郭注或云一作蕉月。是「蕉」「且」關聯之明證；鷄、錐、蕉、俱爲「且」之第二音讀足於切之音近音轉衍變爲稱；顯然。是則也爲女陰；且爲男陰，後又衍爲男女陰之通稱。

「且」爲木主之象徵，亦爲性器之象徵，緣於性器之崇拜。我國民族史上有過性器崇拜之歷史遺蹟，現仍可找相當證據。而性器崇拜原就是祖先崇拜之濫觴。後人以談及男女性器爲諱，目及男女性器爲羞，殆爲社會進化爲文明社會階段事；遠古決非如此。觀諸春秋戰國王侯將相尚多以代表性器之杵臼爲名，豈非等若近代仍有土著民族公然有名爲鷄巴者以表其神聖一般毫無二致？

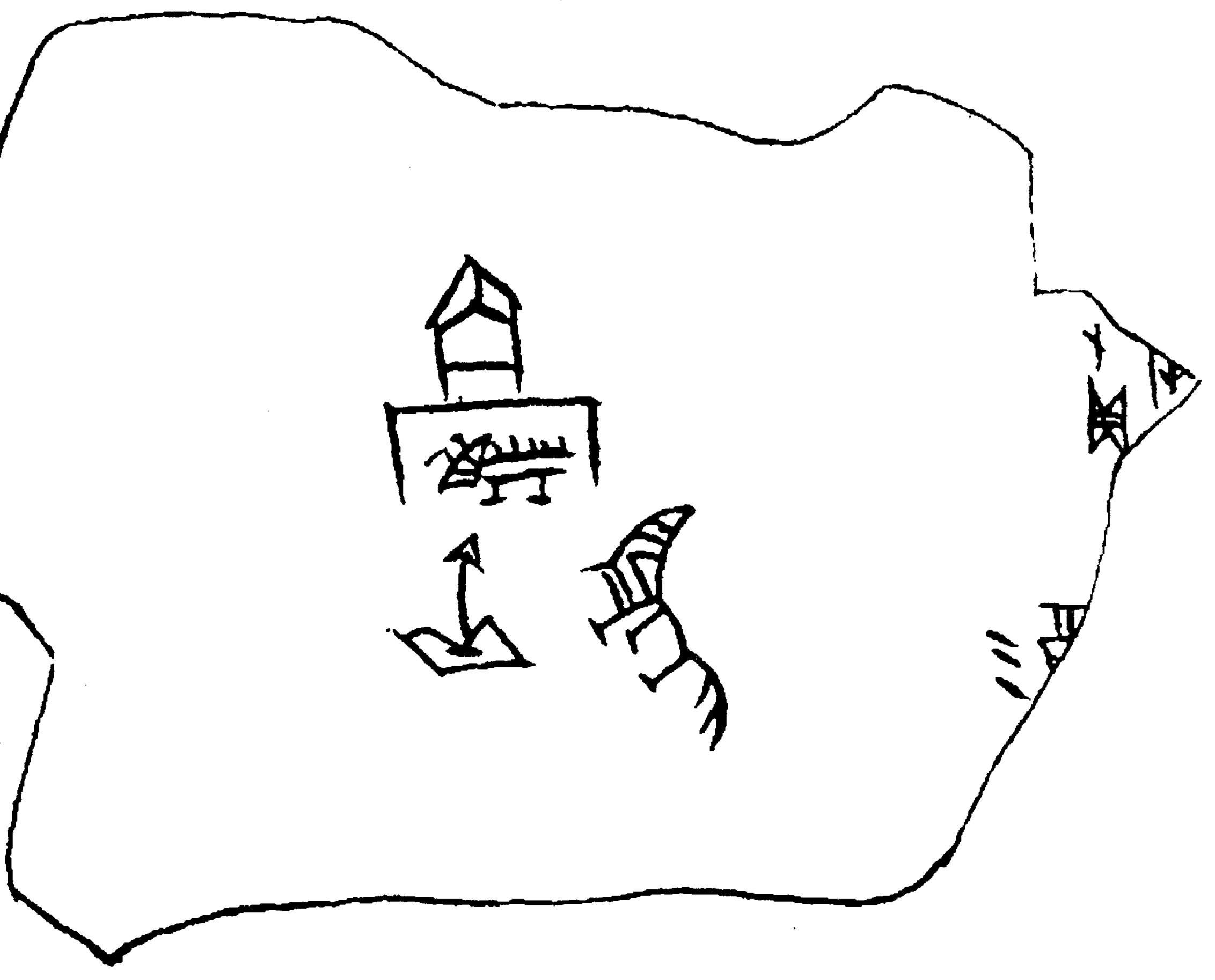
（原載《大陸雜誌》第二十八卷十一期，一九六四年）

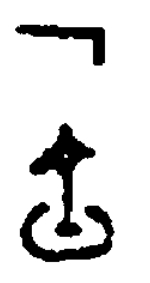
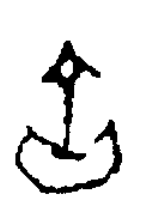
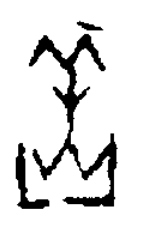
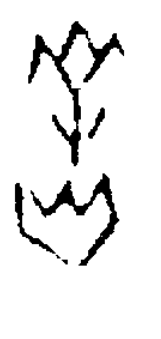
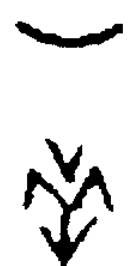
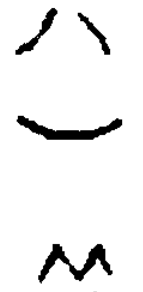
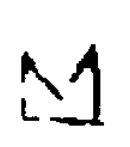
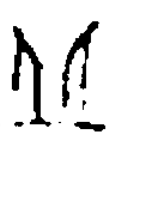
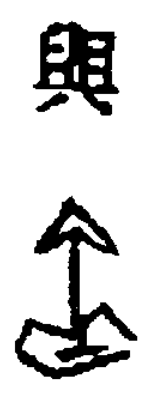
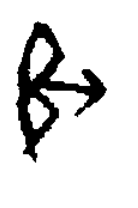
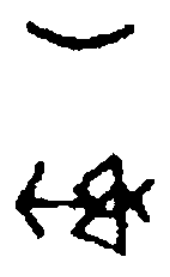
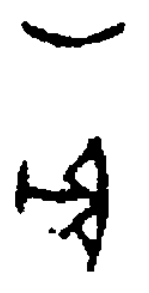
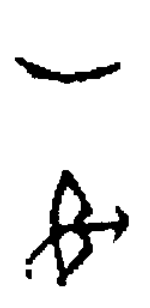
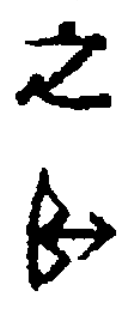
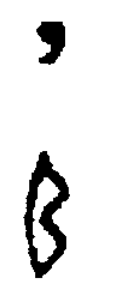
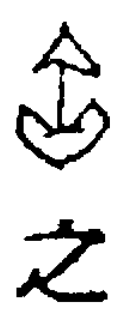
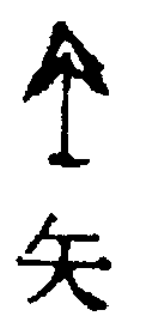
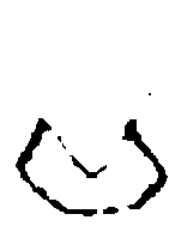
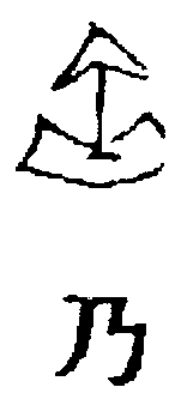
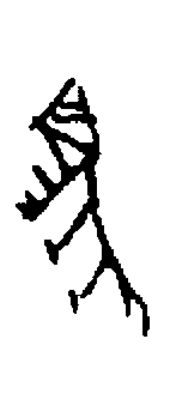
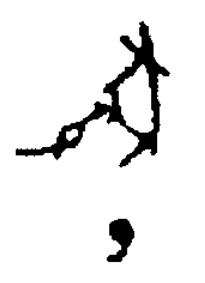
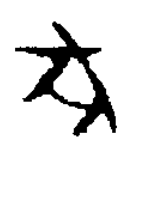
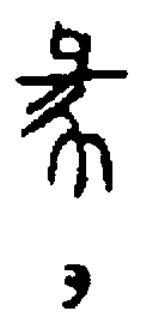
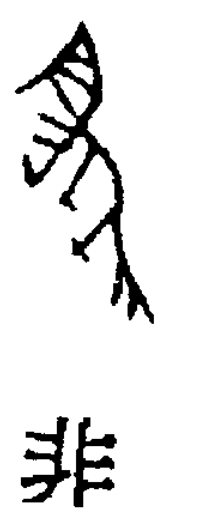
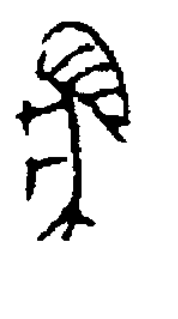
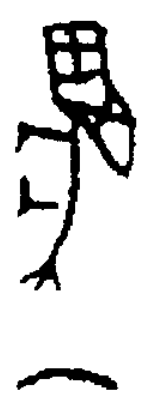
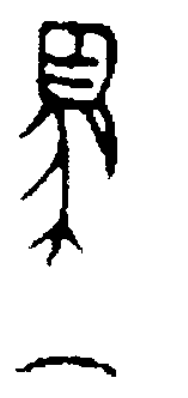
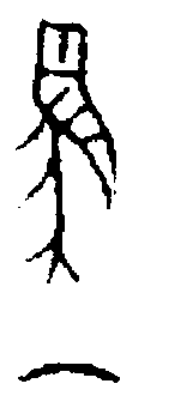
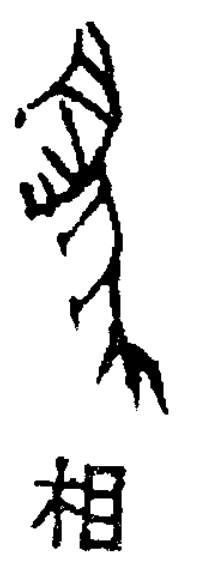
甲骨文敹牲圖說

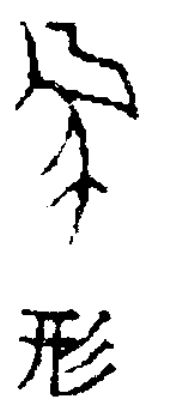
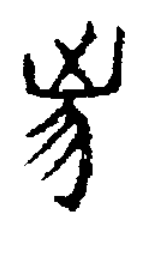
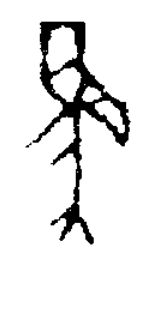
金祥恆

甲骨學第九號刊載赤塚忠先生之殷代祈年祭祀形態的復元，徵引胡厚宣戰後寧滬所獲甲骨集第一四五片：

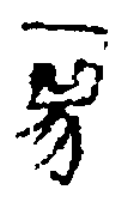
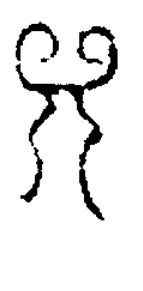
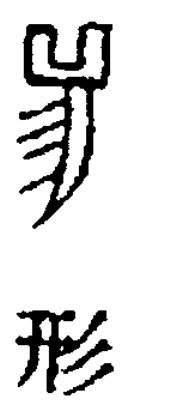
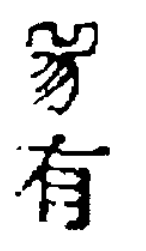
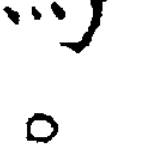
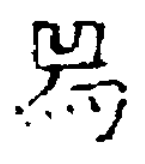
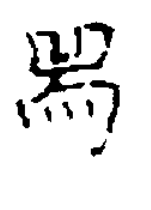
寧滬一四五

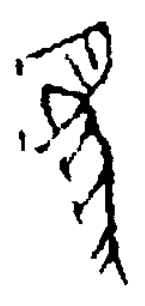


云：「，表示山丘之意。其上，高宮中備陳兩角多毛之野獸。左側陳亘首大耳之野豬。」並謂祭祀之圖繪，是也。至於「表示山丘之意，左側陳亘首大耳之野豬」，則可疑也。甲骨文表示山丘之意有岳與丘；其書體岳作（徵八・四七）（續存二一五）（粹二六）（粹七二四），丘作（乙四三二〇）（粹一二〇〇），無一字與相類者。故知非丘岳之象。甲骨文敹作（甲五五五）（乙七六四一）（續一〇・三四）（甲二五三三），其中小屯甲編第五五五片之與之相似，↑矢也，弓也，矢在弓弦，以示敹意。而之矢也，∧爲鏃，|爲桿，一爲括，扣弦之處。，弓也。故乃敹字無疑。象陳弓矢，正視之形。，非亘首大耳之野豬，甲骨文之彘作，所从之，蓋野豬之象，無亘首大耳者。且野豬頭多尖銳，說文「，脩豪獸，一曰河內名豕也。从彑，下象毛足。」彑說文「豕之頭，象其銳而上見也。」則非野豬之象明矣。甲骨文冢，作（甲六二〇）（甲三九一四）（佚四二七）（摭續一三三）與相近似，唐蘭獲白兕考云：

說文「冢如野牛而青色，象形。」蓋卽卜辭之作形而小異耳。說文舊有校語云「與禽离頭同。」則別本篆當作，是又形之異也。然則以字形論之，甲骨刻辭此字當釋爲兕，卽說文之冢可決然不疑者，海內南經「兕其狀如牛，蒼黑一角」。爾雅「兕似牛」。郭注「一角青色，重千斤」。左傳疏引劉欣期交州記曰：「兕出九德，有一角，角長三尺餘，形如馬鞭柄」。按兕角可爲酒觵，詩卷耳「我姑酌彼兕觥」韓詩說「以兕角爲之容五升」，蓋兕角之巨可知，然則一角之獸而其角又特大者，當爲兕之形，亦皎然無疑也。（燕京大學史學年報第四期）

李孝定先生甲骨文字集釋云：

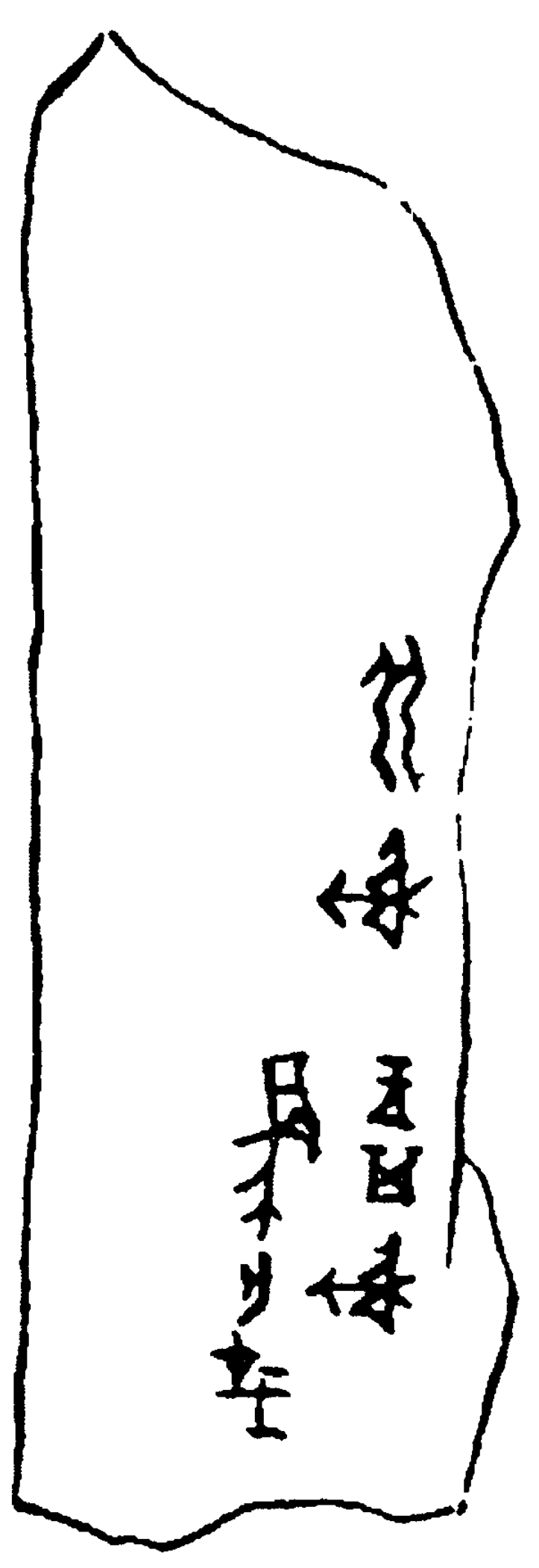
按說「如野牛而青，象形，與禽离頭同。古文从儿」，契文上出諸形爲動物之象形字，決無可疑。諸文之共同特點，厥唯生巨角，其作形者與篆體幾于全同。蓋有二角，大而長者居前，短而小者居後，此形卽象之也。自餘諸文，只象一角，蓋狀其特出者耳。傳說中一角之獸，固不限於。然字形唯與形最近，當从唐說釋，在卜辭爲獸名。（第九部三〇二一頁）

故殆爲兕也。甲骨卜辭敹兕，如：

王其䠶兕，亡𢦏？

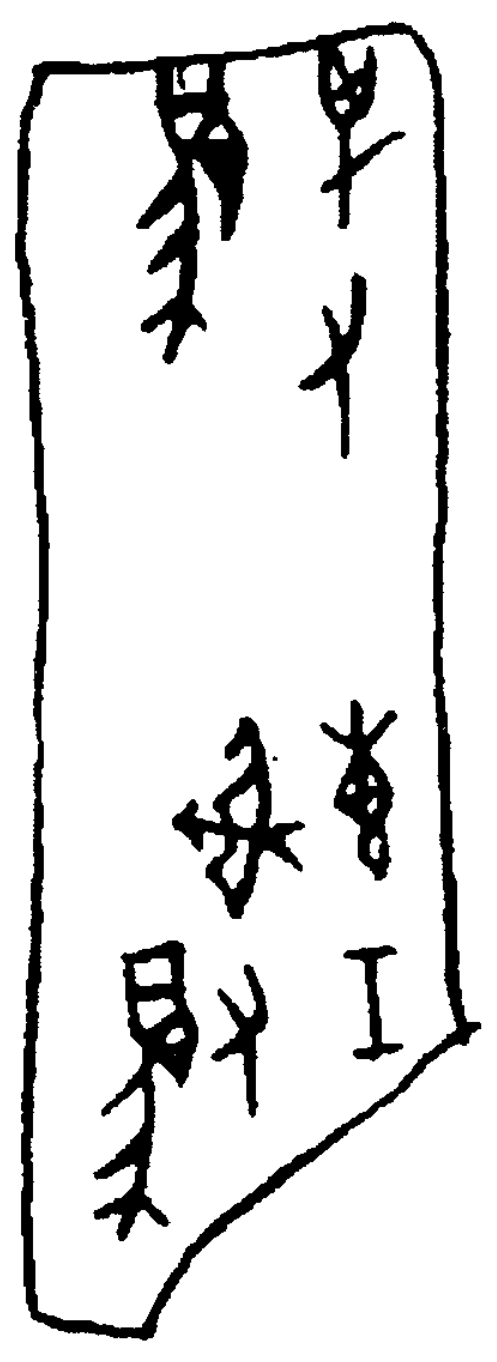
弜䠶　　寧滬三八八

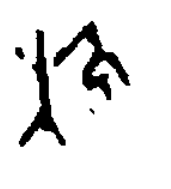
寧滬三八八



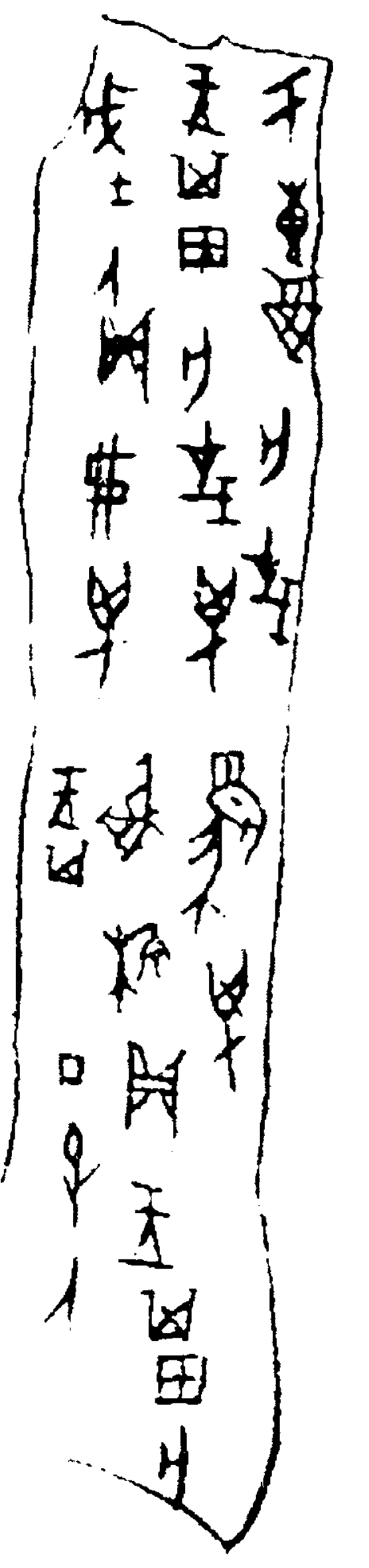
叀丁（王之諱）䠶又兕　　寧滬三八七

寧滬三八七



王其䠶兕，毕（禽）？　　寧滬一六五

寧滬一六五



以上三例爲田獵卜辭，卜問以䠶禽兕也。與本片䠶兕之義異，其文字則同。本片之䠶，乃周禮夏官射人所謂「祭祀則贊䠶牲」之䠶牲也。楊樹達卜辭瑣記射牢云：

戩壽堂殷虛文字九葉二版云：「其射二牢，叀伊」　王靜安考釋無說，余謂此因祭伊尹而射牲也。周禮夏官射人云「祭祀則贊射牲」，又司弓矢云「凡祭祀，共射牲之弓矢」。國語楚語云「觀射父曰『天子禘郊之事，必自射其牛，刲羊，擊豕。』」據甲文有射牢之文，知周之射牲亦因於殷禮也。史記封禪書云「上與公卿諸生議封禪，封禪用希，曠絕，莫知其儀禮，而羣儒采封禪，尚書周官王制之望祀射牛事。」續漢書禮儀志云「立秋之日，自郊禮畢，斬牲於郊東門，以薦陵廟，共儀乘輿御戎路，白馬朱鬣，躬執弩射牲，斬牲之儀，名曰貙劉。」又祭祀志云「立秋之日，天子入囿，斬牲之儀，名曰貙劉。」據此三文，知漢世尚行此禮矣。

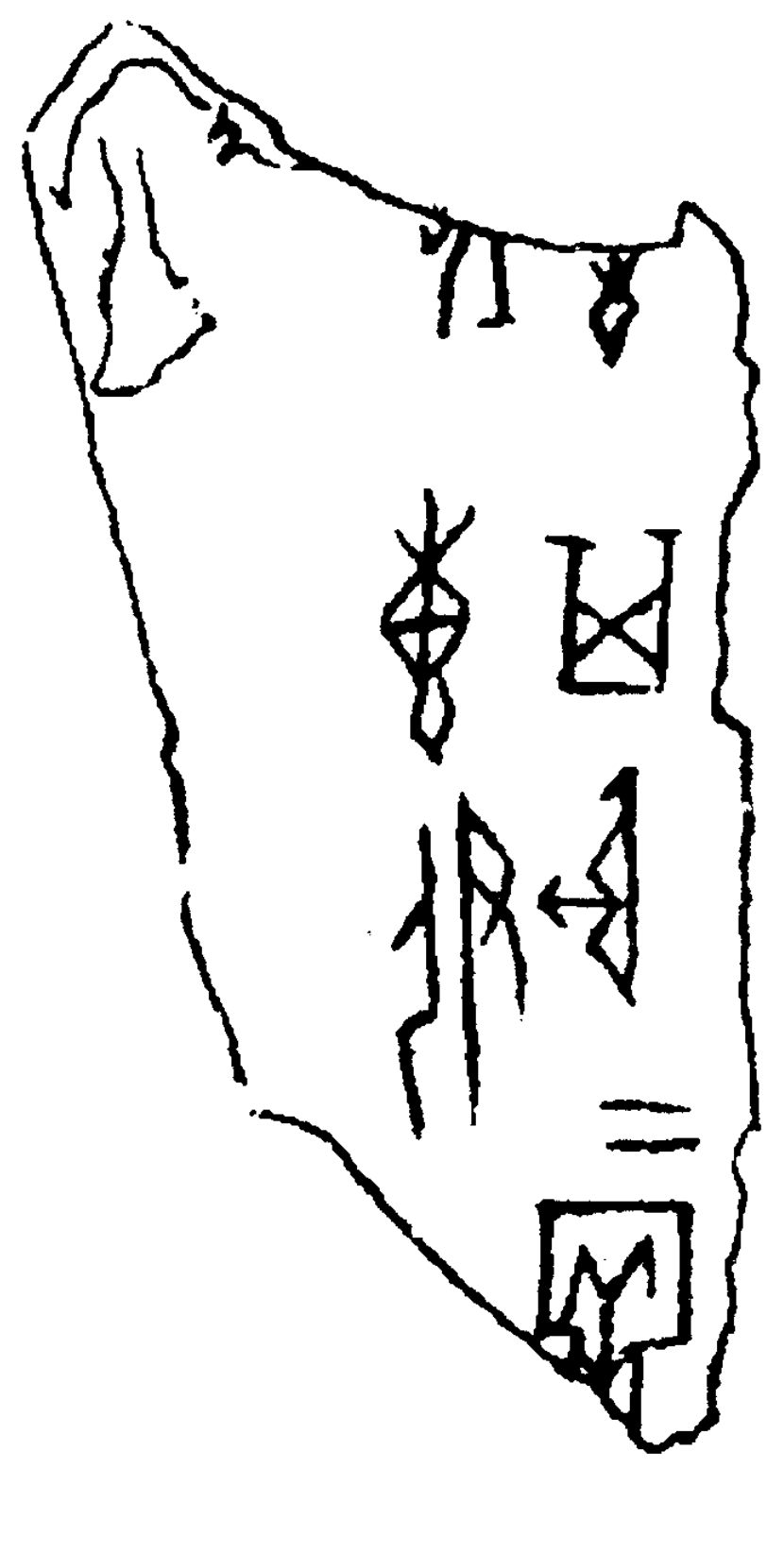
然戩壽堂殷虛文字第九頁第二片卜辭之句讀是否如王靜安考釋，「其䠶二宰，叀伊？」尚有可商，其原片摹錄如後：

二

其射，叀伊？

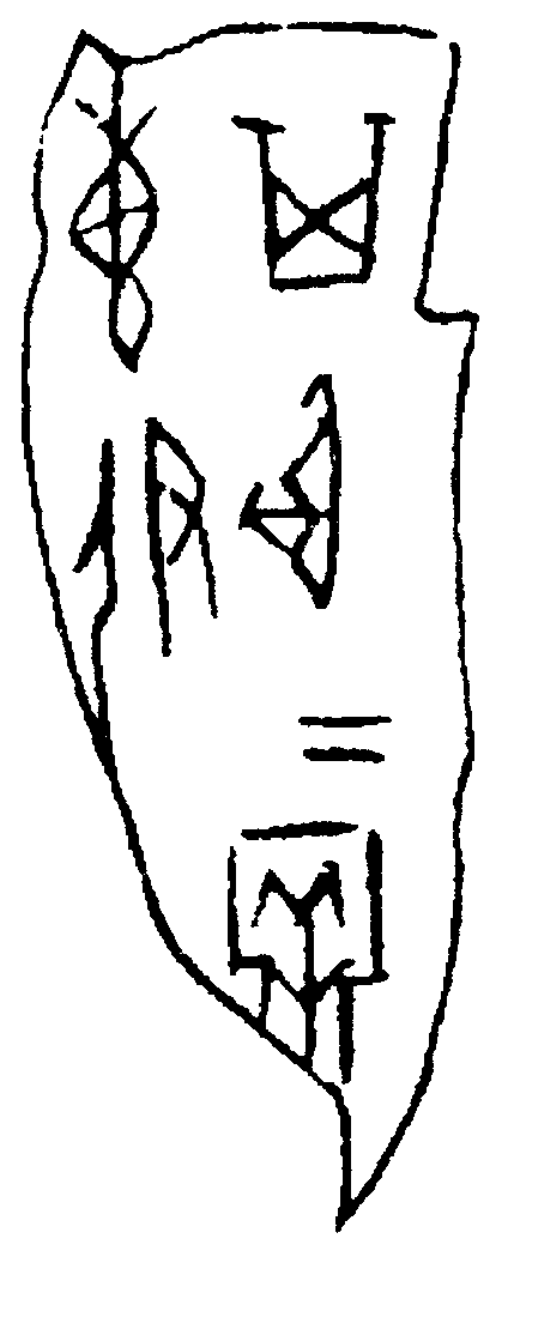
叀：伐：

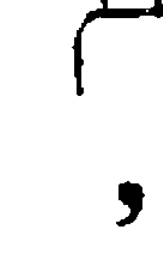
戩九・二

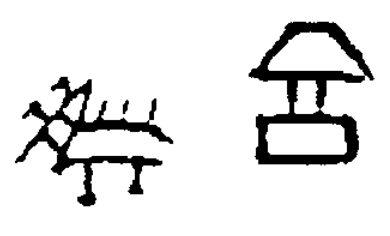
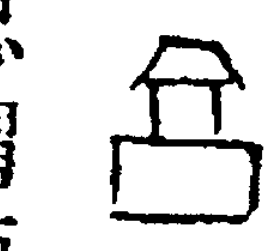
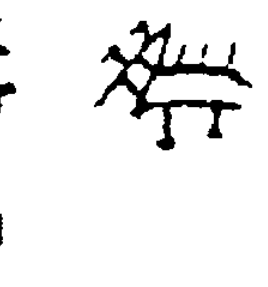


亦見於殷虛書契續編卷一，第四八頁第二片：

續一・四八・二



僅拓其字迹較清楚者，此片原物或存日本天理大學。余疑「二宰」與「其射叀伊」爲兩卜辭，俟拼敘復原後方可徵信。惟楊樹達以周禮「射牲」釋之，確爲卓越前脩。本片之圖繪文字，眞可說明「射牲」之禮。中上之，宗廟之象。圓頂重屋，覆之以茅。蔡邕明堂月令論「夏后氏曰世室，殷人曰重屋，周人曰明堂。」考工記匠人「殷人重屋，堂脩七尋，堂崇三尺，四阿重屋」。鄭注「重屋者主宮正堂若大寢也」，賈疏「重屋若明堂位云復廟重檐」。孫詒讓正義「重屋謂屋有二重，下爲四阿者，方屋也。其上重者，則圓屋也。圓屋以覆中央之五室，而蓋以茅。方屋以覆外出之四堂，而蓋以瓦。此亦殷周之通制，故大戴禮記盛德篇說明堂云『以茅蓋屋上圓下方』，上圓者指上重高屋，如圓蓋形，出四阿之上者而言也。」

金文（亯簋）（父乙簋）。吳清卿說文古籀補云「象宗廟之形」。宗廟門外陳以（赤塚忠謂兩角多毛之獸），乃象兩角之牲，抑或羊也，身被毛，首戴角。國語楚語「觀射父曰：天子禘郊之事，必自射其牛，刲羊，擊豕。」故本片乃象祭祀射牲之圖畫文字。以楚語言「天子禘郊」故射牛刲羊以祭之。然出獵以還，亦祭祀於宗廟。周禮大司馬：

> 中春，教振旅，司馬以旗致民，……遂以蒐田，有司表貉，誓民，鼓，遂圍禁，火弊。獻禽以祭社：中夏：遂以苗田，如蒐之法，車弊，獻禽以享礿。中秋：遂以獮田，如蒐之法，羅弊。致禽以祀」中冬……致禽獸于郊，入獻禽以享烝。

淮南子時則訓：

> 季秋之月，天子乃厲服廣飾，執弓操矢以射，命主祠祭禽四方

禮記月令：

> 季秋之月：天子乃厲飾，執弓挾矢以獵，命主祠祭禽于四方。

漢書武帝紀「膢五日，祠門戶比臘」。顏師古注云：

> 如淳日膢音樓，漢儀注，立秋貙膢。蘇林日膢，祭名也。貙，虎屬，常以立秋日祭獸王者，亦以此日。出獵還，以祭宗廟。故有貙膢之祭也。

雖然國語、周禮、禮記等書所載，未必完全合乎殷周禮俗。然以古代社會田狩與祭祀，關係異常密切（詳陳槃庵先生古社會田狩與祭祀之關係集刊第三十六本）。俗先于禮，禮基于俗。約定俗成，稱情立文，然後制定，于是始有所謂禮。殷之射牲，原於田狩。而後相沿，遂成爲禮。

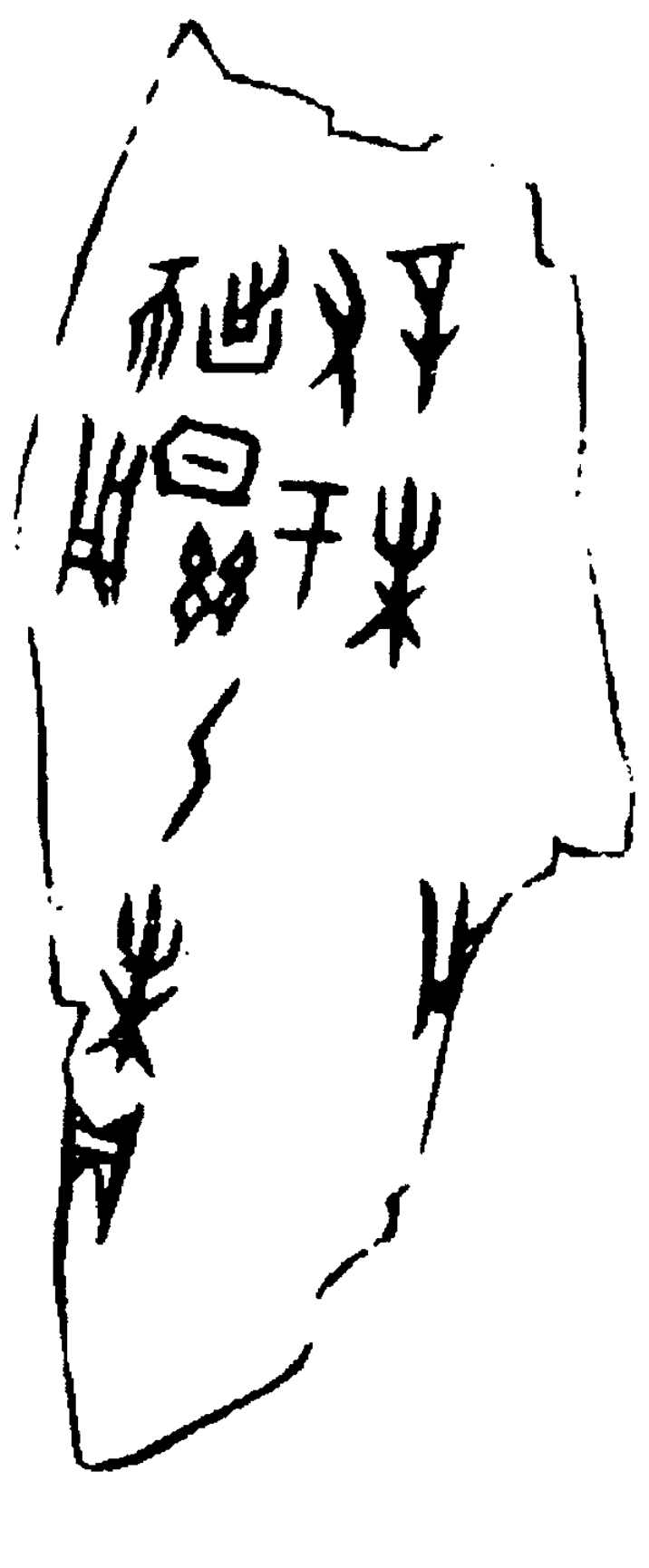
（原載《中國文字》第二十冊，一九六六年六月）

甲骨文「出日、入日」說

金祥恆

殷虛佚存第八六片：

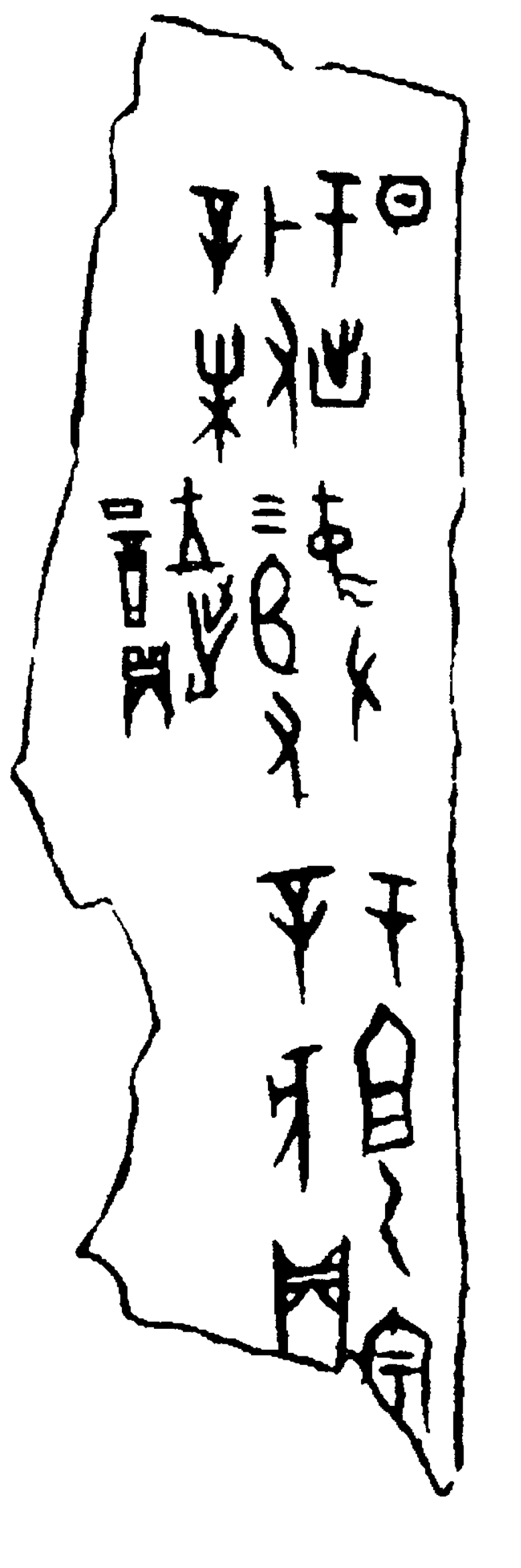
辛未，又于出日，玆不用。



佚 86

此片與殷契粹編第五九八片同。殷契粹編第五九七片：

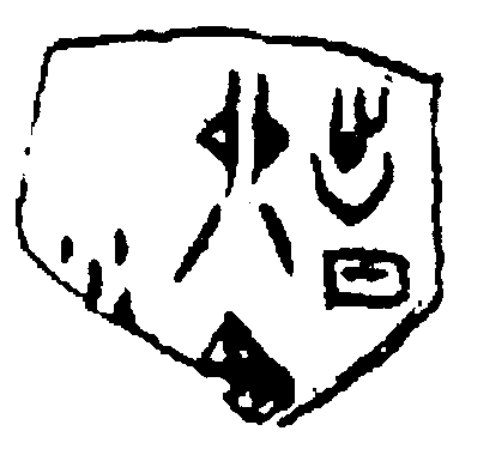
辛未卜，又于出日？



粹 597

明義士殷虛卜辭一九九六片：

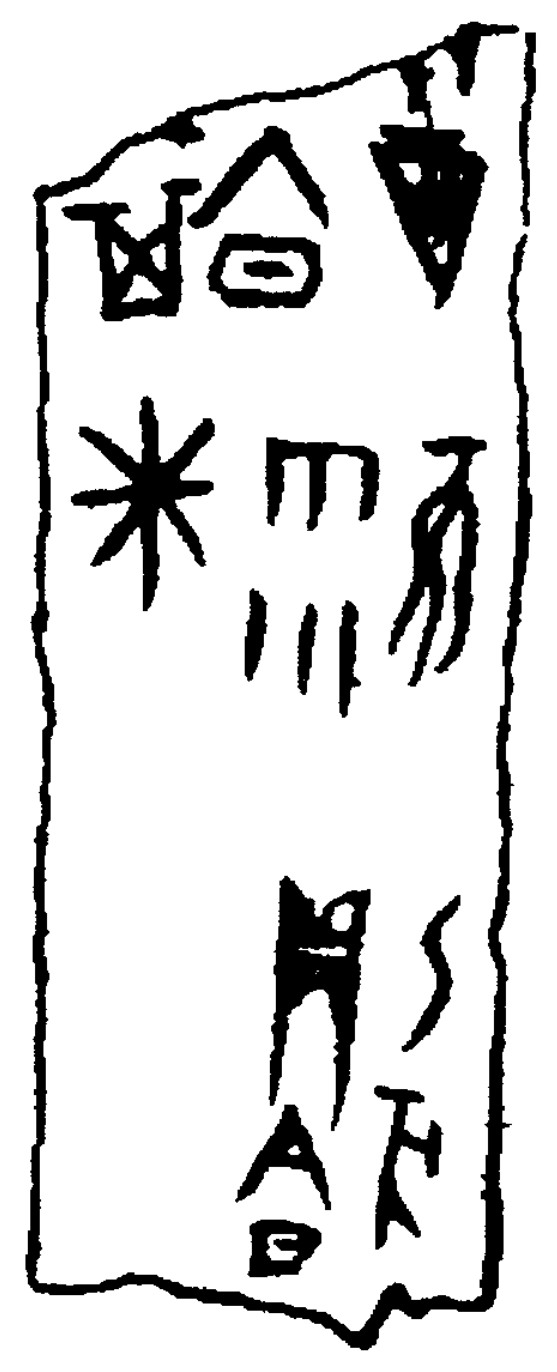
出日☐卯魚☐



明 1996

殷契粹編第七三二片：

癸酉囚入日国其☐



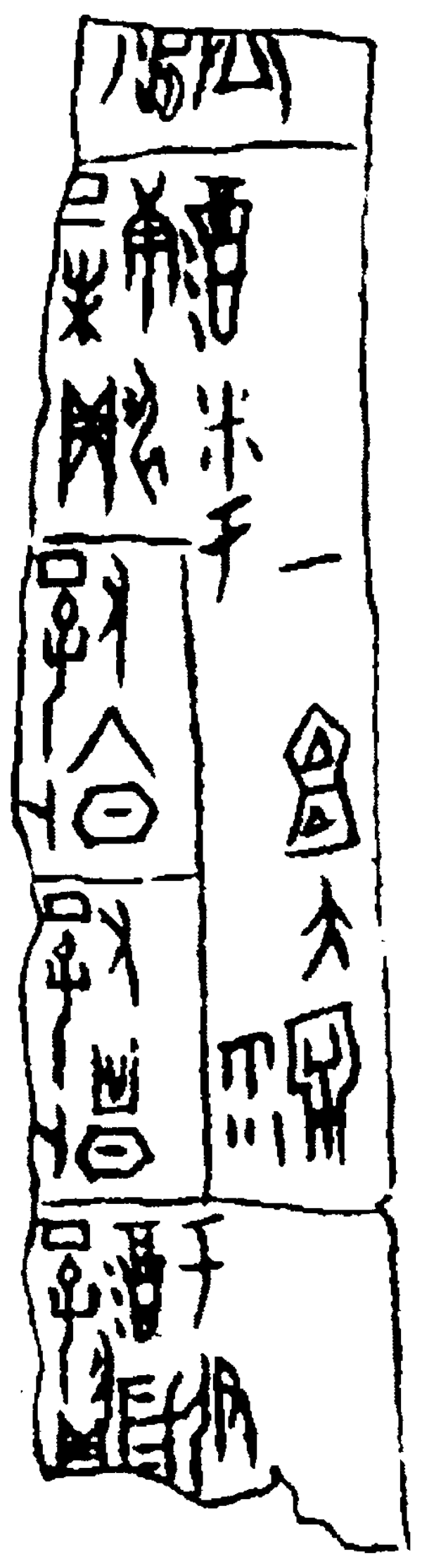
粹 732

郭氏考釋入日作今日云：「此今字缺刻橫畫，非入字。」且讀爲「癸酉貞：今日王其賁」。案郭氏賁連上讀，誤也。賁當與不雨連讀。入日釋爲今日，雖亦可能，但甲骨文有入日之例，當釋入日爲是。

殷契佚存第四〇七片：

丁巳卜，又出日？

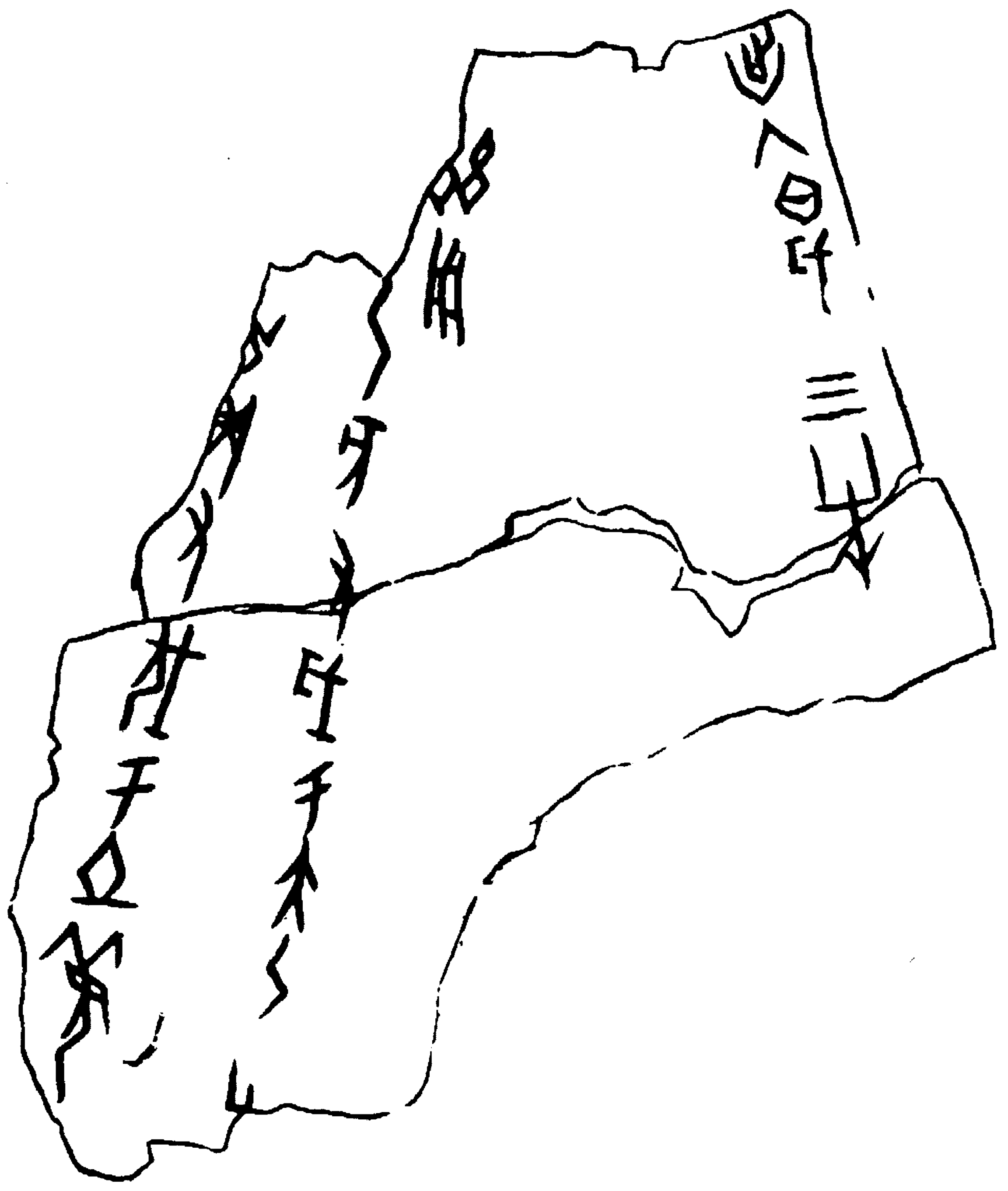
丁巳卜，又入日？



佚 407

「出日」與「入日」，商氏釋爲「廿日」與「六日」。然經郭氏於粹編第一八片：

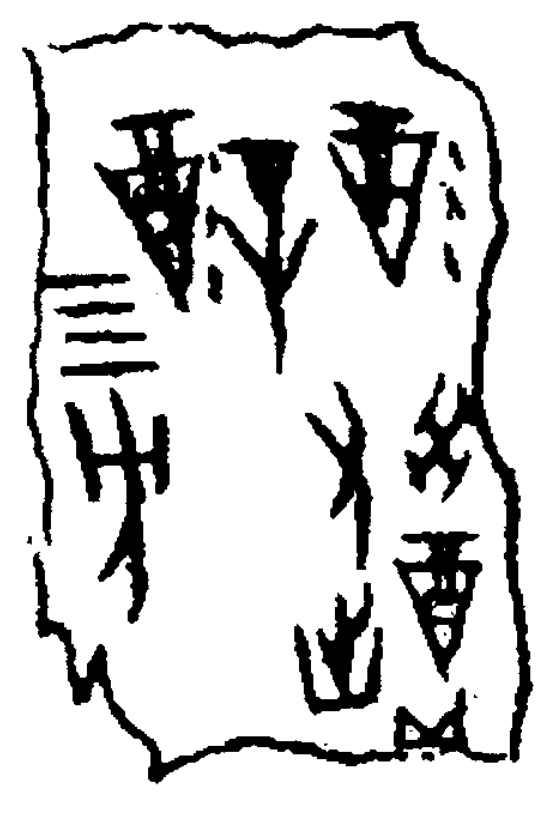
出入日，歲三牛？



粹 18

考釋云：「殷人于日之出入均有祭，殷契佚存四〇七片有辭云：『丁巳卜，又（侑）出日。丁巳卜，又入日。』原釋誤爲『廿日』『六日』，此之『出入日，歲三牛』爲事正同。唯此出入日之祭同卜于一辭。彼出入日之侑同卜于一日，足見殷人于日，蓋朝夕禮拜之。書堯典『寅賓出日』又『寅餞入日』（此據今文，僞古文改入爲納）。分屬于春秋。禮家有『春分朝日，秋分夕月』之說，均是後起。」郭氏之說是也。今見於甲骨文者向有甲骨續存第一八二九片：

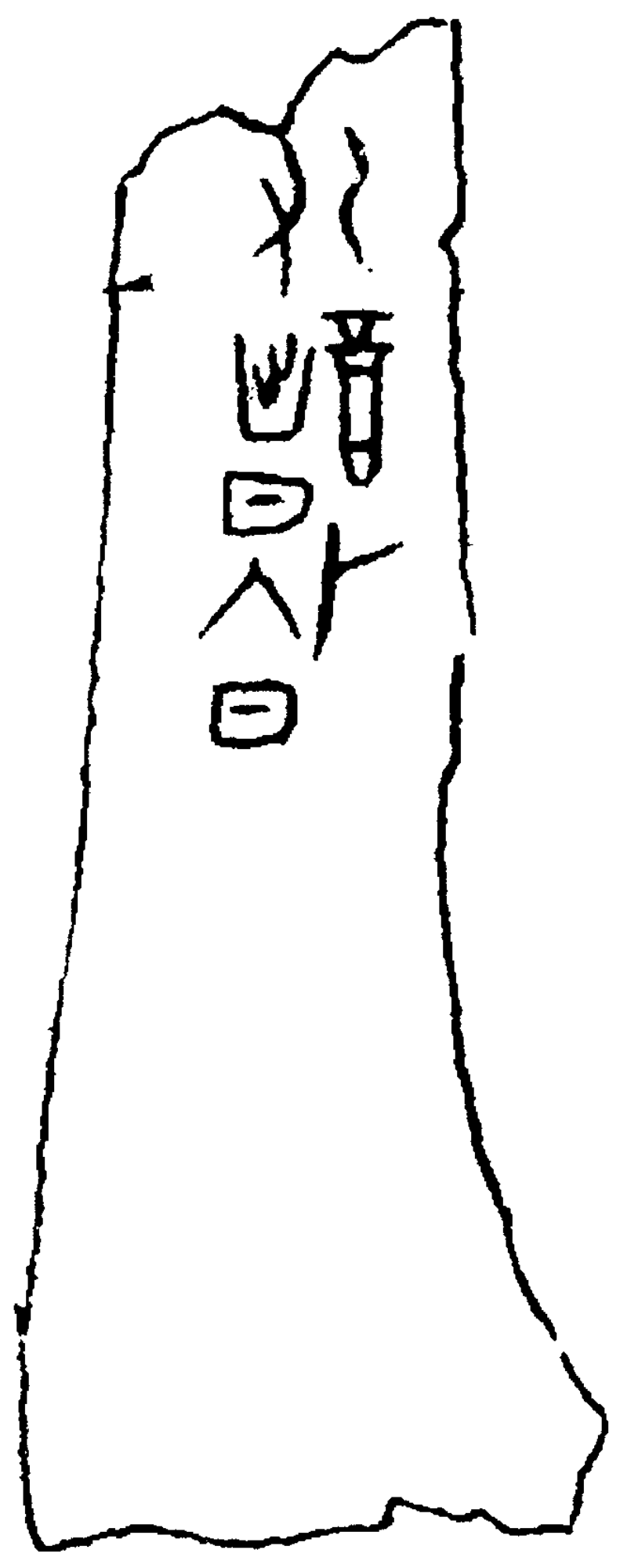
癸酉貞：又出☐（日）？



續存 1829

李棪先生之棪齋藏甲第十七片：

乙酉卜，又出日入日？

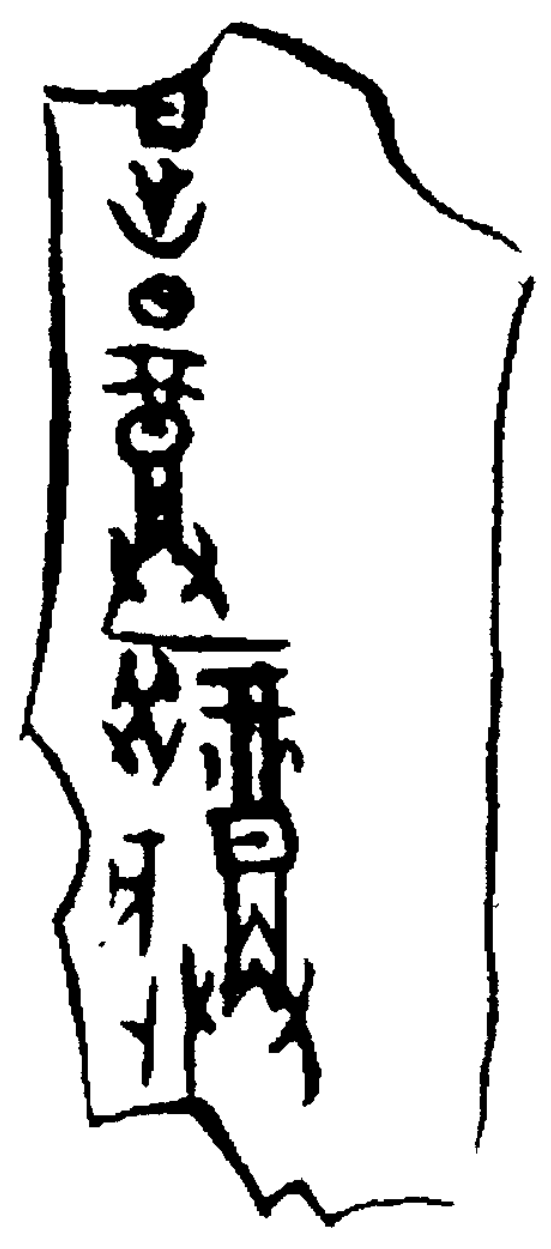


棪斋藏甲 17.

戰後南北所見甲骨集明義士舊藏甲骨文字第一二四片：

癸亥卜：☐福？

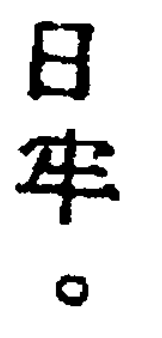
☐☐出日福？

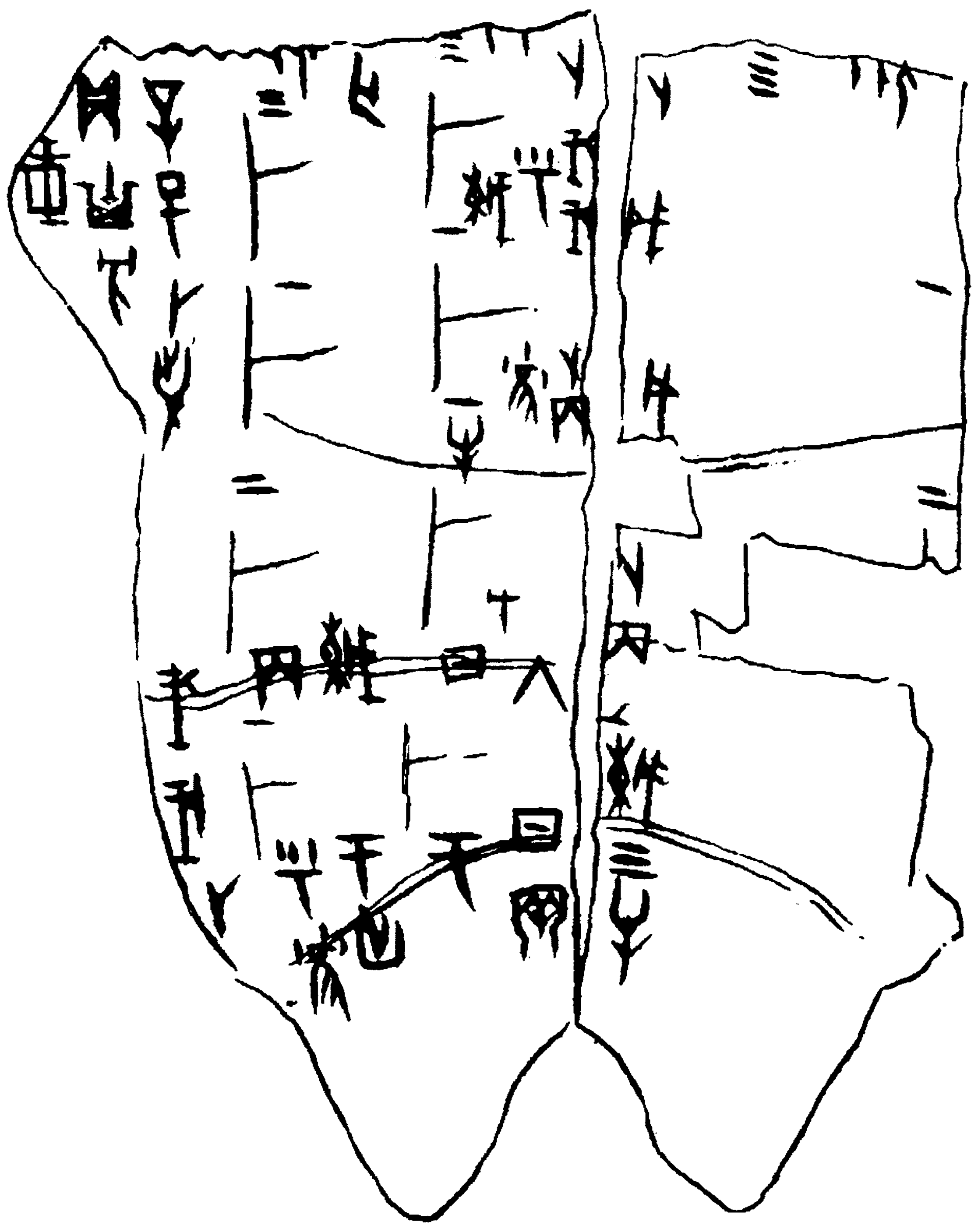


南北明 124

此雖殘片，然以甲骨文例，福爲祭名。出日上之殘文似日非日，不知爲何字。

小屯乙編第二〇六五片：

戊戌卜，內乎雀  于出日，于入日牢。



乙 2065

⿰氵亍之用法與甲骨文「又（侑）歲、福」之例同，當爲祭名。饒宗頤先生貞卜人物通（一一五九頁）考釋爲祓，爲用牲名，即幾珥之幾。魯實先先生古文字學講義（二一頁）釋爲⿰朿戈，「幷爲隞之古文。於卜辭爲祭名。其義當即左傳昭十八年『祓禳於四方，除火災』之振。以振於古音爲蠱攝，與因攝旁轉相通也。以振爲祓禳除惡之義。」

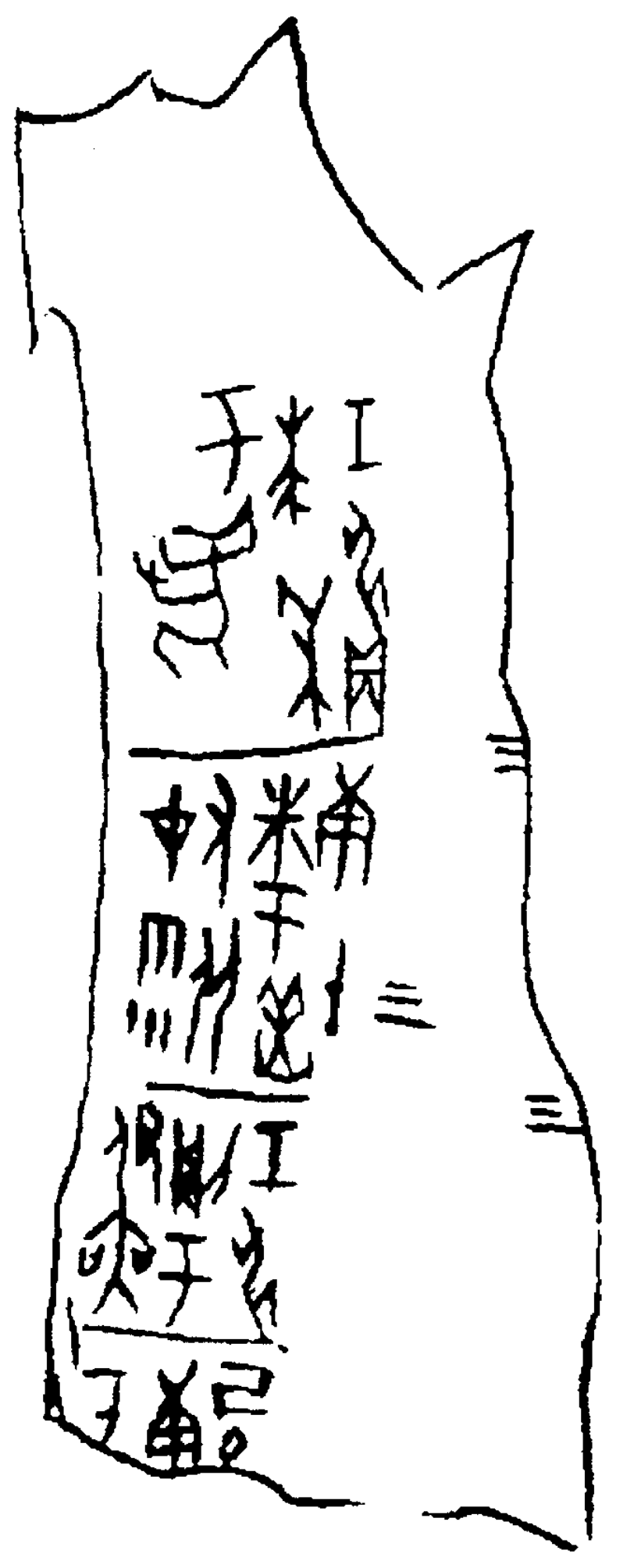
陳氏卜辭綜述（五八八頁）釋爲⿰朿戈云：

乎㓻曰兇河氏⿰虘戈洹	寧滬三、四〇
剢于河	甲三九一六
河剢一牛	後上一五、四
剢父甲	明續四二八
㓻于大甲	粹一九一
⿰网戈于大甲	鄴三、四二六
⿰网戈于伊	後上二二、四
㓻于社	後下一八、一二
㓻羊于西南	後上二三、四
㓻于父乙	粹一〇三九　掇一、六五

由此可知⿰朿戈↓⿰𣎆戈↓⿰网戈、㓻。乃祭法之一種。

陳氏以⿱网⿰亲彡从⿰亲彡，而與⿰亲戈从戉合爲一字釋之，又从刀之⿱网⿰亲彡隸定爲二字，一爲㓻，一爲⿰网戈。如上所舉之例後上二二、四：

壬申㓻于伊奭？



後上 22.4

其非不待辯矣。⿰亲戈於卜辭：

羽庚申⿰丰戈于黃奭？	
貞：我舞雨？	乙四五三四
⿰亲戈于黃奭？	乙五三一七
壬戌☐⿰亲戈于黃奭？	乙七二四八
☐申卜，爭貞：翌☐戊☐	
羽戊戌⿰亲戈于黃奭？	乙二五七二

翌庚甲，⿰丰戈于黃奭？	乙四五三四
翌庚申，⿰丰戈于黃奭？	乙三〇三七反
貞：帝隹冬茲邑，其翌庚甲⿰丰戈于黃奭？	乙七一七一

黃奭殷之先臣。

貞：㞢于且丁？

貞：⿰丰戈于王⿱夂大宰？

⿰丰戈

豕

貞：⿰丰戈

貞：⿰丰戈

貞：勿⿰亲戈王⿱夂大三宰？	前一、四五、三

王⿱夂大，殷之先王。

貞：⿰丰戈王亥，十牛？	乙七一六一

王亥，殷之先王，冥之子也。史記殷本紀作振，系本作核，甲骨文作亥。

貞：⿰亲戈于大甲？

勿𢦏于大甲？　粹一一五八

大甲，太丁之子。

貞：𢦏于𢦏豕㞢☐　掇六八

𢦏豕，或爲地名，其義不詳。

辛亥卜，貞：朕𢦏般☐　佚一〇三

其文殘不詳。

貞：𢦏于南？

勿𢦏于南？

貞：𢦏于西北？

勿𢦏于西北？

𢦏于東

勿𢦏于東

尞于土，叀羊㞢吠？

尞于蚰，一豕？

甲辰卜，爭，羽乙巳尞于土，一牛？

尞于蚰，叀羊㞢吠　乙四七三三

𢦏于西南，帝尒卯？

勿𢦏西南？　乙五三八六

其「𢦏于南」等猶甲骨文尞于四方，或東或西，或南或北之比。

乙丑卜，㱿貞：𢦏凵商，三月

丙寅卜，亘貞：王𢦏多夕若？

貞：王𢦏多夕若？于下乙？　乙四一一九

多夕之義不詳。

貞：勿羊，𢦏于丘商？　乙五二六五

饒宗頤先生云：丘商卽商丘。他辭如「丘𡴚」（南北三九五），皆冠丘于地名之前。春秋地名沿此例者若丘輿（成公二年）。（貞卜人物考）

□辰卜，㱿貞：𢦏牛？　南北師友二五七　外編一七

丙辰卜，自，𢦏叀宰？　佚九

𢦏爲祭名，非爲用牲之名。猶卜辭尞幾宰或宰，沈幾牛，或牛之比。

甲骨文之出日與入日，猶尚書堯典「寅賓出日」「寅餞納日」之出日納日。堯典納日，史記五帝本紀作「日入」。蓋古納入內通用。段大令古文尚書撰異云：

內讀入聲，今本作納，淺人所改，其誤已久矣。凡古文尚書出納字，今文尚書多作入。如寅餞入日，辯秩西成，見於尚書大傳。而夙夜出內朕命，惟允，史記五帝本紀作夙夜出入朕命，惟信內于百揆作徧入百官。內于大麓作入于大麓，出納五言作出入五言。九江內錫大龜，夏本紀作入賜大龜，此皆今文尚書本文，非子長所易字，如允作信，則子長以訓詁之字易之也。

毛公鼎「厤自今出入尃命于外」，猶詩大雅烝民「出納王命」，出納卽出入也。周禮春官鐘師「納夏」，鄭注「故書納作內」。說文解字「入，內也」，「內，入也」。互相爲注。是其證。段大令又云：

說文寅，辰名；夤，敬惕也。尚書古本多作夤字，故唐人引書多作夤。李仲璇孔子廟碑作夤賓。集韻引夤淺納日……王伯厚藝文志攷說文字異者七百有餘，引夤淺納日，此據集韻而誤，天寶之尚書作餞，古文尚書作本淺也。

淺乃餞之叚借。說文解字「餞，送去食也」。段注「毛傳曰，祖而舍軷，飲酒於其側曰餞」。且賓與餞爲對文。賓注「導」，餞注「送」。日出言導，日入言送，因事之宜。盛大令尚書釋天：「賓，禮接之如賓客也。亦帝嚳歷日月而迎送之意。」賓餞迎送必以禮。故夤賓之賓與甲骨文王賓之賓同意，亦尚書洛誥之「王賓」。餞，猶詩小雅韓奕「顯父餞之」之餞。與甲骨文「又、福、歲」等爲祭名之例相比。

出日、入日本爲日出日沒之意，甲骨文「又（侑）于日出」，「又（侑）于日入」，「出日福」，「出入日歲」。並無其他意義。至國語魯語天子大采朝日，少采夕月，所以教民事君。尚書鄭京成謂春分朝日，秋分夕月。甚而如蔡傳「賓，禮接之如賓客也。出日方出之日，蓋以春分之旦朝方出之日，而識其初出之景也」。盛大令尚書釋天從之。沈徵君尚書小疏已辨其非云：

或云從來考景之法，總在日中，若初出方納之景，則太長而不可測。蔡謂春分之旦，朝方出之日而識其初出之景，秋分之莫夕，方納之日，而識其景，乃誤會考工及周髀之文，而有是說。不知彼以正西方，故須眡出入之景，此以定二分，則

必于日中較其景之長短，各有當也。彤按蔡傳固不精鑿，而此說則尤謬。本文明有出日納日之文，不得云定二分，亦在日中矣。且賓餞之定二分，其要在推測日出入之方位，以驗其所在次舍耳。于景之長短固無與也。何必于日中測之哉。暘谷立表，正當卯位；昧谷立表，正當西位，故必出日之景，當表西，納入之景當表東，于南北皆無少欹邪，則日躔正直卯酉之中而春秋分可定，此賓餞二句確疏也。

至於迎送日月之禮，我國西北民多有此俗。漢書匈奴傳「單于朝出營，拜之始生，夕拜月」。儀禮覲禮「天子乘龍載大旆，象日月，升龍降龍，出拜日于東門之外，反祀方明，禮日於南門外，禮月與四瀆於北門外」。其習俗之原始必甚久遠。與尚書之賓餞日月，甲骨文之福侑出入，或有因革之關係。詳細情形，尚待研究考證。

（原載《中國文字》第二十六冊，一九六七年十二月）

祭祀卜辭中的犧牲

張秉權

一、祭祀卜辭的各種記載形式

二、祭祀犧牲的種類及其數量

三、祭祀犧牲的來源

四、從祭祀犧牲看殷人的日常生活

一　祭祀卜辭的各種記載形式

在甲骨文中，有關祭祀之辭，數量很多，但是他們的紀錄方式，却有很大的差別，有的比較詳盡，有的十分簡略，各種形式，不一而足。那些記載得比較詳細的刻辭，往往把當時的一些擬辦或經過的情形，摘要敍述，登記在甲骨上。譬如某日用某種典禮，對某些享祭者，用某些祭品，如何地去祭祀等等項目，都有記載，因而留下了十分珍貴的史料。而那些比較簡略的刻辭，往往只記其中一二，且又語焉不詳，甚至單文隻字，使人無法了解。爲什麼同樣是甲骨刻辭的記載，繁簡之別，會有這樣巨大的差異的呢？其中原因，自然很多，也不是三言兩語，所能說得淸楚的，譬如卜辭的對貞關係，成套關係，以及他們的時代不同，風氣變遷等等，都是造成紀錄的詳略繁簡的各種因素，不過那些都不在本文討論的範圍之內，所以我也不想在此多費筆墨，深入追究。在這裏，所要討論的，是我們卽將利用的那批資料，卽有關祭祀的刻辭，究竟有多少種不同的記載形式，他們的內容如何？面貌怎樣？似應先有一個全盤的考察，才能對於他們的性質和價值，有所了解，充分利用。因此，我想先把他們的種種記載形式，歸納成若干門類，分別舉例說明如下：

(一) 記載祭日、祀典、受祭者、祭品等等的卜辭：

(1)　癸卯卜，貞：酒𠦪乙巳自上甲廿示一牛，二示羊，土尞，四戈彘牢，四巫豖？（續1.2.4; 戩1.9; 佚884重）

(2)　甲午卜，貞：羽乙未，㞢于祖乙，羌十又五，卯牢㞢一牛？五月。

甲午卜，貞：羽乙未，㞢于(祖乙)，羌十人，卯牢一㞢一牛？（續1.12.8）

(3)　癸酉，匚于夔，羌三人，卯十牛。右。（續1.52.2）

(二) 僅記祀典、受祭者、祭品等等的卜辭：

(4)　丙午卜，穷貞：㞢于祖乙十白豖？（前7.29.2）

(5)　貞：㞢于王亥卌牛？（前4.8.3）

(6)　貞：㞢犬于夒卯豕？（前4.52.2）

(7)　辛亥卜，出貞：其鼓彡告于唐九牛？一月。（續1.7.4）

(8)　乙丑卜，酒𢀛于妣庚伐廿，鬯卅？（前1.35.5）

(9)　丁丑卜，貞：王賓武丁伐十人，卯三牢，鬯囚？（前1.18.4）

(三) 僅記受祭者，祭品等等的卜辭：

(10)　乙巳卜，穷貞：三羌用于祖乙？（前1.9.6）

(11)　叀羊兄戊？（前1.40.3）

(12)　祖庚叀牛？

父庚一豕？（續1.33.5）

(13)　于父辛三羌？（續1.33.6）

(14)　叀羊妣己？

叀牛妣己？（續1.38.7）

(15)　天戊五牢？

牢天辛？（前4.16.4）

(16)　庚午卜，貞：上甲犬一？三月。（前3.29.3）

(四) 僅記祀典，祭品等等的卜辭：

(17)　貞：𢀛叀牛三百？（前4.8.4）

(18)　貞：尞五牛？

貞：尞十牛？（前4.36.7）

(19)　貞：尞鬯㞢豖？（續1.1.4）

(五) 僅記祭品的卜辭：

(20)　其五牢？

其三牢？（前3.24.1）

(21)　叀羊？（前4.38.3）

(22)　丙午卜，其用龜？（前4.54.7; 續6.21.8重）

(23)　貞：三牛？（續2.22.7）

(24)　貞：三麋？（續2.24.3）

(25)　貞：牢㞢一牛？（前5.11.8）

(26)　貞：牢又一牛？（前6.4.5）

(27)　貞：其牢又一牛？（續2.22.2）

(28)　二牢𠬝二羊？

三牢𠬝三羊？（續2.22.11）

(29)　貞：九羌卯九牛？（續1.2.1）

(六) 僅記祭日、祀典、祭品等等的卜辭：

(30)　酒來丁丑㞢一牛？（前4.23.1）

(七) 僅記祀典、受祭者等等的卜辭：

(31)　貞：勿𢀛自上甲？（前3.23.5）

(32)　貞：于父乙𢀛？（續1.29.4）

(33)　癸亥卜，㱿貞：㞢于示壬尞？（前1.1.1）

(34)　己巳卜，貞：王賓祖庚彡夕亡尤？（前1.19.4）

(35)　□未卜，貞：王賓武乙香日亡尤？（前1.21.2）

(36)　㞢于咸？

㞢于大丁？

㞢于大甲？

〔㞢〕于（祖乙）？（前1.4.3）

本文寫作期間（1965—1966）承國家長期發展科學委員會資助，特此誌謝。

（八）僅記祭日、祀典、受祭者等等的卜辭：

(37) 辛亥卜，喜貞：羽壬子，示壬歲？十月。（前1.1.3）

(38) 癸未卜，泳貞：王旬亡畎？在正月，甲申祭祖甲，叠魯甲。（前1.19.5）

(39) 癸亥卜，貞：王旬亡畎？在五月，甲子彡小甲。（前1.7.1）

（九）僅記受祭者的卜辭：

(40) 于大戊？（前1.7.3）

(41) 于妣庚？
于妣己？
曰南庚？
曰羌甲？
曰南庚？（前1.43.3）

（十）僅記祀典的卜辭：

(42) 乙亥卜，方貞：王窻歲亡芼？（前7.20.2）

(43) 貞：王㝠敹亡尤？（前1.8.2）

（十一）僅記祭日，祀典的卜辭：

(44) 壬辰卜，永貞：羽甲午不其易日？（續6.15.1）

在上列十一種不同的記載方式的祭祀卜辭中，又可以分成二大類，一類是記明所用祭品的，如(一)至(六)式。一類是未記所用祭品的，如(七)至(十一)式。本篇取材的主要來源，都在前一類的卜辭之中。從上舉的那些辭例中看來，我們可以知道，本篇所用的那些材料，大都是在卜辭的命辭部分，所謂命辭，是記述一些所卜的事情，用的都是一些疑問語氣的句法，它們的內容，都是一些待卜以決的疑難之事，也可以說大都是些未定之事，但是有些時候，命辭中所包含的事，也不是完全都是虛擬或待決的，它也可能含有一部分絕對存在的事實。所以我們在利用那些資料的時候，應該細心分析，才能認淸它們的性質。不過，無論如何，那些問題的背後，多少總蘊含着一部分由經驗而累積的文化傳統，我們現在再從那些問題中，去探求當時事實的眞相，及其所以形成問題的文化背景，雖未必中，但亦不致相去太遠，多少總可以看出一個大概的趨勢來的。此外，在目前的情況之下，要研究殷人祭祀用牲的問題，恐怕也很難找到比這些更爲有用的資料了。

二　祭祀犧牲的種類和數量

殷人在祭祀的時候，通常用些什麼犧牲？牠們的數目多少？這些都是饒有趣味的問題，也是大家都想知道的問題，因爲祭祀在古代，被認爲是國家的大事之一，而用牲又是祭祀中很重要的一個禮節，明白了用牲的情形，也就參透了當時祭祀的大半情形了，明白了當時祭祀的情形，也就淸楚了當時的重要史實的一環，所以這不但是饒有趣味的問題，也是歷史上的重要問題。要解決這些問題，我認爲最好還是向卜辭中去尋求，從上文的分析中，我們知道用牲的記載，大部分都在卜辭的命辭部分，而命辭又往往只是些問題式的語句，都是些擬辦或待決的未定之事，譬如卜辭中常常問用不用牛，或者問用若干頭牛，雖然我們未必能够肯定每一次占卜以後，在當時的實際行動中一定是用了牛，或用了若干頭牛了，但是我們試想，假若在當時的祭祀儀式中，從來就沒有用牛的習慣，那末這樣的問題，根本就不會發生，自然也就不會頻頻地出現在卜辭之中了，至於用牛的多少自然更加不會變成問題的了。然而那些問題，却一再地出現在卜辭之中，所以我們可以想像得到，殷人的祭祀的典禮中，一定常有用牛的習慣。因此用牛與否，或用牛多少，這一類的問題，常常會出現在卜辭中。根據這樣的一種了解，我們向卜辭中去尋求殷人用牲的習慣，仍將不失爲一個可循的途徑，至少，我們可以在那裏找出，當時所用犧牲的若干種類及其數量的一個大概情形。在下文，我將例舉若干卜辭，來說明每一種類的犧牲，在各類祭祀中使用的情形。辭例的多寡，大致上也表示着它們在卜辭中出現次數的多少。出現多的，取例較多，出現少的，取例較少。

（一）在祭祀中用牛的情形：

1. 僅記用牛而未記牛數的辭例：

（1） 桒年于昌夕羊尞小𫹉卯牛？（續1.41.6；北大1.22.2重）

（2） 祖庚叀牛？（續1.33.5）

（3） 叀牛妣己？（續1.38.7）

（4） 貞：牛（于）㘝？（丙編26）

（5） 㘝牛矢？（丙編144）

（6） 貞：尞牛？（丙編64）

（7） 于下乙牛？（丙編115）

（8） 叀牛此又大雨？（續4.16.3）

（9） 貞：尞東西青卯黃牛？
尞于東西㞢伐卯青黃牛？（丙編221）

(10) 甲申卜，方貞：尞于東三豕三羊田犬卯黃牛？（續1.53.1）

(11) 貞：帝于東埋田犬尞三𫹉卯黃牛？（續2.18.8；北大1.33.2重）

(12) 貞：㞢于示壬妻妣庚𫹉叀黎牡？（丙編205）

(13) 叀黎牛？（續2.23.7）

(14) 己丑卜，王貞：黎牡？（續2.22.9）

(15) 己丑卜，王曰貞：黎牡？（續2.22.3）

(16) 庚子卜，㞢貞：黎牛于䓹？（前4.35.2）

(17) 丙寅卜，即貞：羽丁卯父丁歲黎牛？十月。（續1.30.5）

(18) 丙申卜，行貞：父丁歲黎牛？
弜黎？（續1.31.2）

(19) 貞：父丁〔歲〕黎牛？
貞：弜黎牛？（續1.32.2）

(20) 貞：毓祖乙㕚黎牛？三月。
丁酉卜，即貞：毓祖乙㕚牡？四月。（續1.16.2）

(21) 母庚牡？（前1.29.5）

(22) 𫹉牝？（丙編47）

(23) 貞：牝？八月。（續2.22.8）

(24) 貞：収乎易牝？（丙編202）

(25) 王其伐若？乙丑允伐右卯眔左卯，隹匕牛。（丙編153）

(26) 貞：來庚戌㞢于示壬妾妣牝、牜、豼？（續1.6.1）

(27) 甲申卜，𠂤帚鼠妣己牝牡？
一牛𠂤帚鼠妣己？
一牛一羊𠂤帚鼠妣己？（前1.33.7）

(28) 貞：牧牛？（續5.25.10）

(29) 貞：㑹牛，（丙編400）

(30) 貞：我㘝凡牛中羊中豕中？（丙編351）

(31) 于𣪘京羌甾，卯牛。（前8.10.5）

(32) 叀白牛？（粹548）

(33) 叀幽牛？（粹550）

在上舉的三十三例中，除了第(27)辭之外，都是沒有記明所用之牛的數目的，但是與它同時所用的如豕、羊、𫹉、羌等等犧牲，却是有數可稽的，如第(10)(11)(31)等辭所記。這一現象的造成，大約有二種可能的因素，其一是那些不記數目的牛，可能指的就是一頭牛，第(27)例中的三條卜辭，便是一個很好的注釋。另一種可能的原因是當時已經確定了用牛之數，所以無須再卜牠的數目了。有些卜辭，對於牛的毛色，也特加注明，例如第(9)(10)(11)等辭中的黃牛，第(12)至(20)等辭中的黎牛，黎牛是雜色或黑色的牛，也就是犂田的水牛，第(33)辭中的幽牛，也是黑色的牛，第(32)辭中的白牛。根據古生物學家楊鐘健氏的分析，他認爲在安陽殷虛所出土的牛骨中，就有着二種不同的牛，一種是生活在田野中的牛 Bos Exiguns Mats；一種是不大習慣於山地或田野生活，而性喜池沼的聖水牛 Bubalus Mephistopheles How。有些卜辭對於牛的性別，也有記載，例如第(12)(14)(15)(20)(21)等辭中的牡，和第(22)至(26)辭中的牝。而第(27)辭中的牝和牡，是合用一個牛字的偏旁的。像這種牝牡之字，有時也分開來寫成二個字的，例如第(25)辭中的牝字，便是寫成匕牛二字的。這和標誌毛色的黎字一樣，有時分開來寫作勿牛二字，有時合書作犁，有時則省掉牛字而僅作勿，如第(18)例中的二條卜辭，一作黎牛，一作黎，就可以知道卜辭中通常所見的那個犁字，實在就是黎牛二字的合書。至於牝牡黎黃各種的牛，是否有特定規格的用法，在卜辭中，一時還很難加以十分肯定的判斷，不過，大致說來，對於男性先祖的祭祀，很少看到用特別注明的牝牲的，而對於女性先妣的祭祀，則以用牝牲的居多，但也常常可以看到用牡牲的卜辭。在祭祀時的用牛之法，從上舉各例中看來，

有卯、尞、𣪊、矢等等；下文所舉的各例中，更有：世、冊、𢀛、沉等等。

2. 記用一牛的辭例：

(34) 甲申卜，貞：羽乙酉㞢于祖乙牢㞢一牛㞢青？(前1.10.2)

(35) 甲午卜，貞：羽乙未㞢于祖乙羌十㞢五，卯宰㞢一牛？五月。

甲午卜，貞：羽乙未㞢于〔祖乙〕羌十人，〔卯〕宰一㞢一牛？(續1.12.8；北大1.4.3)

(36) 壬寅卜，𠦪其伐歸，叀北𢆶用，廿示一牛，二示羊，絜四戈彘？(粹221；222)

(37) 癸卯卜，貞：酒𠦪乙巳自上甲廿示一牛，二示羊，土尞，四戈彘牢，四巫豖？(續1.2.4；戩1.9重)

(38) 辛巳卜，貞：卜示𠦪自上甲一牛希隹羊希隹彘？(續1.4.1)

(39) 貞：方帝卯一牛㞢青？(前7.1.1)

(40) 貞：方帝一羌二犬卯一牛？(丙編122)

(41) 乙巳卜，㱿貞：㞢于祖乙一牛用？(丙編177)

(42) 㞢一牛祖乙？(丙編120)

(43) 辛酉卜，爭貞：今日㞢于下乙一牛冊十宰黎？

㞢下乙一牛？(丙編304)

(44) 來庚寅世一牛妣庚冊十艮十宰十青？(丙編324)

(45) 貞：中丁歲一牛？(北大1.22.2)

(46) 戊子卜，即貞：兄己右一牛？六月。(續1.43.10)

(47) 乙卯卜，畐貞：其一牛？(續1.40.47；戩8.6重)

(48) 貞：乎子汏祝一牛父甲？(丙編117)

(49) 尞于夒一牛？

貞：今日㞢于父乙一牛？(丙編217)

(50) 丁亥卜，㞢一牛品？(丙編87)

(51) 㞢父一牛？

勿一牛？

二牛？

勿二牛？(丙編52)

(52) 貞：今己巳尞？

尞一牛？

尞二牛？

〔尞〕三牛？(丙編311)

(53) 甲午卜，飛，卸入乙至父戊牛一？(丙編92)

(54) 丙寅卜，羽丁卯㞢于祊宰㞢一牛？五月。(前5.25.1)

(55) 貞：其宰又一牛？(續2.22.2)

(56) 又一牛其牢黎（牛）？(續2.25.3)

從上擧第(51)及(52)二例中看來，所謂「㞢一牛」及「尞一牛」，都是未定之事，所以還要再卜「二牛」或「三牛」，其結果究竟用的是一牛、二牛或三牛，因爲沒有占驗之辭可以稽考，所以也就很難確定了。

3. 記用二牛的辭例：

(57) 癸卯卜，王，㞢于祖乙二牛用？(丙編124)

(58) 癸酉卜，㞢于祖辛二牛今日用？(前1.11.4)

(59) 丁亥卜，㞢于河二牛二宰？(續1.36.2)

(60) 貞：㞢于母庚二牛？(前1.29.1)

(61) 壬辰卜，㱿貞：㞢祖辛二牛？

㞢祖辛二牛？(乙編6751)

(62) 羽乙未㞢于父〔乙〕二牛？(丙編455)

(63) （貞）：㞢于母庚☒二牛？(續1.41.4)

(64) 㞢于示壬二牛？(丙編203)(粹123)

(65) 叀白豕二牛？(丙編198)

(66) 辛巳卜，大貞：㞢自上甲元示三牛，二示二（牛）？十三月。(前3.22.6)

(67) 祖辛二牛，父己二牛？(前3.23.4)

(68) 貞：其彡舞侯挈弜☒卯二牛？(前5.39.6)

(69) □辰卜，（旅）☒王賓☒二牛亡尤？☒十月戊辰☒。(續2.21.4)

(70) 乙亥貞：其又伊尹二牛？(佚374)

4. 記用三牛的辭例：

(71) 乙酉卜，𡧊貞：史人于河沉三羊冊三牛？三月。(粹36)

(72) 丙戌卜，內，𢀛三牛？(丙編171)

(73) 貞：㞢祖乙十伐卯三牛？(丙編102)

(74) 貞：勿𧯻三牛？(丙編112)

(75) 貞：三牛？(續2.22.7)

(76) ☒卯三牛圂宰？(續1.37.1)

(77) ☒出入日歲三牛？(粹17)

(78) 丁□卜，𡧊貞：𠦪年于上甲尞三宰卯三牛？一月。(續1.4.1)

(79) 貞：三小宰卯三牛？(前7.26.1)

(80) 貞：尞于土三小宰卯三牛沉十牛？(前1.24.3；又1.25.1重)

(81) 貞：𠦪年于祊世三黎牛冊卅黎牛？九月。(續1.45.4；北大1.36.2重)

(82) 帝☒眔☒三牛？

四牛？

五牛？

十牛？(丙編346)

(83) 癸亥卜，㱿貞：尞上甲三牛㞢伐（十）卯十豕？七月。(丙編407)

(84) 羽辛卯尞三牛？(乙編4952)

(85) 丙寅卜，爭貞：尞三牛？

貞：尞三牛？(乙編6966)

(86) 㞢于祖丁一牛？

二牛？

三牛？(乙編8369)

(87) 庚寅卜，𡗜，二牛示壬？(乙編9087)

庚寅卜，𡗜，示壬歲三牛？

庚寅卜，𡗜，示壬歲一牛？(乙編9088即9087之反面)

5. 記用四牛的辭例：

(88) 辛巳卜，亘貞：埋三犬尞五犬五豖卯四牛？一月。(前7.3.3)

(89) 己巳卜，𣪊貞：☒？

尞四羊四豭四牛四（青）☒？(續2.17.8)

(90) 貞：羽癸丑㞢祖辛四牛？(乙編3216)

(91) 其告𪓐上甲二牛？

三牛？

四牛？(粹88)

(92) ☒三牛沉三牛卯四牛？(乙編1061)

(93) 丁巳卜，內，㞢于黃尹宰？

丁巳卜，內，㞢于黃尹三牛？

㞢于黃尹四牛？(乙編4682)

6. 記用五牛的辭例：

(94) 丙子卜，𣪊貞：乎言酒河尞三豖三羊卯五牛？(粹47，序數爲一；48序數爲三，二辭成套)

(95) 河尞五宰沉五牛？

癸巳（貞）：𠦪禾☒河尞三〔宰〕沉（牛）？(粹45)

(96) 辛巳卜，𣪊貞：㞢于蔑旨二犬冊五牛？(續2.24.5)

(97) 貞：羽癸未尞五牛？

羽癸未勿尞五牛？(丙編63)

(98) 沉五牛尞三牛卯五牛？

勿沉五牛尞三牛卯五牛？(丙編199)

(99) 貞：𠦪于祖乙五牛☒十☒？(丙編221)

(100) 乙巳卜，爭貞：尞于河五牛沉十牛？一月。(前2.9.3)

(101) 癸酉卜，貞：尞于祊五小宰卯五牛？(前2.21.4)

(102) □申卜，殻貞：五羌卯五牛？(前4.50.7)

(103) 貞：尞五牛彝？(續2.23.2)

(104) 辛〔卯〕〔卜〕，〔殻〕貞：桒〔年〕〔于〕河尞五小宰沉五牛卯五牛圂宰？(甲編3660)

(105) 己未，冊令牛五？(甲編3868)

(106) 癸亥卜，又上甲酒伐五牛，乙丑？(粹82)

7. 記用六牛的辭例：

(107) 尞于夔六牛？(前7.20.2)

(108) 六牛？(續2.21.9)

(109) 甲子卜，爭貞：桒年于夔尞六牛？(甲編3512)

8. 記用七牛的辭例：

(110) 貞：桒囚宗？
其七牛？(續2.19.4)

(111) 四〔牛〕？
五牛？
六牛？
叀七牛鬧用王受又？(摭續88)

9. 記用八牛的辭例：

(112) 囚卯八牛桒囚？(粹67)

10. 記用九牛的辭例：

(113) 己酉卜，殻貞：尞于東母九牛？(續1.53.2)

(114) 貞：(尞)于(王)亥？
貞：尞九牛？
貞：登王亥羌？
貞：九羌卯九牛？(續1.2.1；北大1.33.4重)

(115) 辛亥卜，出貞：其鼓彡告于唐九牛？(續1.7.4)

(116) 庚辰貞：日又戠，其告于父丁用九牛？在𡙕。(粹55甲)

(117) 乙卯卜，貞：桒禾于高尞九牛？(甲編785)

(118) 癸巳卜，尞上甲九牛卯三豕十豊？(庫1171)

(119) 貞：尞于王亥九牛？(金624)

(120) 貞：九伐卯九牛？(後上21.11)

11. 記用十牛的辭例：

(121) 丙辰卜，穷貞：旬于祊十牛十羊？九月。(前1.53.3)

(122) 乙亥卜，爭貞：桒于咸十牛？(前1.44.2)

(123) 辛亥卜，今來乙卯㞢于咸十牛？(丙編306)

(124) 尞父乙三豕㞢十伐卯十牛？(丙編401)

(125) 貞：尞十牛？(前4.36.7)

(126) 貞：尞十黎牛㞢五豊？(前4.54.3)

(127) 貞：尞于王亥一牛？
貞：勿十牛？
貞：尞十牛？(丙編112)

(128) 癸卯卜，殻，羽甲辰㞢于上甲十牛？(丙編203)

(129) 貞：𡩏王亥十牛？(丙編289)

(130) 貞：勿企尞十牛？(丙編100)

(131) 辛亥卜，爭貞：今來乙卯㞢于咸十牛？(丙編211)

(132) 己未，圂于䕫羌三卯十牛。中。(前6.2.3)

(133) 己未，(圂)〔于〕䕫羌〔三〕人卯十牛。左。(前6.2.2；前7.10.1重)

(134) 癸酉，圂于䕫羌三人卯十牛。右。(續1.52.2)

(135) 甲子卜，爭貞：桒年于祊豊十黎牛冊百黎牛？(續1.44.4；北大1.44.4重)

(136) 貞：酒河十牛？(丙編425)

(137) 尞上甲十牛？(粹93)

(138) 五牛？
十牛？(粹585)

(139) 丁丑卜，其十牛大甲歲？(京都B1788)

(140) 庚辰卜，大貞：來丁亥竅寮㞢梑歲羌卅卯十牛？十月。(前6.16.1)

(141) 又歲羌卅牛十？(京都B2318)

12. 記用十五牛的辭例：

(142) 〔十〕牛？
十五牛？
卅牛？(粹586)

13. 記用二十牛的辭例：

(143) 貞：酒于河十牛？
廿牛？(丙編425)

(144) 廿牛？(前1.45.5)

(145) 不我廿牛囚？(甲編3582)

14. 記用三十牛的辭例：

(146) 丙午卜，穷貞：豊八羊眔酒卅牛？八月。(京都s 0083a)

(147) 〔丁〕(酉) 卜，(殻) 貞：卅牛？(丙編425)

(148) 酒河卅牛，孥我女？(丙編117)

(149) 囚(于) 唐卅羌卅牛？(續2.20.6)

(150) 貞：桒年于祊豊三黎牛冊卅黎牛？九月。(續1.45.4；北大1.36.2重)

(151) 囚報于祊卅牛尞囚？(前5.3.1)

(152) 卅牛于黃尹？(丙編184)

(153) 貞：卅牛？(京都s0088a)

(154) 貞：羽癸未征酒卅牛？八月。(續2.20.5)

(155) 乙丑卜，出貞：大史𠂤酒，先酒其報于祊卅牛？七月。
(前4.34.1；又京都S1271同文，然非重出，或係一版之折)

15. 記用四十牛的辭例：

(156) 羽辛亥㞢于王亥卌牛？(丙編117)

(157) 貞：㞢于王亥卌牛，辛亥用？(前4.8.3；通315重)

16. 記用五十牛的辭例：

(158) 貞：乎雀酒于河五十牛？
勿五十牛酒于河？
酒河卅牛孥我女？
酒河五十牛？(丙編117)

(159) 〔丁〕〔酉〕卜，〔殻〕貞：〔酒〕于河五十牛？
〔丁〕(酉) 卜，(殻) 貞：卅牛？
貞：酒于河十牛？
廿牛？(丙編425)

(160) 貞：勿乎雀酒于河五十牛？(丙編431)

(161) 辛未貞：桒禾于高祖尞五十牛？(摭續2)

(162) 癸未卜，殻，尞黃尹一豕一羊卯二牛冊五十牛？(丙編177)

17. 記用百牛的辭例：

(163) 甲子卜，爭貞：桒年于祊豊十黎牛冊百黎牛？(續1.44.4；北大1.32.4重)

(164) □亥貞：囚王又百豊囚百牛？(摭續81)

(165) 癸卯卜，貞：彈豊百牛百囚？(前5.8.4)

(166) 貞：今尞百牛于唐㞢青？(乙編3336)

(167) □戌卜，貞：𠂤見百牛𠂢用自上示囚？(前7.32.4)

(168) 囚(尹) 黃囚百牛？(續1.46.10)

18. 記用三百牛的辭例：

(169) 貞：𢀛叀牛三百？(前4.8.4)

(170) 貞：𢀛叀牛三百？(續1.10.7)

19. 記用千牛的辭例：

(171) 丁巳卜，爭貞：降冊千牛？

不其降冊千牛千人？（丙編124）

從上舉各例中，可以知道殷人祭祀用牛，至少有十九種不同的數目：(1)不記數目，(2)一牛，(3)二牛，(4)三牛，(5)四牛，(6)五牛，(7)六牛，(8)七牛，(9)八牛，(10)九牛，(11)十牛，(12)十五牛，(13)二十牛，(14)三十牛，(15)四十牛，(16)五十牛，(17)百牛，(18)三百牛，(19)千牛。殷契萃編考釋說：

> 凡卜牢牛之數者，有一可注意之現象，即一二三連卜後，一躍而爲五，由五後一躍而爲十，十躍十五，十五以上，則爲十之倍數。四、六、七、八、九諸數不用。不足二十之數，除十五而外，亦不用，此足見一時之習尙。（p.83）

但是實際上的情形，並不完全像郭氏所說的那樣。他說四、六、七、八、九諸數不用。現在都有卜辭證明是用了的。又舊說以牛羊豕爲大牢，但是卜辭中有牛羊豕並用，而不稱爲大牢的，所以我想卜辭中的所謂大牢，與一般普通所用的牛羊豕，恐怕還是有一些分別的。（說詳下文用牢或宰例中）。

(二)在祭祀中用羊的情形：

1. 僅記用羊而不記羊數的辭例：

(172) 辛未卜，內貞：曰亩羊？六月。（丙編116）

(173) 亩白羊用？（續2.20.7）

(174) 㞢亩犬，㞢羊，㞢一人品？（丙編86）

(175) 貞：㞢犬于父庚卯羊？（丙編12；14；16；18；20五版爲成套腹甲）

(176) 貞：尞羊䵼用？（丙編202）

(177) 桒年于昌夕羊尞小宰卯牛？（續1.41.6；北大1.22.2重）

(178) 亩羊㞢于母丙？（續1.40.8；北大1.23.3重）

(179) 壬辰卜，羽甲午尞于蚰羊㞢豕？（前4.52.4）

(180) 貞：來庚戌㞢于示壬妾妣牝羖䍮？（續1.6.1）

(181) 辛巳卜，貞：𠂤示桒自上甲一牛希隹羊希䍮？（續1.4.1）

(182) 癸卯卜，貞：酒桒乙巳自上甲廿示一牛，二示羊，土尞，四戈彘牢，四巫䍮？（鐵1.9；續1.2.4；佚884重）

(183) 亩羊兄戊？（前1.39.3）

(184) □酉卜，今日㞢兄丁（羊）？（前1.39.5）

(185) 㞢于母丁㞢牝？（前1.28.5）

(186) 戊戌卜，旅貞：祖戊歲亩羊？（前1.23.2）

(187) 高妣尞叀羊又大雨？（續4.16.3）

(188) 壬戌卜，貞：母癸祊叀羊？（續1.25.7；北大1.23.3重）

(189) 癸亥卜，貞：母癸叀羊？（續1.25.8）

(190) 壬寅卜，貞：母癸祊叀羊茲用？（續1.43.4）

2. 記用一羊的辭例：

(191) 癸未卜，㱿貞：尞黃尹一豕一羊卯二牛冊五十牛？（丙編177）

(192) 亩犬一羊？（丙編206）

(193) 彡夕一羊一豕□？（丙編117）

(194) 貞：告㞢既一羊？（丙編393）

(195) 一牛一羊㞢帚鼠妣己？（前1.33.7）

(196) 乙丑卜，其又歲于二司一牝？（甲編875）

3. 記用二羊的辭例：

(197) 㞢于高妣己𠀠二牝冊𡿨舞㞢？（前1.34.6）

(198) 彡夕二羊二豕宜？

彡夕一羊一豕□？（丙編117）

(199) 二牢𠬝二羊？（續2.22.5）

(200) 䵼羊二？（丙編198）

4. 記用三羊的辭例：

(201) 癸未卜，㝊貞：尞犬卯三豕三羊？

甲申卜，㝊貞：尞于東三豕三羊𤰔犬卯黃牛？（續1.53.1）

(202) 乙酉卜，㝊貞：史人于河沉三羊冊三牛？三月。（粹36）

(203) 丁丑卜，㝊貞：子雝其㞢王于丁妻二妣己𠀠羊三用羌十？（續1.39.3；北大1.8.4）

(204) 丙子卜，㱿貞：乎言酒河尞三䍮三羊卯五牛？（粹47，序數爲一；粹48，序數爲三；二辭成套）

(205) 三牢𠬝三羊？

二牢𠬝二羊？（續2.22,5）

(206) 河尞亩羊三？

河尞五牛？

河尞三牛？

河尞二（牛）？（粹39）

(207) 貞：㞢(于)□母𤰔犬三羊三(豕)三㞢卯㞢？（續2.16.7；凡將10.3）

(208) 甲戌貞：其𡧊風三羊三犬三豕？（續2.15.3）

(209) （戊）寅卜，貞：三卜用血三羊冊伐廿？（前8.12.6）

(210) 貞：帝雉三羊三豕三犬？（前4.17.5）

(211) 貞：尞三羊三犬三豭？（乙編2381；丙編待刊）

5. 記用四羊的辭例：

(212) 己巳卜，㱿貞：㞢尞四羊四豭卯四牛四（青）㞢？（續2.17.8）

(213) 㞢上甲㞢四羊㞢四豕㞢？（粹90）

(214) 㞢卜，四羊㞢四犬㞢？（庫1065）

(215) 四羊四豕五㞢？（庫1064）

6. 記用五羊、六羊的辭例：

(216) □□〔卜〕，㱿貞：尞于東五犬五羊五㞢？（續1.52.6）

(217) 癸酉卜，又尞于六云五豕卯五羊？

癸酉卜，又尞于六云六豕卯羊六？（後上223）

7. 記用八羊的辭例：

(218) 丙午卜，㝊貞：𠀠八羊眔酒卅牛？八月。（京都s0083a）

(219) 八犬八羊？（乙編4516）

8. 記用十羊的辭例：

(220) 丙辰卜，㝊貞：旬于祊十牛十羊？九月。（前1.53.3）

(221) 丙辰〔卜〕，㝊貞：旬于〔祊〕十牛十羊？（京都s0089）

(222) 丁酉卜，王其冊羔尞叀犬十眔豚十又大雨？

㞢羔叀羊十豚十㞢？（粹27）

(223) 羽甲辰酒㞢𠀠十䍮？（北大1.32.2）

(224) 癸酉卜，貞：羽甲〔戌〕（夕）十羊（乙）亥酒㞢（牛）三㞢？（京都s0078）

(225) 癸酉卜，爭貞：羽甲戌夕十羊，乙亥酒十㞢十牛㞢用？（續存1.368）

9. 記用十五羊、廿羊、卅羊、五十羊的辭例：

(226) 十五犬？　十五羊？　十五豚？

廿犬？　廿羊？　廿豚？

卅犬？　卅羊？　卅豚？

五十犬？　五十羊？　五十豚？（前3.23.6）

(227) 己未，五十䍮？（凡將11.2）

10. 記用百羊的辭例：

(228) 貞：𦊔祊用百羊百犬百豚？十一月。（甲編3518）

(229) 丁卯㞢百（羊）㞢？

□亥貞：㞢王又百鬯㞢百牛？（摭續87）

從上舉各例中，可以知道殷人祭祀用羊，至少有十四種不同的數目：(1)不記數目，(2)一羊，(3)二羊，(4)三羊，(5)四羊，(6)五羊，(7)六羊，(8)八羊，(9)十羊，(10)十五羊，(11)廿羊，(12)卅羊，(13)五十羊，(14)百羊。有時對於羊的性別，特加標明。至於毛色，只有白色，特加標明。其用法有：卯、尞、𠀠、沉、希等等。舊說以羊豕爲少牢，但卜辭中常見羊豕並用，而不稱之爲小宰的，恐怕卜辭中的所謂小宰，與一般普通的羊豕，還是有一些分別的。（說見下文用牢或宰例中）

(三)在祭祀中用豕的情形：

1. 僅記用豕不記豕數的辭例：

(230) 己亥卜，田䍜尞土豕𢆶豕河豕羔〔豕〕㞢？（粹23）

(231) 壬辰卜，羽甲午尞于蚰羊㞢豕？(前4.52.4)

(232) 今日尞于蚰豕？(前4.55.3)

(233) 貞：尞豕？

貞：㞢于祖乙？(續1.15.3)

(234) 貞：來庚戌㞢于示壬妾妣牝𦍩豝？(續1.6.1)

(235) 辛巳卜，貞：牛萃自上甲一牛希隹羊希隹𧱏？(續1.4.1)

(236) 叀白豕二牛？(丙編198)

(237) 庚寅卜，王貞：用豕母庚今日？(續1.42.3)

(238) 叀彘司用？(續1.39.2)

(239) 戊戌，云犬㞢豝？(續4.18.8)

(240) 丙戌卜，貞：叀犬㞢𧱏帝？(前7.1.2.)

(241) 貞：㞢犬于（夒）卯彘？(前4.52.2)

(242) □□〔卜〕，（穷）貞：☒（白）彘☒用㞢☒？(前4,51.4)

(243) 丙辰卜，貞：𠂤㞢豝？

貞：㞢豕于父甲？(前1.24.3；又1.25.1重)

(244) 貞：豝𡆥于祖乙？(前1.9.7)

2. 記用一豕的辭例：

(245) 肜夕一羊一豕□？

肜夕二羊二豕宜？(丙編117)

(246) 甲辰卜，內，尞于河一羊一𧱏卯一（牛）？(粹44)

(247) 己亥卜，貞：方帝一豕一犬一羊？二月。(甲編3432)

(248) 父庚一豕？

祖庚叀牛？(續1.33.5)

3. 記用二豕的辭例：

(249) 肜夕二羊二豕宜？(丙編117)

(250) 甲子卜，亡沉牧二狂二𧱏？(乙編4544)

(251) （戊）寅卜，貞：三卜用血三羊𠕋伐廿☒？

☒𡆥卅牢卅艮二豕于妣庚三☒？(前8.12.6)

4. 記用三豕的辭例：

(252) 癸未卜，穷貞：尞犬卯三豕三羊？

甲申卜，穷貞：尞于東三豕三羊囲犬卯黃牛？(續1.53.1)

(253) 尞于大甲三豕三☒？(丙編289；又442重)

(254) 甲戌貞：其寧風三羊三犬三豕？(續2.15.3)

(255) 丁亥卜，于羽戊子酒三𧱏祖乙庚寅用？四月。(續1.13.3)

(256) ☒帝三豕（㞢）犬卯于土宰萃雨？(續1.1.3)

(257) 貞：帝雉三羊三豕三犬？(前4.17.5)

(258) 貞：㞢于母囲犬三羊三（豕）（三）☒卯☒？(續2.16.7)

(259) 乙亥卜，㱿貞：今日尞三羊三豕三犬？(乙編3429)

(260) 三豚此雨？

叀豕一此雨？

三豚此雨？

三豕此雨？(甲編575)

(261) 尞父乙三豕㞢十伐卯十牛？(丙編401)

(262) 癸巳卜，尞上甲九牛卯三豕十𡆥？(庫1171)

5. 記用四豕的辭例：

(263) 己巳卜，㱿貞：☒？

尞四羊四豖四牛四（青）☒？(續2.17.8)

(264) ☒上甲四羊☒四豕☒？(粹90)

(265) 四羊四豕五☒？(庫1064)

6. 記用五豕的辭例：

(266) 辛巳卜，𡆥貞：埋三犬尞五犬五𧱏卯四牛？一月。(前7.3.3)

(267) 㞢祖乙（五）𧱏？(續1.13.3)

(268) 癸巳卜，卸于妣辛豕五？(丙編92)

(269) 辛卯貞：勿正（萃）囲犬五豕四𡆥卯☒？(續存1.199)

7. 記用六豕的辭例：

(270) ☒酒六豕于祖乙？

丁亥卜，于羽戊子酒三𧱏祖乙庚寅用？

㞢祖乙（五）𧱏？(續1.13.3)

(271) 癸酉卜，又尞于六云五豕卯五羊？

癸酉卜，又尞于六云六豕卯羊六？(後上22.3)

8. 記用十豕的辭例：

(272) 貞：王夢祖□□余卸豕隹十？(丙編52)

(273) 癸亥卜，㱿貞：尞上甲三牛㞢伐（十）卯十豕？七月。(丙編407)

(274) 丙午卜，穷貞：㞢于祖乙十白𧱏？(前7.29.2)

(275) 貞：㞢于祖乙十白𧱏？(續1.15.1)

(276) 己未貞：尞于𢀛十豕？(粹69)

(277) 丁酉卜，王其𠕋羔尞叀犬十眔豚十又大雨？

☒羔叀羊十豚十☒？(粹27)

(278) 㞢于上甲十伐卯十（豕）？(乙編3025)

(279) 戊申隹豕十？(乙編5268)

(280) ☒于王☒十豖？

叀羔祀？(前5.47.3)

(281) 己丑卜，爭（貞）：十𧱏十☒？(續存1.379)

9. 記用十五豕廿豕卅豕五十豕的辭例：

(282) 丁酉卜，王☒？

十五犬？十五羊？十五豚？

廿犬？廿羊？廿豚？

卅犬？卅羊？卅豚？

五十犬？五十羊？五十豚？(前3.23.6)

(283) ☒□乙廿豕☒羊？(甲編960)

10. 記用百豕的辭例：

(284) 貞：𠤪𧱏百？九月。(前6.43.8)

(285) 貞：𢀛祊用百羊百犬百豚？十一月。(甲編3518)

從上舉各例中，可以知道殷人用豕，至少有十三種不同的數目：(1)不記數目，(2)一豕，(3)二豕，(4)三豕，(5)四豕，(6)五豕，(7)六豕，(8)十豕，(9)十五豕，(10)廿豕，(11)卅豕，(12)五十豕，(13)百豕。其名稱除了豕以外，還有彘、豚、豖等等。有時對於牠們的性別，特加標明。其毛色特加注明的，也只有白色的豕。其用法有：尞、卯、沉、牧等等。舊說以羊豕爲少牢，但卜辭中常見羊豕並用而不稱之爲小牢的。

(四)在祭祀中用犬的情形：

1. 僅記用犬而不記犬數的辭例：

(286) 㞢犬于咸戊？(丙編198)

(287) 貞：㞢犬于夒卯彘？(前7.1.2)

(288) 貞：㞢犬于季？(粹74)

(289) 叀巳尞犬于羔雨？(粹35)

(290) 㞢犬于五日隹于龏啓？(丙編290)

(291) 癸卯卜，亘貞：㞢于（父）甲犬？

貞：㞢于父庚犬？(前1.26.6)

(292) 貞：㞢犬于父庚卯羊？(丙編12；14；16；18；20五版爲成套腹甲)

(293) 貞：㞢犬于多介父？

貞：勿㞢犬于多介父？(前1.46.3)

(294) 貞：㞢犬于多介父？(前1.46.1)

(295) 㞢犬于黃奭卯三牛？

勿㞢犬？(丙編167)

(296) 壬戌卜貞：乎子美㞢于𡆥犬？(續5.12.5)

(297) 癸未卜，穷貞：尞犬卯三豕三羊？

甲申卜，穷貞：尞于東三豕三羊囲犬卯黃牛？(續1.53.1)

(298) 貞：帝于東埋囲犬尞三宰卯黃牛？(續2.18.8；北大1.33.2重)

(299) 丙戌卜，貞：叀犬㞢𧱏帝？(前7.1.2)

(300)　𢀛犬？(前1.45.3)

(301)　☒帝三豕㞢（犬）卯于土㚔𠦪雨？(續1.1.3)

(302)　☒亩犬尞☒？(續2.25.6)

(303)　㞢亩犬㞢羊㞢一人品？(丙編86)

(304)　亩犬一羊？(丙編206)

(305)　貞：犬𦎫其㞢不若？(續4.34.2)

(306)　戊戌，云犬㞢豖？(續4.18.8)

(307)　貞：勿乎雀尞于云犬？(乙編5317)

2. 記用一犬的辭例：

(308)　己亥卜，貞：方帝一豕一犬一羊？二月。(甲編3432)

3. 記用二犬的辭例：

(309)　貞：方帝一羌二犬卯一牛？(丙編122)

(310)　（甲）子卜，亡沉𢼄二犾二𤘽？(乙編4544)

4. 記用三犬的辭例：

(311)　甲戌貞：其𡧊風三羊三犬三豕？(續2.15.3)

(312)　辛巳卜，㱿貞：埋三犬尞五犬五𤘽卯四牛？一月。(前7.3.3)

(313)　貞：帝雉三羊三豕三犬？(前4.17.5)

(314)　乙亥卜，㱿貞：今日尞三羊三豕三犬？(乙編3429)

(315)　貞：尞犬三？

　　　五犬？(乙編6915)

5. 記用四犬的辭例：

(316)　兮四犬？(甲編2384)

(317)　☒卜，四羊☒四犬☒？(庫1065)

6. 記用五犬、六犬、七犬的辭例：

(318)　辛巳卜，㱿貞：埋三犬尞五犬五𤘽卯四牛？一月。(前7.3.3)

(319)　□□〔卜〕，㱿貞：尞于東五犬五羊五☒？(續1.52.6)

(320)　五犬于母庚？

　　　五犬勿㞢？

　　　六犬？

　　　七犬？(乙編581)

7. 記用八犬的辭例：

(321)　八犬八羊？(乙編4516)

8. 記用九犬的辭例：

(322)　☒牛九犬？(續2.25.8)

9. 記用十犬的辭例：

(323)　丁酉卜，王其𠭯羔尞亩犬十𤉲豚十又大雨？

　　　☒羔亩羊十豚十☒？(粹27)

(324)　甲午卜，又𠂤于子𢦔十犬卯牛一？(佚194)

(325)　□未卜，又母辛□十犬十茲用？(甲編397)

10. 記用十五犬廿犬卅犬五十犬的辭例：

(326)　丁酉卜，王刀？

　　　十五犬？　十五羊？　十五豚？

　　　廿犬？　廿羊？　廿豚？

　　　卅犬？　卅羊？　卅豚？

　　　五十犬？　五十羊？　五十豚？(前3.23.6)

(327)　甲午卜，又𠂤于子𢦔十犬卯牛一？

　　　十犬又五犬卯牛一？(佚194)

11. 記用百犬的辭例：

(328)　貞：𤰈祊用百羊百犬百豚？十一月。(甲編3518)

從上舉各例中，可以知道，殷人用犬，至少有十六種不同的數目：(1)不記數目，(2)一犬，(3)二犬，(4)三犬，(5)四犬，(6)五犬，(7)六犬，(8)七犬，(9)八犬，(10)九犬，(11)十犬，(12)十五犬，(13)廿犬，(14)卅犬，(15)五十犬，(16)百犬。其性別有時加以標明。其用法有尞、埋、沉、𢼄等等。

(五)在祭祀中用牢或宰的情形：

1. 僅記用牢或宰而不記其數的辭例：

(329)　甲申卜，貞：翌乙酉㞢于祖乙牢㞢一牛㞢青？(前1.10.2)

(330)　丙寅卜，貞：翌丁卯，邑並其㞢于丁宰㞢一牛？五月。(前5.25.1)

(331)　其牢又一牛茲用？(續2.24.2)

(332)　貞：其宰又一牛？(續2.22.2)

(333)　貞：翌庚子㞢于母庚牢？

　　　𠦪年于㠯夕羊尞小宰卯牛？(續1.41.6)

(334)　甲辰卜，乙巳其尞于羔大牢小雨？(粹26)

(335)　庚寅卜，貞：其大宰？(佚308)

(336)　亩小牢？(甲編389)

(337)　其牢又一牛？

　　　小牢王受又又？(前6.4.5)

(338)　貞：㞢于示壬妻妣庚宰亩黎牡？(丙編205)

(339)　宰牝？(丙編47)

(340)　翌乙巳㞢于祖乙宰㞢牝？(丙編317)

(341)　貞：𢦔子（弓）大子小宰？十月。(前4.16.6)

(342)　貞：翌乙未乎子漁㞢于父乙宰？(續1.29.1)

(343)　貞：𣪊于妣己册　卯宰？(續1.38.6)

(344)　其又父乙亩宰用？(續1.32.6)

(345)　丙子卜，貞：武丁祊其牢茲用？(前1.21.3)

(346)　癸卯卜，貞：祖甲其牢茲用？

　　　亩𦍒？(續1.25.7)

(347)　甲寅卜，武乙宗祊其牢茲用？(續1.25.8)

(348)　宰？(丙編184)

(349)　壬寅卜，㱿貞：㞢于父乙宰曰黎卯鼎？(丙編340)

(350)　于子庚𢦔余母宰又艮？(乙編4521)

2. 記用一牢或一宰的辭例：

(351)　甲午卜，貞：翌乙未㞢于祖乙羌十㞢五卯宰㞢一牛？五月。

　　　甲午卜，貞：翌乙未㞢于(祖乙)羌十人〔㞢五卯〕宰一㞢一牛？(續1.12.8)

(352)　尞于河一宰埋二宰？(前1.32.6)

(353)　丙午卜，𣪊木祊一牢？(前4.16.3)

(354)　丁丑卜，今來乙酉㞢于咸一（小）宰？(北大2.24.4)

(355)　㞢妣辛一宰？(丙編204)

(356)　㞢于祖乙一宰正？(丙編381)

(357)　己卯卜，翌庚辰㞢于大庚至于中丁一宰？(後下40.11)

3. 記用二牢或二宰的辭例：

(358)　丁巳貞：庚申尞于𡆥二小宰宜大牢？(粹68)

(359)　貞：二牢王受又又？(甲編198)

(360)　□□卜，（貞）：王賓祖乙歲三宰？(前1.14.8)

(361)　☒祖丁二牢？(續1.20.7)

(362)　丁亥卜，㞢于河二牛二宰？(續1.36.2)

(363)　貞：二宰？(續1.30.7)

(364)　庚辰卜，貞：王賓祖庚伐二人卯二牢𢀛亡尤？(前1.18.4)

4. 記用三牢或三宰的辭例：

(365)　貞：尞于土三小宰卯三牛沉十牛？(前1.24.3；前1.25.1重)

(366)　貞：勿（𢀛）王夨三宰？(前1.45.3)

(367)　用三小宰于母己？(前1.28.6)

(368)　㞢于大戊三宰？(前1.7.2)

(369)　貞：翌辛未其㞢于血室三大宰？九月。(鐵176.4)

(370)　貞：帝于東埋毌犬尞三宰卯黃牛？(續2.18.8；北大1.33.2)

(371)　甲辰卜，亘貞：尞三宰？(北大1.15.4續1.27.9)

(372)　三牢𠬝三羊？

　　　二牢𠬝二羊？(續2.22.5)

(373) 貞：二宰？

貞：三宰？

貞：羽丁亥父丁歲黎？

弜黎？（續1.30.7）

(374) 三牢？（續2.21.3）

(375) ⊠酒尞三宰？（續2.21.2）

(376) 貞：三小宰卯三牛？

癸酉卜，貞：尞于羔三小宰卯三宰？

丙子卜，貞：酒羔三小宰卯三宰？（前7.26.1）

(377) 貞：乎𢦏豈于父乙宰𠕋三宰㞢𠬝？（丙編182）

(378) 㞢于祖辛三宰？（丙編203）

(379) 貞：羽乙亥㞢于唐三伐三宰？（丙編205）

(380) （乙）丑卜，㱿貞：先酒子凡父乙三宰？

貞：（先）酒（子）凡父乙三宰？（丙編336）

(381) 丁□卜，亘貞：𠦪年于上甲尞三宰卯三牛？一月。（續1.3.1）

(382) ⊠（卸），小辛三牢又𣪊二⊠？（前1.16.5）

(383) 尞宰埋三宰？（續2.15.5）

(384) 乙亥卜，中貞：曰其㞢于祊亩三宰？九月。（續1.45.5）

(385) （其三）羌卯三牢？（續2.17.7）

(386) 三牢茲用？

又勿歲于河？（粹58）

(387) 其五牢？

其三牢？

叀勿？（前3.24.1）

(388) 丁丑卜，貞：王賓武丁伐十人卯三牢鬯亡尤？（前1.18.4）

5. 記用四牢或四宰的辭例：

(389) 丁巳卜，王，𢦔四宰？（乙編6878）

(390) ⊠食母⊠四宰？（前4.51.5）

6. 記用五牢或五宰的辭例：

(391) 癸巳卜，牢五不用？

癸巳卜，㞢歲于祖戊牢三？（丙編114）

(392) 河尞五宰沈五（牛）？（粹45）

(393) 河尞五小（宰）？（粹37）

(394) 羔尞五宰沈五牛？

癸巳貞：既尞于河于（羔）？（粹33）

(395) 五宰？

大甲？

祖乙？（前1.10.1）

(396) 天戊五牢？

牢天辛？（前4.16.4）

(397) 癸酉卜，貞：尞于祊五小宰卯五牛？（前4.21.4）

(398) 貞：其㞢于妣庚五宰？十一月。（前1.35.7）

(399) 庚辰卜，㱿貞：㞢于祊五宰？（續1.45.2）

(400) 貞：五宰？（續2.15.6）

(401) 㞢于祖乙五宰？

三宰？（丙編120）

(402) 壬辰卜，貞：乎子奎卸㞢母于父乙豈宰𠕋𠬝三舞五宰？（丙編182）

(403) 乙丑卜，㱿貞：（酒）子凡于祖丁五宰？（丙編336）

(404) 丁亥卜，貞：父丁歲五宰𢼄亡尤？（續1.32.3）

7. 記用六牢或六宰的辭例：

(405) 妣庚用三宰？

妣庚宰六？（乙編8711）

(406) 丁酉卜，貞：王賓文武丁伐十人卯六牢鬯六卣亡尤？（前1.18.4）

8. 記用九牢或九宰的辭例：

(407) 貞：叀九牢酒大甲？（前1.5.5）

(408) 其𠦪雨于嶽尞九宰？（粹15）

9. 記用十牢或十宰的辭例：

(409) 貞：㞢于祖辛十宰？（前1.11.6）

(410) 丁酉⊠貞：㞢（于）⊠卅伐十宰？（續2.17.1）

(411) ⊠于父乙十宰？（前1.24.5）

(412) 𠕋祖丁十伐十宰？（丙編32）

(413) 己卯卜，㱿貞：卸好于父乙豈羊㞢豕𠕋十宰？（乙編3383）

(414) 貞：𠦪年于大甲十宰祖乙十宰？（丙編117）

(415) 丁未卜，㱿貞：酒勿伐十宰？

乙卯卜，㱿貞：來乙亥酒下乙十伐㞢五卯十宰？二旬㞢一日乙亥，不酒，雨。五月。（丙編197）

(416) 辛酉卜，爭貞：今日㞢于下乙一牛𠕋十黎宰？

貞：㞢于下乙（宰）𠕋十黎宰？（丙編304）

(417) 來庚寅豈一牛妣庚𠕋十𠬝十宰十青？（丙編324）

(418) 辛巳卜，㱿貞：酒我報大甲祖乙十伐十宰？（丙編330）

(419) 貞：㞢伐于上甲十㞢五卯十小宰豕？（丙編381）

(420) 𠕋父庚十𠬝十宰十青？（丙編408）

(421) 其⊠十牢？（續2.15.2）

(422) 乙丑卜，王曰貞：十宰？（續2.22.1）

10. 記用十五牢或十五宰的辭例：

(423) 貞：𠕋祖乙十伐㞢五卯十宰㞢五？（乙編4482+4485；丙編待刊）

(424) 叀十宰㞢五酒大甲？（前1.5.5）

(425) 壬午卜，㱿貞：㞢伐于上甲十㞢五卯十宰？

㞢伐于上甲十㞢五卯十宰五？（乙編3411）

11. 記用廿牢或廿宰的辭例：

(426) 丙午卜，丁未又歲中丁廿宰易日？（甲編668）

12. 記用卅牢或卅宰的辭例：

(427) 壬申卜，㞢大甲卅牢甲戌？（甲編453）

(428) 癸未卜，卸妣庚伐廿鬯卅卅牢𠬝三三品？（前4.8.2）

(429) （戊）寅卜，貞：三卜用血三羊𠕋伐廿？

⊠鬯卅牢卅𠬝二豕于妣庚三一？（前8.12.6）

13. 記用五十牢或五十宰的辭例：

(430) ⊠卯⊠父乙𠕋五十（宰）？（續1.28.7；續2.21.8重）

(431) 癸巳貞：卸于父丁其五十小宰？（粹20）

(432) ⊠丁五十小宰？十二月。（續2.19.2）

(433) 𠕋五十宰？（乙編6060）

14. 記用七十宰的辭例：

(434) 乙卯卜，內，𠕋大庚七十宰伐廿？（乙編4331）

(435) 乙卯卜，〔內，𠕋〕大庚勿七十宰伐廿？（乙編5762）

15. 記用百宰的辭例：

(436) 辛亥卜，王貞：𠕋父乙百宰？十一月。（丙編114）

(437) ⊠（貞）：卸（于）父丁其百小宰？（粹20）

(438) 貞：卸自唐大甲大丁祖乙百羌百宰？（續1.10.7）

16. 記用三百宰的辭例：

(439) 商兄丁，征三百牢雨𠦪宗牢？（甲編3576）

(440) 丁亥卜，㱿貞：昔乙酉箙旋卸□□大甲祖乙百鬯百羌卯三百（宰）？

（後上28.3與佚543同，但互有缺文）

從上列卜辭辭例，以及後代文獻中的記錄來看，牢或宰是祭祀中的犧牲，是沒有問題的，但這究竟是些什麼樣的犧牲？却須再加檢討，根據傳統的說法，大牢是指牛羊豕三牲具備而言的；少牢卽小牢是指羊豕二牲合備而言的。如：

周禮天官宰夫：「以牢禮之灋」。鄭注：「三牲牛羊豕具爲一牢」。

國語周語：「饋九牢」。韋注：「牛羊豕爲一牢」。

國語齊語：「環山於有牢」。韋注：「牢、牛羊豕也」。

國語越語：「天子舉以大牢」。韋注：「大牢，牛羊豕也」。

山海經西山經：「大牢」。郭注：「牛羊豕爲大牢」。

淮南子脩務訓：「如饗大牢」。高注：「三牲具曰大牢」。

儀禮少牢饋食禮：「少牢饋食之禮」。鄭注：「禮將祭祀，必先擇牲，繫于牢而芻之，羊豕曰少牢，卿大夫祭宗廟之牲」。

又：「佐食上利升牢」。鄭注：「牢，羊豕也」。

又：「佐食取牢」。鄭注：「牢，羊豕也」。

在上列的那些文獻中；有單稱「牢」的，有稱「大牢」的，也有稱「少牢」的，而注疏家們，對於單稱「牢」的那些材料；有時把它解說成包括牛羊豕的大牢，有時又把它解說成包括羊豕的少牢。可見牢字有時可指大牢而言；有時亦可指少牢而言。所以牢字之前，如果沒有「大」或「少」等形容辭加以指明時，它的意義就不十分清楚了。因爲它可以指牛羊豕而言，也可以指羊豕而言，在解說的時候，就不免要用望文生義的辦法，來指定它所含的成分了。以牛羊豕爲大牢；以羊豕爲少牢，原是秦漢以來的一種說法。能否適合於卜辭時代的殷商禮制，原是一大問題。因此，近人胡厚宣氏認爲牢是專指一牡牛與一牝牛而言的，他說：

> 「牢」字舊注或以爲牛羊豕……今案其說皆秦漢以來之禮制，非朔義也。卜辭言「牢又一牛」，絕無言「牢又一羊」或「牢又一豕」者，則「牢」者必爲牛也可知。且卜辭言「牢又一牛」，又言「大牢一牛」，「牢」與「大牢」之義同，字從牛，舊籍謂「牛曰大牢」，亦可證其必爲牛之專稱。
>
> 又卜辭只言「牢又一牛」，絕無言「牢又二牛」者，則「牢」者決不能過於二牛。又卜辭特言「牢又一牛」，「而不稱之爲「二牢」或「二牛」，則「牢」者亦決不能即爲一牛。國語晉語曰：「子爲我具特羊之饗」。韋注曰：
>
> 凡牲一爲特，二爲牢。
>
> 以二牲爲「牢」，於卜辭最可通。疑其說必有依據而言者。……
>
> 然武乙文丁時卜辭又曰：
>
> 其羿新鬯二牛用，卯。
>
> 叀牢用。（粹910）
>
> 以「牢」與「二牛」對舉，則兩者仍當有別。疑「牢」者當專指一牡牛與一牝牛而言，故與普通之二牛異也。（集刊第八本第二分釋牢pp.155—157）

又說：

> 「大牢一牛」與「一牢一牛」，其「又」字皆省。言「大牢」者，與「牢」同。蓋卜辭通例：牛稱「牢」，又稱「大牢」；羊稱「宰」，又稱「小宰」。「牢」上不必盡冠以「大」字，而凡戴有「大」字者，必作「牢」，「宰」上不必盡冠以「小」字，而凡戴有「小」字者，必作「宰」，與大戴記「牛曰大牢」，「羊曰少宰」之說合。知「牢」「宰」有別，而「牢」與「大牢」皆謂牛，義實不異。（同上p.155）

胡氏的說法，看起來是很可以講得通的，所以也有不少的人，是信從他的。但是細細地推究起來，也還有不少問題。他引證韋氏國語，晉語注的「凡牲一爲特，二爲牢」，來支持他的牢爲二牛的說法，可是韋氏在同書的齊語、周語和越語注中一則說：「牢，牛羊豕也」，再則說：「牛羊豕爲一牢」，那末韋氏所說的「凡牲一爲特，二爲牢」，恐怕是指牲的種類一爲特，二爲牢，而不是指一頭牛或一隻羊爲特；二頭牛或二頭羊爲牢的吧。況且胡氏以齊語和周語中的韋注爲「秦漢以來的禮制」，而「非朔義」。却又認爲晉語中的韋注「必有依據」，取捨之間，未免有些成見。自然，在他看來，這個「依據」是在卜辭中可以找出來的。那末且看他對卜辭中的「牢」的解說，他首先從『卜辭言：「牢又一牛」，絕無言「牢又一羊」或「牢又一豕」者』，來推斷「牢」必爲「牛」，再從『卜辭只言：「牢又一牛」，絕無言「牢又二牛」者』，來推斷『「牢」者決不能過於二牛』，又從『卜辭特言「牢又一牛」，而不稱之爲「二牢」或「二牛」』，來推斷『「牢」者亦決不能即爲一牛』。這樣地層層推論，可以說是很聰明的，而胡氏對於卜辭材料的熟悉，又是人所共知的，所以此說一出，信者極多。其實，他的說法，最主要的依據，是在卜辭「牢又一牛」那句話上。如果卜辭中「牢又一牛」的情形，並不像他所說的那樣簡單，那末他的立論基礎，豈不失去了依據？現在再看卜辭的實際情形。誠如胡氏所說，卜辭中沒有見過「牢又一羊」或「牢又一豕」的句子，但這並不能證明「牢」必爲「牛」；更不能證明必爲二牛，而且是一牡一牝。因爲卜辭中還有着「牢㞢一牛㞢青」（見上，例329），「三牢又㲋二」（見上，例382），「宰又　」（見上，例 350;377），「宰又一牛」（見上，例332），「宰㞢牝」（見上，例340），「二牢亦二羊」「三牢亦三羊」（見上，例372），「二牛二宰」（見上，例362）等等的句子，其中任何一條卜辭，都足以否定胡氏的說法。他說卜辭中沒有「牢又一羊」，但是現在却有「二牢亦二羊」「三牢亦三羊」，而且相反地更有「宰又一牛」、「宰㞢牝」、「宰亩黎牡」、「宰曰黎」、「二牛二宰」。他說卜辭只有「牢又一牛」，但是事實上卜辭中還有「牢㞢一牛㞢青」、「三牢又㲋二」、「宰又𠬝」等等。他說卜辭中的「大牢」和「牢」沒有分別，「牢」就是「大牢」之省；「小宰」和「宰」沒有分別，「宰」就是「小宰」之省。但是事實上，卜辭中不但有被他列入誤字例中的「大宰」（見上，例335和例369），而且還有「小牢」（見上，例336和例337）。這些例子雖不太多，如果盡以「誤刻」來作解說，似乎也不太妥當。何況卜辭中更有「宰」與「小宰」同見一辭（見上，例376），如果沒有分別，爲什麼一作「宰」；另一却作「小宰」，而且在它的對貞卜辭中，情形亦復如此。這些，都是胡氏的說法，在卜辭中遭遇到的困窘。再就理論上說，他說「牢」是「二牛」，而且是「專指一牡牛與一牝牛而言」；「牢又一牛」是三牛。但是卜辭中却有牝牡的合文（見上，例27），爲什麼不稱之爲「牢」？此外，卜辭中用「二牛」「三牛」之辭很多，難道這些都是牡的或者牝的？況且卜辭中用四牛以上，如「十牛」「廿牛」「卅牛」「卌牛」「五十牛」「百牛」「三百牛」乃至「千牛」的例子，多不勝舉，難道在那末多的牛羣中，就沒有一對牡牛與牝牛？如果有，又爲什麼不稱之爲「牢」呢？因此，牢爲專指一牡牛與一牝牛的說法，在情理上，也是說不過去的。所以胡氏之說，似乎還有重行考慮的必要。那末卜辭中的「大牢」「小牢」或「大宰」「小宰」，是不是像秦漢以來的傳統說法那樣以牛羊豕爲大牢；以羊豕爲小牢的呢？按照卜辭中的材料看來，也是有問題的，譬如上舉例26、30及38，以牛羊豕並舉，而不稱之爲大牢或大宰；又如例 179、191、198、259 等辭中，以羊豕並舉，而不稱之爲小牢或小宰。那末這二個字，究竟應該怎樣解釋，才合於卜辭中的意義呢？從字形上看，牢字从牛，宰字从羊，它們的原始意義，「牢」字是牢中養着的牛，「宰」字是牢中養着的羊，應該是沒有問題的。但甲骨文和造字的時代，已經有了一段距離，而且，這二個字的用法，雖則大致上還有分別，不過在有些地方，也不免相混，譬如上舉的例416中，即以「一牛」和「宰」對貞，在那二條對貞的命辭之中，自「㞢」字以下，除了一作「一牛」；一作「宰」以外，其餘的文字，完全相同。這似乎顯出「宰」的意義，已經和「一牛」相當的了，很可能這個「宰」字，已經混用作那個「牢」字。正因這二個字，在甲骨文時代，已經有了相互混用的現象，所以才有「大」和「小」的形容詞來指定它們。此外，如「宰」和「小宰」二名同見於一辭之中，那個「宰」字，恐怕也與「牢」字相混了，它和「小宰」應該是有分別的，並非一般人所說的「宰」就是「小宰」之省。不過，從一般的情形看來，牢指牛，宰指羊，大致上還可以說得過去。至於牢和牛或宰和羊的分別，恐怕不在於數目上或種類上的不同，而是牢或宰中特意護養着的牛或羊，是專門爲了供作祭祀之用的，所以稱之爲「牢」或「宰」。而卜辭中稱爲「牛」或「羊」的那些，可能並不是專門爲了祭祀之用而經過一番特意護養着的牛羊，它們可能就是普通牧放中的牛羊，也可能是臨時徵收來的。

從上例卜辭中，又可以知道，殷人用牢或宰，至少有十六種不同的數目：⑴不記數目，⑵一牢或宰，⑶二牢或宰，⑷三牢或宰，⑸四牢或宰，⑹五牢或宰，⑺六牢或宰，⑻九牢或宰，⑼十牢或宰，⑽十五牢或宰，⑾廿牢或宰，⑿卅牢或宰，⒀五十牢或宰，⒁七十牢或宰，⒂百牢或宰，⒃三百牢或宰。此外，明義士的柏根氏舊藏甲骨文字第一四片有：「辛亥卜，王貞：父甲卸𠕋二百（宰）？」的記載，那末除了上述的數目而外，還應有「二百牢或宰」的一種數目。其用法有：尞、卯、埋、𠕋、𢦏、㞢等等。

(六)在祭祀中用青的情形：

1. 僅記用青而不記其數的辭例：

(441)　貞：方帝卸一牛㞢青？（前7.1.1）

(442)　甲申卜，貞：羽乙酉㞢于祖乙牢㞢一牛㞢青？（前1.10.2）

(443)　貞：今尞百牛于唐㞢青？（乙編3336）

(444)　貞：𣪠青于父乙？（乙編2833）

(445)　貞：尞于高妣己㞢青𠕋三𠬝杏卯宰？（珠1）

(446)　㞢于妣己青卯牝？（丙編340）

(447)　貞：㞢𠂤青于父乙？（丙編349）

(448)　㞢于祖辛豕青？（丙編400）

(449)　癸未卜，帚鼠㞢妣己青豕？

帚鼠㞢妣庚羊豕？（庫1606）

(450)　貞：尞于王亥五牛新青？（金623）

2.　記用一青、二青的辭例：

(451)　囗一羊一青囗？（後上5.1）

(452)　庚戌卜，爭貞：尞于西邑一犬一青，尞四𤞞四羊青二，卯十牛青一？（庫1987）

(453)　乙巳卜，㱿貞：㞢于祖乙二青？（乙編 7483）

(454)　祖乙㞢二青六豕？（京都B0725）

(455)　二青于出𢀛？

乙巳貞：𡨦目二青于父丁？

辛亥貞：𡨦目二青于父丁宗𢀛？（京都B2283）

3.　記用三青的辭例：

(456)　□尞九牢卯三青？（珠683）

(457)　□卯囗三青囗羊囗？（後下41.5）

4.　記用四青的辭例：

(458)　己巳卜，㱿貞：囗？

尞四羊四豚四牛四（青）囗？（續2.17.8；徵258）

(459)　囗尞囗牛囗四青？（續存1.366）

5.　記用五青的辭例：

(460)　囗十羊十豕五青乎尞？（菁8）

6.　記用八青九青的辭例：

(461)　㞢于祖辛八青？

九青于祖辛？（戩1.12.17；通159）

(462)　囗九（青）？（佚461）

7.　記用十青的辭例：

(463)　𠬝父庚十𠬝十宰十青？（丙編408）

(464)　來庚寅㞢一牛妣庚𠬝十𠬝十宰十青？（丙編324）

(465)　囗乙十宰青十？（乙編6478）

(466)　囗乙㞢青𠬝十宰？

青十？（丙編6580）

甲骨文中的𡴂、𡴂字，孫詒讓釋南（見契文舉例上.37），羅振玉從孫氏之說，亦釋南（見殷虛書契考釋，增訂本、中 P.14），一時學者大都信從其說，至唐蘭始釋爲青，並且以爲方向之南，和禾穀，都是青的借字（見殷虛文字記 P.67—71），後來又修正郭氏的說法，以爲青是畜子的通稱（見天壤閣甲骨文存考釋P.51），郭沫若初從孫羅二家之說釋南（見甲骨文字研究釋南），後來又修正唐氏的說法，改讀爲㲉，說是小豚（見殷契粹編考釋 P.165）。這個字經過唐、郭二家互相修正之後的說法，大致說來，可以說已經有了定論，但祭祀卜辭中，還有許多青字，往往單獨出現，並不跟在其他各類犧牲之後，那也許是卜辭有所省略的緣故，但是它究竟是什麼種類的畜子，就很難確定了。我們所看到的用青之法，有尞、卯、𠬝等。用青的數目，有九種：⑴不記數目，⑵一青，⑶二青，⑷三青，⑸四青，⑹五青，⑺八青，⑻九青，⑼十青。

(七)在祭祀中用人的情形：

在甲骨文中，常常可以看到殷人在祭祀的時候，往往把人和牛羊豕犬一樣地當作犧牲品來供祭。吳其昌首先發現這一事實，他認爲卜辭中的「伐」除了征伐之義以外，還有「用人之祭」的意思（見殷代人祭考，清華周刊、文史專號第三十七卷，第九、十號），他並且舉出春秋時代的一些殺人以祭的例子：

> 左僖十九年傳：「夏，宋公使邾文公用鄫子于次睢之社欲以屬東夷」。
>
> 昭十一年經：「冬，十一月，楚子滅蔡，用隱太子于岡山」。杜注：「用之殺以祭山」。
>
> 左昭十年傳：「秋，七月，平子伐莒，取郠獻俘，始用人亳社」。杜注：「以人祭亳社」。

證明殷代有人祭的習俗。他的這一說法，當時還有許多人，不肯相信，而認爲卜辭中的「伐」字，只是一種「樂舞」。現在由於卜辭材料的增加，和殷虛地面下大量人頭骨的發現，都足以證明吳氏的說法是對的，因此多數學者都已相信他了。從現有的材料中看來，以人爲牲，在卜辭中也並不限於祇有「伐」字的那一些，有時候只把所用的人牲，是些什麼族，或什麼類，略加記明而已，所以較難辨別。這些例子，在下面所舉的一些卜辭中，將可看到，這裏不必一一舉出。

1.　不記所用人數的辭例：

(467)　登伐尞？（丙編 160）

(468)　羽乙酉，㞢伐自咸若？

羽乙酉，㞢伐于五示上甲咸大丁大甲祖乙？（丙編41）

(469)　㞢于唐子伐？（丙編106）

(470)　叀伐酒于祖乙？（丙編120）

(471)　（貞）：王𩰫鼎㞢伐？

王𩰫勿㞢伐？（丙編122）

(472)　丙辰卜，𡆥貞：其𢼄羌？

貞：于庚申伐羌？（丙編7）

(473)　貞：來甲戌㞢伐自上甲？（丙編231）

(474)　自上甲㞢伐？

勿自上甲㞢伐？（丙編229）

(475)　羽甲寅㞢伐于大甲？

貞：于下乙㞢伐？

勿㞢伐？（丙編235）

(476)　羽乙酉，乎子賓酒伐于父乙？（續1.28.9）

(477)　丙辰卜，貞：王𡧊武乙伐𠂤亡尤？（前1.22.1）

(478)　丙子卜，㱿貞：今來羌率用？

丙子卜，㱿貞：今來羌勿用？（丙編41）

(479)　貞：登王亥羌？（續1.2.1；北大1.33.4）

(480)　甲午卜，爭貞：羽乙未用羌？用。之日霍。（丙編106）

(481)　〔癸〕（卯）〔卜〕，（㱿）貞：今夕用羌？

貞：勿隹今日用羌？

貞：于羽甲辰用羌？允用。

勿于羽甲辰用羌？三月。（丙編257）

(482)　羽甲辰勿酒羌自上甲？（丙編328）

(483)　貞：囗㞢子不㞢羌〔于〕黃尹？

貞：曰勿㞢羌于黃尹？（丙編240）

(484)　戊辰卜，爭貞：𢼄羌自妣庚？

貞：𢼄羌自高妣己？（丙編360）

(485)　尞于東西㞢伐卯青黃牛？（丙編221）（註一）

(486)　貞：酒于妣己𠬝𠬝卯宰？（續1.38.6）

(487)　㞢𠬝于妣庚？

勿㞢𠬝于妣庚？（丙編47）

(488)　己亥卜，王用羊子？

丙辰卜，𠂤，叀羊子伐？（甲編3047+3048）

2.　記用一人的辭例：

(489)　㞢宰㞢一人？

㞢叀犬㞢羊㞢一人品？（丙編86）

(490)　貞：㞢于南庚一伐卯宰？

勿𤕌用一伐于南庚卯宰？（乙編6546）

(491)　己丑，㞢上甲一伐卯十小宰。（丙編208）

(492)　貞：方帝一羌二犬卯一牛？（丙編122）

(493)　勿𠂤于妣庚一羌弗囗？（丙編335）

(494)　羽甲申㞢伐自上甲一？（丙編342）

(495)　戊辰卜，又𠬝妣己一女妣庚一女？（粹720）

（註一）我在丙編考釋中，誤青爲南，應加更正。

3. 記用二人的辭例：

(496) ☒（㑴）小辛三牢又𣪊二☒？(前1.16.5)

(497) （丙）寅卜，爭貞：㞢于黃奭二羌？(續2.19.1)

(498) 庚辰卜，貞：王宓祖庚伐二人卯二牢𢆶卣亡尤？(前1.18.4)

4. 記用三人的辭例：

(499) 貞：㑴于三父三伐？

于三父三伐？(乙編4687)

(500) 㞢王夭伐一卯宰？

㞢王夭伐三卯宰？(乙編5317)

(501) 癸酉，宜于虁羌三人卯十牛。右。(續1.52.2)

(502) 己未，宜于虁羌三卯十牛。中。(前6.2.3.)

(503) 己未，宜于虁羌〔三〕人卯十牛。左。(前6.2.2；前7.10.1重)

(504) （其）（三）羌卯三牢？(續2.17.7)

(505) 癸卯卜，㱿，㞢于河三羌卯三牛尞一牛？

癸卯卜，㱿，尞河一牛㞢三羌卯三牛？(丙編124)

(506) 乙巳卜，宊貞：三羌用于祖乙？(前1.9.6)

(507) 丙午卜，㱿貞：三羌多妣？(丙編209)

(508) 貞：羽乙亥㞢于唐三伐三宰？(丙編205)

(509) 貞：帝于条三羌？

勿帝于条三羌？(丙編352)

(510) ☒上甲伐三人王受又又？(粹110)

(511) 貞：羌三人卯牢㞢一牛？(粹550)

(512) 乙丑卜，王又三奚于父乙？三月。征雨。(柏8)

5. 記用四人的辭例：

(513) 貞：四艮于祖辛？

勿四艮于祖辛？(丙編334)

6. 記用五人的辭例：

(514) 五伐卯五小宰？(乙編5269)

(515) 貞：㞢于祖辛五伐卯三宰？(丙編27)

(516) 貞：上甲叀王報用五伐十小宰？用。(丙編182)

(517) □申卜，㱿貞：五羌卯五牛？(前4.50.7)

(518) 貞：五人？

貞：羌？(續2.21.6)

(519) 貞：于之七月勿㞢酒五伐？(丙編312)

(520) 卯五羌？

弜又羌？(粹591)

(521) 㞢于妣甲十艮？

五艮？

六艮？(丙編187)

7. 記用六人的辭例：

(522) 貞：勿㑴自上甲？

用六羌卯宰？(前3.23.5)

(523) 其三羌卯一牛？

六羌？(粹504)

(524) 㞢于妣甲十艮？

五艮？

六艮？(丙編187)

8. 記用七人的辭例：

(525) 勿牧羌？

羌七？(丙編361)

9. 記用八人的辭例：

(526) 來甲戌㞢伐上甲八？

來甲戌㞢伐上甲十？(丙編233)

10. 記用九人的辭例：

(527) 貞：九羌卯九牛？

貞：登王亥羌？(續1.2.1.；北大1.33.4重)

(528) 貞：九伐卯九牛？(後上21.11)

11. 記用十人的辭例：

(529) 冊祖丁十伐十宰？(丙編32)

(530) 貞：㞢祖乙十伐卯三牛？(丙編102)

(531) 丁未卜，㱿貞：酒ㄙ伐十十宰？

貞：我用奚俘？(丙編197)

(532) 辛巳卜，㱿貞：酒我報大甲祖乙十伐十宰？

來甲午㞢伐上甲十？(丙編330)

(533) 十伐卯□宰？(丙編344)

(534) 尞父乙三豕㞢十伐卯十牛？(丙編401)

(535) 癸亥卜，㱿貞：尞上甲三牛㞢伐（十）卯十豕？七月。(丙編417)

(536) 㞢祖辛三伐？

十伐？(丙編408)

(537) 丁丑卜，貞：王宓武丁伐十人卯三牢〔𢆶卣亡尤〕？

丁酉卜，貞：王宓文武丁伐十人卯六牢𢆶六卣亡尤？(前1.18.4)

(538) 丁丑卜，宊貞：子雝其㑴王于丁妻二妣己𦎫羊三用羌十？(續1.39.3)

(539) 甲午卜，貞：羽乙未㞢于（祖乙）羌十人卯宰一㞢一牛？(續1.12.8)

(540) ☒皒十羌卯三（宰）？(前8.2.3)

(541) 㞢于𣅀十人？(乙編3517)

(542) 登父乙十羌？(丙編33)

(543) 冊父庚十艮十宰十青？(丙編408)

(544) 㞢于妣甲十艮？

五艮？

六艮？(丙編187)

(545) 丁酉卜，來庚用十艮宰？(乙編8710)

12. 記用十一人的辭例：

(546) 㞢于亞妣十一艮𦥑？(丙編349)

13. 記用十五人的辭例：

(547) 㞢于大甲伐十㞢五？(丙編235)

(548) 丁卯卜，㱿貞：來乙亥酒下乙十伐㞢五卯十宰？二旬㞢一日乙亥不酒，雨。五月。

勿譱隹乙亥酒下乙十伐㞢五卯十宰四☒？(丙編197)

(549) 貞：㞢伐于上甲十㞢五卯十小宰豕？(丙編381)

(550) 甲午卜，貞：羽乙未㞢于祖乙羌十㞢五卯宰㞢一牛？(續1.12.8)

14. 記用二十人的辭例：

(551) 癸未卜，卯妣庚伐廿𢆶卅卅牢艮三三□？(前4.8.2)

(552) 乙丑卜，酒㑴于妣庚伐廿𢆶卅？(前1.35.5)

(553) （戊）寅卜，貞：三卜用血三羊冊伐廿（𢆶）卅牢卅艮二豩于妣庚？(前8.12.6)

(554) 廿伐卯□（宰）？(丙編344)

15. 記用三十人的辭例：

(555) 㞢于𣅀卅人？(乙編5317)

(556) 㞢于咸卅伐？(丙編510)

(557) 貞：冊祖乙卅伐？勿冊。(丙編422)

(558) 丁（酉）☒貞：㞢（于）☒卅伐十宰？(續2.17.1；凡將11.1)

(559) ☒（于）唐卅羌卅牛？(續2.20.6)

(560) 庚辰卜，大貞：來丁亥寇寮㞢𢼄歲羌卅卯十牛？一月。(前6.16.1)

(561) 于㱿京羌卅卯牛？(前8.10.5)

(562) 又歲羌卅牛十？(京都B2318)

(563) 庚午卜，㞢奚大乙卅？(甲編2278+2335)

16. 記用四十人的辭例：

(564) 貞：用四十羌？勿用。(乙編1262)

17. 記用五十人的辭例：

(565)　丁丑貞：其五十羌卯三牢？（粹505）

18. 記用百人的辭例：

(566)　貞：㞢自唐大甲大丁祖乙百羌百宰？（續1.10.7）

(567)　囚其𠦪豊于祊㞢百羌卯囚？（續2.19.3）

(568)　甲子卜，㱿貞：勿𢼄羌百？十三月。（鐵176.1）

(569)　丙子卜，亘貞：王㞢報于庚百老？

貞：王㞢報于庚百老勿用？（乙編965）

19. 記用三百人的辭例：

(570)　三百羌用于祊？（續2.16.3）

20. 記用千人的辭例：

(571)　不其降冊千牛千人？（丙編124）

從上擧的那些辭例中，可以知道殷人在祭祀時，所用的人牲，至少有二十種不同的數目：(1)不記數目，(2)一人，(3)二人，(4)三人，(5)四人，(6)五人，(7)六人，(8)七人，(9)八人，(10)九人，(11)十人，(12)十一人，(13)十五人，(14)二十人，(15)三十人，(16)四十人，(17)五十人，(18)一百人，(19)三百人，(20)千人。有時也特地記明所用的是女人，如例495。用人的方法，除了「伐（砍頭）」以外，還有「𢼄」「卯」「冊」等。

(八)祭祀中的幾種不常用的犧牲：

這裏我所說的「不常用」，是指在卜辭中出現的次數很少的意思，至於事實上在殷代是否「不常用」或並非「不常用」，那就不得而知了。

1. 祭祀用兕的辭例：

(572)　囚于𠂤录隻白兕叡于囚在二月，隹王十祀，彡日，王來正盂方白。（甲編3939）

(573)　父丁鼎三兕？

其五兕？（甲編840）

(574)　丙辰卜，大囚其鼎兕三？（甲編 1633）

(575)　其四兕？（甲編1635）

(576)　其五兕？（甲編2026）

(577)　戊午卜，狄貞：隹兕于大乙隹示？

戊午卜，狄貞：隹兕于大丁隹示？

戊午卜，狄貞：隹兕于大甲隹示？（甲編3914）

2. 祭祀用麋的辭例：

(578)　貞：三麋？（續2.24.3）

3. 祭祀用象的辭例：

(579)　丁丑，伐一象？（乙編1002）

(580)　貞：矢象？（丙編170）

4. 祭祀用龜的辭例：

(581)　丙午卜，其用龜？（前4.54.7；續6.21.8重）

(582)　用龜？一月。（前5.54.7）

以上所擧的幾種不常用的犧牲中，大概兕和龜的曾被當祭祀的供品，沒有多大問題；而有關麋和象的被當作祭品，因爲辭例太少，還不敢十分肯定地說牠們一定是祭品，不過其可能性是有的。

這一節中所擧的卜辭，不過是一些例子罷了，甲骨文中有關祭祀的卜辭，自然還有很多。我在選擇辭例時，側重在用牲的種類、數目、毛色、性別、用法等方面，同時也兼顧到祭祀的對象等等。所以有些例子，擧得比較多些。從那些辭例中，我們可以知道殷人最常用的犧牲，是牛、羊、豕、犬、牢宰以及牠們的幼子「青」等。用人的時候，似乎也不少，而以用羌人爲最多，這些人，無疑的應屬於俘虜來的敵人，例531中所說的「我用㚔俘？」，便是很好的證據。至於兕、象、麋、龜等類，似乎是不常用的。犧牲的數目，最少爲一，最多可以達到上千。十以下的任何一個數目，都被用過。二十以上，往往總是十的倍數。一般的用牲的方法，有燎、卯、沉、埋、𢼄、㞢、矢、𠦪、肴、冊、伐等等。而「冊」往往用於數目較大的犧牲；「伐」以用在人牲的時候居多。犧牲的性別，無論公母，都有被用的時候，至於憑什麼標準，來選擇牲類的性別，在甲骨文中，似無十分明顯的徵象，大概牝牲用來祭祀女性先祖居多，但也有用牡牲的例子。至於毛色的分別，雖則有時特別標明了黑或白或黃等，但也看不出來有什麼特殊的用意。

三、祭祀犧牲的來源

殷人尙鬼，祭祀特多，而在祭祀的時候，往往需要許多犧牲，有時，犧牲的供奉，又往往數以百計，那末這些犧牲的來源如何？值得我們加以探討。從卜辭中的記載來看，那些犧牲的來源，可能有四種不同的方面，即：㈠豢養，㈡田狩，㈢納貢，㈣俘獲。現在分別敍述如下：

(一)豢養的犧牲：

在祭祀卜辭中，「牢」或「宰」的被大量使用，常常可以看到。這些「牢」和「宰」，只要從字面上來看，就可以知道那是一些被關在牢中豢養的牛羊，再參照卜辭所記，便知道那是準備充作祭祀犧牲之用的了。這種豢養犧牲以供祭祀的習俗，也許起源很早，據淮南子泰族所說：「湯之初作囿也，以奉宗廟鮮犞之具」，似乎在殷代的初期，早已有了這種措施，經過一段很長時期的發展，到了武丁時代，畜牧事業，益見發達，因此便有數以百計的犧牲，可供祭祀，而殷王對於這些畜牲的關切，也可以從卜辭中看得出來的，譬如他時常親自或派人到那裏去視察：

(583)　貞：王往省牛？

貞：勿往省牛？

貞：冒牛百？（前3.23.3）

(584)　丁卯卜，𦎫貞：王往省牛？（前3.23.2）

(585)　丙午卜，㝉貞：（乎）省牛于多奠？

貞：勿乎省牛于多奠？（丙編353）

(586)　貞：乎省専牛？（丙編126）

此外，有時甚至躬與畜牧之事，如：

(587)　貞：乎王𢦏羊？（乙編2626）

因爲有了專門爲祭祀而豢養的犧牲，所以可以隨時取用，如：

(588)　貞：勿乎取牛？（前3.30.4）

(589)　庚申卜，乎取豖芻？

勿乎取豖芻？（甲編3022）

(590)　貞：王𢦏黎牛四于用？（續2.18.2）

(591)　貞：𢦏牛五十？（續4.24.4）

(592)　戊午卜，㝉貞：乎取百牛𢦏？王固曰：吉，其（至）。（丙編399）

這些豢養的家畜，大概是殷人祭祀犧牲的主要來源。

（二）田狩所獲的犧牲：

田狩與祭祀，應該有密切的關係，關於這一點，已經有陳槃厂先生的古社會田狩與祭祀之關係，討論在前，這裏可以不必再加說明了。但是卜辭所記最常見的獵獲物如：鹿、麑、犷、雞等等，却不見於有關祭祀的卜辭，而祭祀所用的豕和兕、麋等類的動物，確曾見於田獵卜辭的記載之中，例如：

(593)　羽癸卯焚𢀛？癸卯允焚。隻（兕）十一，豕十五，虎囗，麑廿。（丙編120）

(594)　楚于東㞢麑？

貞：（楚）亡其麑？

貞：㞢麑？

亡其麑？（丙編286）

王固曰：之㞢。隻麑一豕。（丙編287；即286之反面）

(595)　貞：王其逐兕隻？弗踅兕，隻豕二。

弗其隻兕？

貞：其逐兕隻？弗踅兕。（丙編120）

(596)　貞：𢀛麋？

貞：弗其𢀛麋？（丙編86）

允隻麋四百五十一。（丙編87；即86之反面）

(597)　貞：弗其隻豕？（續1.35.9）

(598)　狩，隻虎一，豕（十）㞢六。（乙編2409）

(599)　亩豕逐亡災？弗每？（甲編2079）

(600)　己未卜，亘貞：逐隻豕？（前4.51.3）

(601)　己卯卜，爭貞：今春令虞田从豉至于灘隻羌？（前7.2.4）

又如上擧例 569 中所記獲兕而祭之事，可見田狩所得，雖則未必盡爲祭祀之用，但祭祀犧牲，有一部取給於田狩所得，應爲當時的實情。

（三）納貢的犧牲：

祭祀犧牲，來自各地諸侯者，在卜辭中所見很多，例如：

(602)　壬辰〔卜〕，口〔貞〕：〔萎〕其（來）（五）十羌？
　　　囚萎不其來五十羌？（丙編227）
　　　貞：王隹庚勿祀，隹庚五十其不吉，隹祀吉？
　　　王固曰：吉？
　　　五十其不入祀？入。（丙編228；卽227之反面）

(603)　勿用圣來羌？（甲編2094＋2095＋2096＋2097＋2099＋2105＋2107＋2123）

(604)　貞：勿用畀𣪠羌？（前6.6.4）

(605)　貞：𡎐來一䍬一牛？（甲編525）

(606)　貞：𦘔來牛？
　　　弗其來牛？
　　　貞：𦘔弗其來牛？（丙編74）

(607)　貞：𠀠來犬？
　　　𠀠不其來犬？（丙編342）

(608)　貞：乎邑人出羊牛？（丙編333）

(609)　貞：百牛其至？
　　　貞：百牛毋其至？十月。（乙編3219）

(610)　貞：勿乎収羊？（續1.35.3）

(611)　貞：収牛于㠯（前1.52.4）

(612)　㞢來自南𣪠龜？（乙編6670）

(613)　貞：犇不其𣪠龜？（南北、輔仁、1）

(614)　貞：妥𣪠羊？（丙編304）

(615)　口亥卜，殼貞：王其乎𡚬伯出牛允足？
　　　貞：勿乎𡚬𡚬伯出牛不其足？（乙編3328）

(四)俘虜的犧牲：

俘虜來的犧牲，大概以人牲爲多，譬如上擧例 531 所說的「我用𡚬俘？」，就是很好的證據。尤其是羌人與奚人，常常被當作犧牲來用的。

四、從祭祀犧牲看殷人日常生活

研究殷代人的日常生活，我們可以憑籍的資料，並不太多。卽使在孔子的時代，像他那樣地博學多聞，尙且感到「文獻不足」的苦悶。何況又在數千年後的今天，要探求殷代人的生活情形，更是談何容易！雖然，由於殷虛的不斷發掘，地面下資料的出現，日漸增加，我們總算有了一些眞憑實據，可以捉摸到一點頭緒，但是重重的困難，依然不斷地出現。那是因爲年代相去太遠，有好些東西，我們已經無法了解它們原來的用途了；有好些記載，我們已經無法了解它們原來的意義了。這，也許需要經過多數的專家，在各方面去努力研究以後，綜合起來，才能獲得比較準確和可信的解答。現在，我們只好從可以了解的部分，各就所知，各盡所能，一點一滴地去加以硏討，一步一步地去加以探索。因此，我想試從祭祀犧牲的那個角度上，去看一看殷代人生活的情形，禮記祭義說：「君子生則敬養，死則敬享」「文王之祭也，事死者如事生」。可見死後的祭享，與生前的奉養，原有着密切的關係，兩者之間，相去大概不會太遠。這也是人情的常理，殷代的情形，大概也不會離開這個原則太遠的。

從祭祀犧牲的種類上看，殷代人用得最多的，最常見的是一些牛羊豕犬，大概他們生活中的主要副食，也就是這些牲畜，至少，他們的貴族生活，平時靠這些東西來佐餐的。其中牛和羊，又被稱爲牢或宰，可見那些動物，已經被關進了牢閑之中，成了家畜。牠們已經不是原始的野獸了。並且「牛」字和「勿（犂）」字，已經結合而成爲「犂」字；「犬」字和「耒」字，已經結合而成爲「𤟹」字，可見牛和犬，不但已成家畜，而且已經是幫助農耕的家畜了。由此，我們可以知道，當時的農業，已經懂得了利用獸力，來幫助耕作了，這種技術的發展，是需要有深厚的文化基礎和悠久的知識累積的，所以那時的農業文化，應已具有一段漫長的歷史背景了。

再看他們在祭祀的時候，往往一次用上數以百計的牛羊豕犬或牢宰等的犧牲，其規模的龐大，爲後世所罕見。那末豢養這些畜牲的園囿，應該有多麼大的範圍？也就不難想像的了。在已經進入定居的，已有高度青銅工業的農業社會裏，要維持這樣規模龐大的園囿或牧場，需要多少人力和物力？也是可想而知的。況且，還有許多準備着被用的人牲，需要加以管理，加以安頓，這種負擔，恐怕也不是一些小國寡民的城鎭，所能負擔得起的。雖則那些俘虜來的，將被用作人牲的那一羣，在活着的時候，也不見得會閑着吃白食的，但總得有個安頓的場所；有些管理和看守的人們。因此，我們也可以從祭祀犧牲的規模上，去推測當時社會所具的潛力。如果再把這些現象，跟小屯的建築基址；侯家莊西北岡的墓葬遺址等等偉大的工程，合起來看，就不難揣度出殷虛，當時的京城，那種熱鬧和繁榮的程度了。

此外，還有一個值得注意的現象，那就是在經常不斷的祭祀中，所用的犧牲，大都是屬於家畜之類，很少或並未用到經常的大量的田獵所獲的兕鹿等類的野獸，可見當時一般的田狩目的，已經不是完全爲了獵取祭祀的供品而擧行的了。雖然，在田狩所得的獸類中，有時也有供奉祭祀的。但是那種記載，出現在卜辭中，並不算多。關於這一點，陳槃先生曾有精闢持平的見解，他說：

> 至于殷商，羅振玉氏（？）有言曰：
>
> > 春秋傳曰：惟君用鮮。衆，給而已。……卜辭中書田獵者，雖無用鮮明文，然大率爲祭祀也（增訂殷虛書契考釋）
>
> 案「率」，約數。「大率」猶言「大約」。槃以爲甲骨文中田狩與祭祀之卜，甚爲頻繁。殷商一代，已有其高度文化，農業發達，不特已有軍國組織，且已具封建型態，無疑其距離田漁社會已經甚遠。若謂其凡田狩皆爲宗廟之事，亦卽凡祭祀用鮮必擧行田狩，此殆事勢有不可能。然「四時之田皆爲宗廟之事也」，兩周之世，流傳之舊義尙然，則謂殷王于一年之中有若干大祭必躬行田狩，宜無不可。其次則驅禽獸爲農作除害，簡兵事，習戎政，隨殷代國家社會之進步，容亦有之。（古社會田狩與祭祀之關係、集刊、第三十六本p.315）

槃广先生的這一說法，是很對的。從祭祀犧的大都屬於家畜的這一點上；也可以反映出殷代人的生活，早已進入定居的農業社會了。

再者，由於經常不斷的祭祀，大量地使用犧牲，留下了大量的獸骨，在定居的生活之下，殷人充分地利用了那些剩餘的物資，製造骨器，改進技術，發展了高度技術的骨器手工業。殷虛出土的那些骨器、石器、玉器，其雕刻和製作的精美，簡直令人歎爲觀止。卽就卜龜和卜骨的攻治技術而言，其精緻的程度，可以說是空前的。此外，如銅器和陶器的製作，在技術上的不斷的改良，恐怕都不是沒有專門訓練的專業人才，所能勝任的。因此，我們可以推想當時的社會分工制度，已經有了相當的基礎。

以人爲牲，雖則並不是殷代特有的習俗，但是像殷代那樣，大量地經常地把人當作牛羊似的犧牲，用來祭祀，在後代的文獻中，實在少見。從這一點上看來，殷人對待俘虜的手段，是殘忍而恐怖的。這種風俗的來源可能很古，殷代人那樣地去做，也許已經視爲理所當然，不以爲異的了。所以儘管在其他方面，已經顯示出是一個具有高度文化的社會，但在這一方面，却仍保持着原始的野蠻作風。同時，也可以看出殷人對於敵「人」的價值觀念，與禽獸畜性，沒有什麼分別。

五十五年六月二十九日於臺北南港

（原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 38 本，1968 年）

中国古代都市の祭祀について

貝塚茂樹

マックス・ウェーバーが世界的宗教の一つとして中国の儒教及び道教の経済倫理を考察した研究の冒頭に於て、西欧ドイツの先史時代に相当する昔から大城郭都市の国であった中国が、西欧のような自己の法律を持ち、一つの自治体をかたちづくる都市国家にまで都市を発展せしめなかったのは何故であろうか、ということを問題として以来、中国都市の自治性の欠如、都市ギルドの政治的無力は、中国を対象として研究する社会経済史家の議論の一つの焦点となった。しかし儒・道二教の経済的倫理性を究明しようとしたウェーバーに於ては、もとより中国古代都市は純粋に経済現象としてではなく宗教的現象として取り扱われ、それが如何なる社会史的の意味をもつかが問われたのである。中国歴代王朝の宗廟が地方都市守護神の祭祀を吸収する過程、これを可能にするところの皇帝による祭天の典礼の独占が問題とされ、近東の古代都市国家のそれとの対比に於て中国の古代の天神崇拝の本質に対して深い分析が加えられているのである。

フランス近世の大史学者フュステル・ド・クーランジュが、その画期的な名著『古代都市』に於て、一流の明晰な論理をもって宗教的政治的共同団体としてのギリシャ・ローマの古代都市の生成・没落の姿を鮮やかに展開したことは人のよく知るところである。中国の古代都市もまた何よりも宗教的政治的団体として眺めることによってその特質を正しく捕捉することができるのではないかと考えられ、この意味に於てウェーバーの中国古代都市の取扱い方は極めて妥当であったと見られる。

ウェーバーは中国古代都市を有効な角度から取り上げはしたものの、約三十年前の旧作である上に、何分にも中国史料を直接原文によって読むことができず、レッグ、クブラール等の重訳による外はなかったために、その研究は西欧・近東の古代社会を鳥瞰する広汎な視野のもたらす優れた着想と暗示とに富みながらも、細部の論証不備によって十分透徹した結論に到達することを妨げられた憾みがある。さらに日・中両国の文献学者による中国古典の本文批評の勃興と殷虚卜辞・殷周金文等の新史料の陸続たる発見とその解読の進歩と相俟って、最近三十年来ほとんどその面貌を改めたといっても過言ではない飛躍的発展を遂げ、現になお停止するところを知らぬ中国古代史研究の状態から見るならば、このウェーバーの使用した史料の不完全と、その利用に対する文献学的用意の欠点とはいまここに指摘するまでもない自明なことがらに属する。

この十年あまり、卜辞並びに金文の新史料の基礎的研究に没頭していた間に、偶然、殷虚卜辞に現われる殷王朝の祖宗祭祀の典礼と周初金文及び『尚書』『周書』『詩』大雅諸篇の伝える周の開国及び首都経営の記事は、殷末周初の中国史上空前絶後と云われる大きな転換期に於ける中国古代都市国家の状態について、従来よりも細部に亙ってやや正確な知識を提供するもののある事に気付いたのであるが、なお十分に考えを纏める暇を得ずに過して来た。いまこの知識をもととして、ウェーバー、クーランジュの古代都市研究の方向に沿って、試みにえがいて見た中国古代都市国家の素描がこの小論である。

クーランジュによると、ギリシャ・ローマでは、家族と部族との宗教的政治的連合団体を指す都市 cité という言葉と、この団体の集会・居住の場所であり、特にその聖堂である都邑 ville という言葉とを区別して使ったそうである。そして彼はこの宗教的・政治的団体である都市の制度・機構を説く前提としてこの団体の礼拝所である都邑の構造を述べているのであるが、この都邑の記述はその建設から始められ、ここに於て都邑の姿、したがって都市の姿が浮き彫りとして表わされていた。わたくしもこれによって筆を起すことにしよう。

クーランジュは云う。部族が連合して都市を作り、同一の神を祭ることに同意すると、直ちにこの共通神を斎く礼拝堂となる都邑が創建される。都邑の創建はいつも宗教的行為であった、と。そして彼は、都邑創建の儀式をロムルスのローマ奠都の実例によって詳細に叙述する。都市創建者の最初に心を悩ますのは新都邑の位置を選定することであったが、この高大な決定は神に委ねられ、ロムルスは占卜に訴え、鳥の飛翔によって神意の啓示を受けたと云われる。

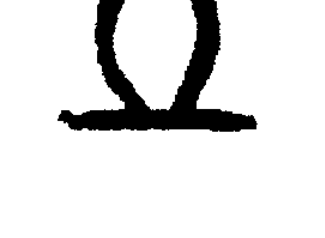
これを中国について見ると、周の大王古公亶父が陝西の岐山の下に都邑を建設し、周を開国した事蹟を歌った『詩』の緜篇は、「古公亶父、来って朝に馬を走らせ、西水の滸（ほとり）にそいて、岐の下に至り、ここに姜女とともに、ここに来って宇（みやい）を相（み）る。周原膴膴たり、菫荼飴の如し。ここに始めここに謀り、ここに我が亀を契（や）く。曰く止まるべし、曰くここに於てすべし。ここに室（いえ）を築くべし」と云っている。中国では都邑の位置は亀甲を灼いて神意を窺う亀卜によって決せられたのである。大王の玄孫武王に至り、周民族はついに殷王朝を滅ぼし、その子成王の世に、周公によって当時の中国世界の中心である洛陽に成周と呼ぶ政治的首都を建設した。このことを記述した『尚書』召誥・洛誥二篇にも太保召公が周公に先んじて実地を検分した上、卜いによって位置を定めたと云っている。中国の古代都市創建に於ても、最初の位置の決定がすでに神意に委ねられたローマと軌を一にするので、宗教的行為としての都市建設の面がここに現われている。

ただ理性に優れ、実用を重んじた周人はこれを全然神意に委ねてしまったのではない。先ず実地の下検分である相宇・相土の儀がこれに先行し、その上で亀卜を通じ神意の啓示を仰ぎ、これにより決定を与えたのである。内藤湖南博士によると、大王の祖先ではあるが、実は西周末世になって建国の英雄神として祖神に加えられたという公劉の事蹟を歌った後起の作品である『詩』の公劉篇は、公劉の豳の都邑位置選定を述べて、相土の儀だけに詳しくして、亀卜に及んでいないのは、奠都儀式に於ける宗教性の忘却を物語るもので、その晩出の詩篇であ

ることを証明するものと云えよう。

都邑の位置が決定されると、次にいよいよ吉日を選んで都邑の定礎の儀式が行われる。ロムルスは地に円形の小さな穴を穿ち、故郷のアルバの町から持ってきた一塊の土をその中に投じ、その仲間もこれに倣って各々の生国の土塊を投げ込んだ。アルバを始めとする故国には彼等の聖火を点じた聖炉があり、ここにその祖先が生活し埋葬されていたので、この聖炉の存し、祖先の霊の憩っている土地を去ることは、その奉ずる宗教によって厳重に禁止されていた。そこで祖神に対する不敬から免れるため人々は一つの擬制に訴えて、祖先の埋葬され祖霊の宿っている神聖な土塊を携えて来て、これを新しい都邑の穴に投げ入れることによって祖先の霊を封じたのである。この穴はムンドスと呼ばれ、諸霊は合一されここに礼拝され、その子孫を守護する神となり、そこに祭壇が築かれ、都市の聖火が点ぜられ、この聖火の周囲を画して都邑が作られた。この都邑の地域を区切るためにロムルスが銅製の犂の柄をとり、白牛に曳かせて畦を作った。この畦は神聖で越えることができないものと考えられ、これの内側に後に城壁が設けられた。都市に出入する人のために畦は一定の場所で断絶され、そこに城門が作られた。これがローマ建設の祭儀と伝えられるものである。

『詩』緜篇は前文に続けて大王の岐山の邑の創建を叙して、「迺ち慰んじ迺ち止まり、迺ち左し迺ち右し、迺ち彊し迺ち理め、迺ち宣し迺ち畝し、西より東へ徂く、周くここに事を執る。（中略）迺ち臯門を立つ、臯門伉たるあり。迺ち応門を立つ、応門将将たり。迺ち冢土を立つ、戎醜の行くところ」と云っている。この文は、新しい聖炉を中心として周囲にロムルスが犂を牛に曳かせて畦を作り、都邑の外画を画して、城壁・城門の基準としたローマ彊域城壁画定の儀式が殆どそのまま周の岐山下の奠都に際して行われたことを示しているように見える。そしてこの最後に現われる冢土はその名の示すように土地の精霊を祭ったものであるが、それが如何なる形式をとっていたか、この文面には明らかでないが、象形文字である漢字は幸いにそれを絵画的に書き表わしてくれている。殷墟卜辞にはこの冢土すなわち土を対象とする祭祀をトったものに度々出逢うのであるが、その土の字は、



と書かれ、地上に物を盛り上げた形を表わしている。この冢土は注釈家は普通に社の一種である大社と解しているが、社の神主は、『淮南子』に「有虞氏の祀はその社に土を用い、夏后氏はその社に松を用い、殷人はその社に石を用い、周人はその社に栗を用う」と云っているから、或は石か土を盛り上げたものであろう。ここは戎醜すなわち一般市民が礼拝する聖所であるから、ローマのムンドスに相当するものであり、これこそ周の岐下の新しい都邑の中心をなす都市の守護神の祭られる場所に外ならない。

人はこういう私の想像に対して、前に引用した『詩』の本文の中略の箇所には、「乃ち司空を召し、乃ち司徒を召し、室家を立てしむ。その縄は直に、版を縮ねてもって載め、廟を作ること翼翼たり云々」という周の宗廟建築の記事が挿まれていることを楯にとって、この前文と後文とは関連したものではなく、前文は城壁建設の前提としての都域彊界の畦を作る儀式を示すものではないと云うかも知れない。或はこの彊域画定の儀式はローマのムンドスにあたる冢土すなわち都市の新祭神の壇の定礎に附随した行事ではなくて、家族或は部族の祭壇に当るところの周の王家の宗廟の建設に附随した行事と見做すべきであるといって難ずるかも知れない。

中国古代に於ける都市の建設に対して、先ず都市の支配者である王侯の祖先を祭った宗廟と、新しい都市の守護神である土地の精霊を祭った社が造営されることは、多くの文献に現われるところである。前者は王侯の政治的権力を代表するものであり、後者は都市を構成する一般市民の権力を代表するものである。この中国古代都市に於て並立する二神の間に祭祀の行われる競い合いは、この二つの対立する勢力の抗争を象徴するものである。前者の優越は王家の専制を表わすものであり、後者の優越は都市の自治権の確立を示すものと云えるであろう。

このことはすでにウェーバーの慧眼によって取り上げられたところの重要な宗教的事象である。中国の都市の定礎式に於ける宗廟と社との重要性の問題もまたこの意味で看過しがたいところであり、さらにこれを手掛りとしてここに祭祀せられる二系統の神格の関係についていま少し立ち入って考察を進める必要を感じるのである。

冢土の祭壇が設けられた場所については、『周礼』小宗伯には「国の神位を建つることを掌る。社稷を右にし宗廟を左にす」というように、周都の宮城の門の外に、祖廟は東に、社は西に、左右対称的に造られたとされている。この門が礼に伝える宮城の幾重かの門のうちの何れに当るか注釈家に異説があって明らかでない。詩篇では宗廟の位置は明示されていないが、冢土の位置は臯門或は応門のような宮門ないしは城門の門の傍にあったことはほぼ推定がつくのである。

冢土が門傍に設けられた祭所であるとすると、直ちに連想されるのは『詩』の小雅、楚茨篇や『礼記』郊特牲篇などに現われ、注釈家により門内の祭りと説かれている鬃すなわち祊祭のことである。祊祭の特色は第一に室内の祭りでなくて、廟門すなわち廟外に於て行われることであるが、第二には『礼記』郊特牲篇に「直祭には主に祝し、索祭には祊に祝す。神の在す所、彼に於てするか、此に於てするかを知らず。或はこれ人に遠ざかるか。祊に祭るは尚って曰く、これを遠き者に求むるか」と云われているように、宗廟にある特定の祖主に対し祖霊の降下を求めてこれに熟享した食を供する直祭と対照されるのが、不定の疎縁の遠い神霊を求めて行われる索祭であるが、この神霊を求める場所が祊である。

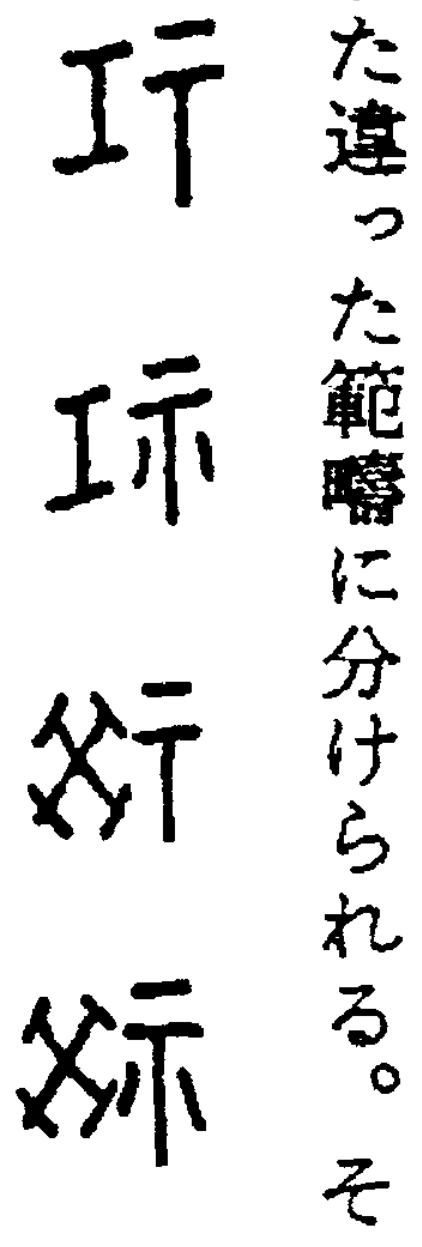
一般に特定の祖宗の神霊の降下する木主は大祭に際しては宗廟の正室に持ち運んできて、これに対して神饌をささげることができる。祊とは不定の神霊の宿るところであるが、これを持ち運ぶことができないので、祭者はその祭所まで赴いて祭らねばならないのである。これは正しく土中に宿った神に対する祭儀であったと解釈せねばならない。郊特牲篇のこの一段の文章は「凡そ祭りはこれを此に慎む。魂気は天に帰し、形魄は地に帰す。故に祭りはこれを陰陽に求むるの義なり」という句によって説き起されている。神主に対する直祭は死した祖先の在天の魂をこれに招き下す祭儀であり、祊に対する索祭は地に帰した祖先の肉体そのものに対する祭儀なのである。祭所の土地の中には無数の遠祖の肉体が宿っているから、その何人かをそのうちから選び出して招き寄せて祭らねばならない。これが索祭なのである。

そして、かかる祖先の肉体の宿る聖所とはすなわち門傍に石・土を盛り上げたところの土、冢土に外ならないのではないかと考えられるのである。これは孔門の末流である礼家の一派が陰陽二元論を基礎として構成した古代祭儀の説明に拠って推理したものに過ぎないから、この結論はいま一度歴史的事実によって験証してみないと危険である。わたくしはこの実証を殷虚卜辞のなかに求めることができると信ずるものである。次にこれを述べよう。

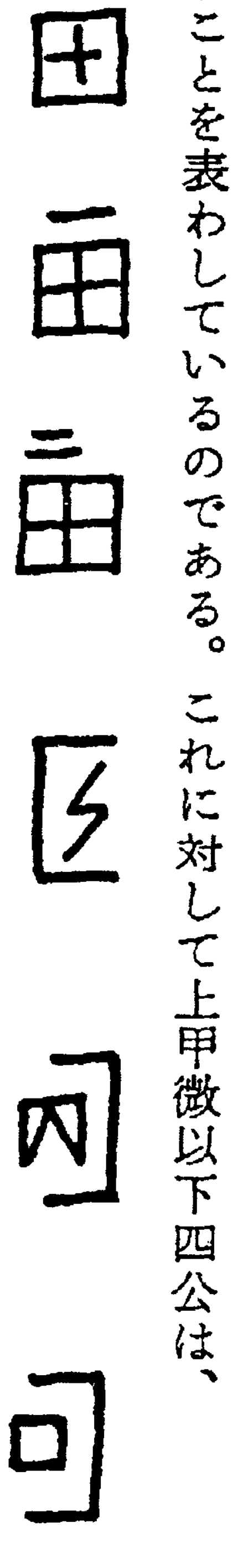
殷虚卜辞によると、殷王朝が祭っている祖神には経典の帝舜すなわち古史の帝嚳に当る夒を始めとして王亥・王恒・季などのような神々がある。これらは『史記』殷本紀では殷王室の最も古の時代の列王として系譜化されているけれども、殷虚卜辞では一般の祖宗神の如く上から下に系譜的に配列して合同して祭った実例は一つも発見することができないから、一群の神話的高祖神であったと考えねばならない。これに対して上甲微―報乙―報丙―報丁―主壬―主癸の六王から湯を経て文武丁に至る直系二十王は、上から順次に配列して合祭されていて、その系譜も確かに確認できるから、これを前者に対して祖宗神として区別せられる。しかし祖宗神のなかでも最も古い所の上甲微以下主癸までの六王は、成湯以下の祖宗神とはまた違った範疇に属している。それは、殷の諸王は生れた日の十干を名として武丁・祖甲・父乙というような廟号をもっているのであるが、生日は区々であるから、小乙の次に武丁、武丁の次に祖甲が継ぐというふうに、その列位と十干名は全く関係なく錯雑している。しかるに上甲から主癸までは甲・乙・丙・丁から飛んで主壬・主癸というふうに正しく日の十干を追って配列さ

れている。殷虚卜辞に現われる殷の祖宗の廟号を文献と比較研究して見事な成功を収めた王国維氏によると、この六王は失われた王系を人工的に配列した追記、追号であろうとされている。しからばこの最古の祖宗神である六公の追号はどうして出来たであろうか。

　この六公の祭りをトった卜辞を調べてみると、このなかでも上甲微から報丁までの四公と主壬・主癸の二公とはまた違った範疇に分けられる。その差異とはその受ける祭祀の相違である。先ず主壬・主癸は卜辞では、



というように示壬・示癸と書かれている。示はすなわち神主の象形であって、壬・癸の日に生れた二公の神主ということを表わしているのである。これに対して上甲微以下四公は、



のように書かれている。卜辞の研究家はこの甲・乙・丙・丁の外側を囲んでいる外画は宗廟の神主を収めた石室或は石函すなわち祏を表わすものと考え、このような神位は報と呼ばれたから、これに十干名を附して報乙、報丙、報丁などと名付けられたのである。報の発音はまた祊と通ずるから、かくの如き六公の祏は宗廟の門の傍に置かれ、そこで祊の祭儀をもって奉祀されていたのであると説明している。この説明はおもに卜辞の字形を拠り所とした、象形文字の視覚的な解釈に過ぎないから、なお若干の省察を要する。

　先のわたくしの試みた、主と報との祭儀の相違はこれを補足するものである。というのは在天の祖宗神の霊が憑依する宗廟の神主に対して、祊とは地に帰した遠祖の肉体そのものである土或は石を盛り上げた聖所、すなわち門外の冢土なのであった。上甲微・報乙・報丙・報丁の四公の祊はかかる冢土に祭られる名を知ることが出来ない死者の肉体に強いて名前を与え、これを特定の人と化したものであって、それが四人とされたのは、廟の四門に各々祊があったので、それに対して順次甲・乙・丙・丁の十干名を附したものに外ならないと解釈されるのである。

　一般に卜辞では祖宗神は宗廟に神主を奉安して合祭を行うのが例であるが、特に直系の祖宗神はその后妃である妣と配して奉祀されている。六公中の後の部類になる神主によって祭られた主壬・主癸は普通の祖宗神と同じく妃をもった一個の人間として擬人化された不定の遠祖の象徴になった。これに対して上甲微以下四公は直系の祖宗神であるにも係らず、妣と配祀された例が全然見当らない。これはもはや普通の祖宗神とは相違し、通常の人間とは見做し得ない超人的な神格であったのである。この超人的な神格をもつものは、異形の生物のうごめく地下の世界に存する死者の魂であり、これを祭った城門の傍の聖所がすなわち冢土の社であった。それは名付けることもできない死者の団体を祭ったのであるから、元来は殷王朝の祖宗の霊を祭った祭所ではない。盤庚に率いられて殷虚に移住して来た殷の民族がそこに都邑を建設したとき、この地で祭られていた社神をそのままに奉祀したものと推定される。殷の神話的高祖神のうちに相土すなわち土神があるが、これは殷人がその故地に於て奉祀したものであった。これに対して殷虚に於て新たに土着の土神を奉祀したのである。これの祭祀は殷虚に於ける土着民である都市の住民のために建てられ、その政治的権力を象徴するものであった。それは正しく殷虚という都市国家の守護神であった。しかし殷王朝は、この自己とは血縁的に全然関係のない守護神をも自己の王朝の血統上の祖先として擬人化し、祖宗神化しようと試み、上甲微以下の四公の神格を人工的に分化せしめたのである。しかし宗廟に於ける神主によって祭られる殷王朝の一般祖宗神と、門外の祊に於て冢土の社に於て祭られる四公の神との祭儀神格の相違は、これを完全に擬人化し、同一の祖宗神と化することを許さなかったので、上に述べたような名号・祭法上の特殊性をそのまま保存せざるを得なかったのであった。

　殷虚の首都建設に際して、殷王朝は一応土着の都市市民の共同体の守護神をそのまま自己の祖宗神化せんとしつつも、そこに妥協の余地を止めざるを得なくされたのである。これは殷虚初期に於ては中原の諸都市は殷王朝に征服されながらもなお一個の都市国家としての自治権を部分的には保有していたことを表わすものである。殷代末期に至ると、殷王朝の独裁権の強化は完全にこの諸都市の権力をば自己に吸収してしまうようになるのであるが、このことについては別の機会に譲って、ここには殷虚初期の都市守護神の祭祀を通じて、中国古代都市国家の政治形態を窺うに止める。

（原載《貝塚茂樹著作集》，日本中央公論社，一九七七年）

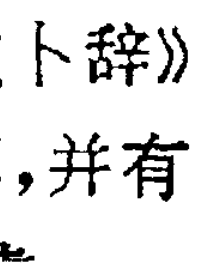
甲骨文所见商族鸟图腾的新证据

胡厚宣

恩格斯说：**“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的。”**① 图腾崇拜正是原始氏族社会这样的一种古老的宗教形式。所谓图腾，本是北美印第安人的土语，意思是“他的亲族”。马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》有这样的话，“图腾一辞表示氏族的标志和附号”，② 由于原始社会生产力水平很低，各种自然的外在力量都在威胁和束缚着人们，正如恩格斯所说的：**“在原始人看来，自然力是某种异己的、神秘的、超越一切的东西。”**③ 因此，人们崇拜自然，并产生某一氏族同某种动物或植物存在着血缘联系的幻想，从而把它作为自己氏族的图腾，也就是这个氏族的祖先、保护神和标记。

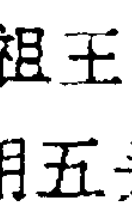
图腾崇拜，几乎普遍存在于全世界。在我国历史上也有过图腾崇拜。商族在上古时代曾以鸟作为图腾，这在商朝后期殷墟出土的甲骨文中可以找到直接可靠的证据。现在介绍一些有助于说明这个问题的甲骨文材料，共计甲骨八片，卜辞十条。

殷祖庚或祖甲时卜辞说：

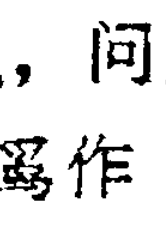
□□卜，王，□其燎□上甲父□。

（虚738）（图一：1）

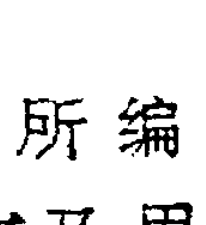
这一条卜辞曾箸录在明义士所编《殷虚卜辞》一书，④ 该书系用毛笔摹写，常有失真，并有错误的地方。今据实物墨拓，比较可靠。

卜辞首缺二字，当为纪日的干支。“王”后所缺当为“贞”，“燎”后所缺当为“于”，“父”后所缺当为“王”。燎即燎，祭名，意思是烧。卜辞大意说，某日占卜，殷王祖庚或祖甲亲自问卦，问要燎祭上甲的父亲王亥可以么？王亥的亥字，从亥从鸟，作形。

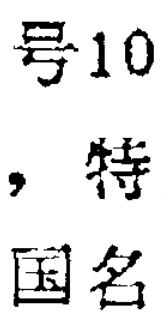
廪辛时卜辞说：

贞告于高祖王，三牛。

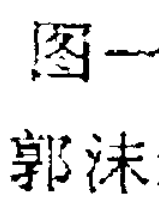
其五牛。（宁1.141京3926）（图一：2）

卜辞自下而上，两辞同卜一事。告即祷告的意思。1辞大意说，问祷告于高祖王亥用三头牛好呢？2辞大意说，问还是用五头牛好呢？王亥之亥，从亥从隹作形。隹象以手捉鸟。

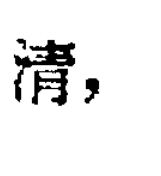
康丁时卜辞说：

四羊四豕五羌□□。（库1064）（图一：3）

这一条卜辞曾箸录在方法敛所编《库方二氏藏甲骨卜辞》一书⑤，原书乃用钢笔摹录，笔画失真，又误以原编号1065片与此片为一骨之折。今据实物拓本，特加改正。

卜辞豕即猪。羌本为方国名，因殷人常与羌人作战，以俘虏为奴隶，遂又用为奴隶的专称。“羌”后所缺二字当为“于王”。乃占卜用四羊四猪和五个羌奴以祭祀王亥之辞。王亥之亥，从亥从隹作形。隹即隹。

康丁时卜辞又说：

□□□，贞□□羌□□。

（粹51）（图一：4）

这一条卜辞曾箸录在郭沫若同志所编《殷契粹编》一书⑥，初版时拓本不清，“羌”字

略博物馆所藏明义士旧藏甲骨文字一书⑪出版，其第 2309 片，即有一条卜辞说：

> 辛巳卜，贞来□□□□□□□□□
> 王 尞十□□□□上甲尞十□□□
> □（安明 2309）（图一：7）

这条卜辞据字体及同文称谓，知为武乙时所卜。王亥之亥，从亥从隹作 ，隹即鸟。

在无产阶级文化大革命取得伟大胜利后，文物考古工作在党的领导和关怀下，也取得了辉煌的成绩。甲骨文字，不断发现。

最近获读中国科学院考古研究所安阳工作队《1973 年安阳小屯南地发掘简报》一文⑫，其所附甲骨图片，就有证明商族以鸟为图腾的卜辞。如 H24:416，乃是一版基本上完整的牛的右胛骨，共有十六条卜辞，148 字，是这次发现甲骨中文字最多的一版。其中有两条卜辞说：

> 辛巳卜，贞来辛卯酒河十牛，卯十牢，王 尞十牛，卯十牢，上甲尞十牛，卯十牢。一
> 辛巳卜，贞王 上甲即宗于河。一
> （H24:416）（图一：8）

自下而上，为辛巳日同卜祭祀先公河和王亥上甲的两条卜辞。由同版卜辞说，“乙未，贞召方来，于父丁征，”父丁即康丁，康丁为武乙之父，武乙称康丁为父丁，故知为武乙时卜辞。

又这片牛胛骨两条卜辞，实与前举佚888及安明 2309 两片卜辞同文。这片卜辞为第一卜，由两条卜辞左上方的兆序“一”可以知之。

来就是将来。酒，祭名，意思是用酒祭祀祖先。卯之义为杀。牢为一牡牛一牝牛之合称，犹言一圈牛或一对牛。宗的意思是庙。

1 辞大意说，辛巳日占卜，问将来到辛巳以后第十天辛卯，要用酒和十头牛，并杀十对牛祭祀先公河，要烧十头牛，杀十对牛祭祀王亥，要烧十头牛，杀十对牛祭祀上甲可以么？

安明 2309一辞，与此同文，所有残文，都可以据此补充，意思也是一样。

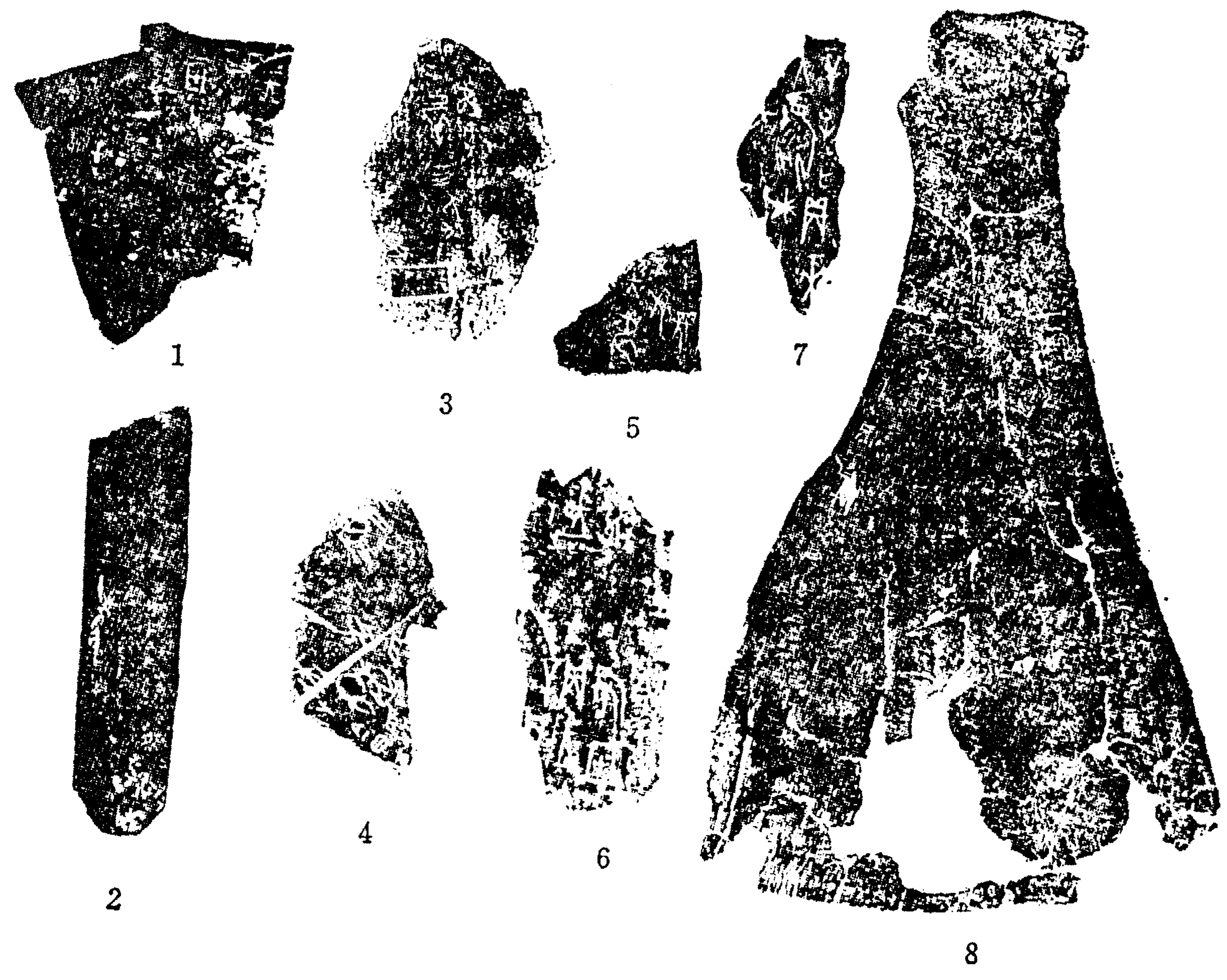
2 辞虽与佚 888 辞同文，但本辞比佚 888 辞多一“宗”字，也许是佚 888 辞把“宗”字省掉。卜辞大意说，辛巳日占卜，问王亥上甲在庙里与先公河一同祭祀可以么？

两辞王亥之亥，皆与佚 888、安明2309两辞相同，从亥从隹作 形，隹即鸟。

总计前后箸录的甲骨八片，卜辞十条。王亥之亥，祖庚或祖甲时作 。廪辛时作 ，亥上的鸟字从又，又即手，为《山海经・大荒东经》，“有人曰王亥，两手操鸟”传说之所自出。康丁时作 ，亥上之隹从凵从从，象冠形，因而《楚辞・离骚》又说“凤凰既受诒”等，把玄鸟说成凤凰。到武乙时则作 ，亥上所从的鸟，简化为隹字。王亥的亥字，上端所从，先从鸟鸟，次作崔萑，最后作隹。从祖庚到武乙，五六十年之间，由象形而字化，由繁而简，由鸟而隹，其发展演变的痕跡，灼然可见。其实从鸟从隹，无论有冠无冠，或以手操持，都象是一隻鸟，王亥之亥而从鸟，乃商族以鸟为图腾之确证。

商族鸟图腾的符号，为什么要加在王亥的亥字上边呢？

商代以日为名的祖先，可以分为两个阶段。自上甲至示癸，这前一段，为先公时期。自大乙至帝辛，这后一段，为先王时期。其实，世系可靠的，不过是后面一段。自上甲至示癸，其先公世系及生卒年日，在大乙时已不可知，定祀典时不得已，乃用十干的次序，与以假定的追名。王国维曾有详细的解说⑬，兹不俱述。所以上甲者实为商代先公先王中第一个以日为名的人。皇甫謐说，“商家生子，以日为名，盖自微始。”⑭微是上甲。《国语・鲁语》说，“上甲微能帅契者也，商人报焉。”所以上甲在商代是一个极被重视的远古先公。



图一　甲骨卜辞拓片

好像是“隹”，今观重印拓本，⑦应是“羌”字。

卜辞缺文较多，然大意还可以知道。略称某日占卜，问用几个羌奴祭祀王亥可以么？王亥之亥，从亥从萑，作 形，萑亦即隹。

康丁时卜辞又说：

> 又伐五羌□王 。（京人 3047）
> （图一：5）

卜辞又读为侑。伐之义为杀，在甲骨文用为人祭的专名，象以戈砍伐人头之形，当即殷墟发掘所见的人头坑和无头葬⑧。“羌”后所缺一字当为“于”。 字下端当残去一个偏旁亥字。全辞大意说，问若是砍伐五个羌奴以侑祭于王亥可以么？王亥之亥，亦从亥从萑作 形。

武乙时卜辞说：

> 辛巳卜，贞王 上甲即于河。（佚 888）（图一：6）

这一条卜辞，曾箸录在商承祚同志所编《殷契佚存》一书⑨，惟所用拓本，像是剪去了上段，因而缺了一条卜辞。

卜辞即，《说文》：“即食也。”犹言来就享祀。河为殷代传说中的先公名。卜辞大意说，辛巳日占卜，问王亥上甲若与先公河一同祭祀可以么？王亥之亥，作 形，从亥从隹。前作崔萑，亦即隹字，隹即鸟。

以上甲骨六片，卜辞七条，乃是文化大革命以前所箸录的材料⑩。

近年以来，地下和传世的甲骨，不断出土和公布，商族以鸟为图腾的直接证据，也就不断有了新的增加。

如 1972 年，许进雄氏加拿大多伦多安大

而王亥是上甲的父亲，除了前引虚 738 卜辞称“上甲父王亥”之外，《史记・殷本纪》说，“振卒，子微立。”《世本》说，“核卒，子微立。”⑮振核即是王亥。正因为王亥是上甲微的父亲，所以卜辞又称王亥为高祖⑯，高祖的意思就是遥远的祖先，所以才把鸟图腾的符号，特加在王亥的亥字上边。

古代的图腾信仰所表现的仅仅是原始社会人与自然的关系。各种自然力虽然受到原始社会人们的崇拜，但它们并没有在人们心目中集中为一个主宰万物的人格化的天神，即上帝；而且在原始氏族的人看来，图腾所代表的自然力，对于整个氏族都是一视同仁的，并不是只有氏族中的某些人才受到它的庇护，体现它的意志。

可是，当人类进入阶级社会之后，一切观念形态就都打上了阶级的烙印，原始的图腾崇拜也被统治阶级用来作为宣扬天命论以巩固自己统治的工具。在奴隶社会和封建社会时期的文献资料中，商族鸟图腾被统治阶级篡改为宣扬天命论的事例是很多的。其中较早而且表现天命论思想较为突出的，要算《诗・商颂・玄鸟》篇。它说：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武汤，正域彼四方，方命厥后，奄有九有。”这里所说的“玄鸟生商”虽然透露出远古商族以鸟为图腾的传说痕迹，但却强加了一个统治者——上帝在主宰一切，安排一切。玄鸟是接受了上帝的命令来诞生商族的，上帝还注定商族必然要昌盛而占有广大的殷土，并终于使商汤受命统治天下，可以发号施令，奄有九州。《商颂》旧说是春秋时宋大夫正考父为赞美宋襄公而作；近人则有的以为是“殷商的颂歌”。不管怎样，商族的鸟图腾已经被改换了面目而为统治阶级所利用，是十分明显的。历代反动统治阶级之所以宣扬这种反动的天命论，胡说人间的一切，不论风雨雷雹，旱涝收成，谁应该统治剥削谁，谁应该被统治被剥削，都是由天上的上帝安排的，生来注定，不容更改，目的就是为了维护反动制度，以巩固自己的统治。因此，根据甲骨文所证实的商族以鸟为图腾的历史事实，来对照并揭露反动统治阶级对这一历史事实的篡改和利用，对于我们认识天命论的虚伪性和反动性，是有一定意义的。

---

① 恩格斯：《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯全集》第21卷，348 页，1965 年，人民出版社。

② 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，134 页，1965 年，人民出版社。

③ 恩格斯：《〈反杜林论〉材料》，《马克思恩格斯全集》第20卷，672 页，1971 年，人民出版社。

④ 明义士：《殷虚卜辞》，1917 年。

⑤ 方法敛摹，白瑞华校，：《库方二氏藏甲骨卜辞》，1935 年。

⑥ 郭沫若：《殷契粹编》，1937 年，日本文求堂初印本。

⑦ 郭沫若：《殷契粹编》，1965 年，科学出版社重印本。

⑧ 胡厚宣：《中国奴隶社会的人殉和人祭》，《文物》1974 年7—8 期。

⑨ 商承祚：《殷契佚存》，1933 年。

⑩ 胡厚宣：《甲骨文商族鸟图腾的遗迹》，《历史论从》第一辑，1964年。

⑪ Hsü Chin-hsiung. The Menzies Collection of Shang Dynasty Oracle Bones, 1972 年。

⑫ 刊《考古》1975 年 1 期。

⑬ 王国维：《殷卜辞中所见先公先王续考》，《学术丛编》二集，1917 年。《观堂集林》卷九，1923 年，1927 年，1940年。

⑭ 《史记・殷本纪》《索引》引皇甫谧说。

⑮ 《左传》哀公二十一年，《正义》引《世本》。

⑯ 王亥称高祖之例，除前举宁1.141（京3926）外，又见后上21.13，戬1.4（续1.2.3），邺三下 37.22 邺三下37.3，摭续7，摭续20，南明477（虚后2452），南明476（虚后2458），南明477（虚后2459）+安明 2452，南明478（虚后2466）等片。

(原載《文物》1977 年第 2 期)

殷代的祭祀與巫術

張秉權

一、緒　言
二、祭　祀
　（一）　祭祀的對象
　（二）　祭祀的種類
　（三）　祭祀的犧牲
　（四）　祭祀的場所
三、巫　術

一、緒　言

殷人迷信鬼神，凡事都要經過占卜，視其吉凶，然後決定行止。占卜的行爲，本來就是一種巫術。它是利用龜甲與獸骨之類的所謂靈物，作爲媒介，向神靈祈求啓示，以解決現實生活中所遭遇到的種種問題。這，在殷虛出土的甲骨文中，可以看得十分清楚。在甲骨文中，又以有關祭祀的卜辭爲最多，可見祭祀之事，跟當時人們的現實生活，有着十分頻緊而密切的關係，並且也可以看出這件事情，受到重視的程度。所謂『國之大事，在祀與戎』，誠非虛語。祭祀的原始意義，無非是愼終追遠，禮神致福，表示對祖先的崇拜與懷念；對神靈的敬禮與祈禱，應該是一種純粹屬於宗教性質的活動。然而將它和保國衛民的軍事行動，相提並論，看得同樣重要，當作國家大事，施政要典，那就不僅是純粹的宗教活動了。同時，它也應該是一種在現實生活中，能够發生巨大影響力量的政治活動。在古代的社會中，人們對於祖先的崇拜，原是極爲自然的現象，而祭祀就是崇拜祖先的具體表現。祭祀的時候，全族的人，都要貢獻力量，共襄盛擧。如果有誰不肯盡力，就將遭到族人的唾棄。聰明的政治領袖，往往很巧妙地透過隆重的祭祀儀式，來達成他們團結宗族，鞏固權力的目的。因此，祭祀之事，不但是宗教性的，而且也是政治性的，其所以受到重視的原因，大概也就在此，而宗廟所在，也往往成了政治活動的中心。即使在近代中國的社會中，一

本文爲中國上古史待定稿第二本之一章，審閱人高去尋先生。

個家族，如果發生事故，就要『開祠堂』，集合族中長老，在祖宗的神位面前來商議，解決，也就是這個道理。因爲禮神敬祖，可以致福家室，安定邦國；荒廢祭祀，會有傾覆滅亡的危險。所以，古代的人，往往用『弗事上帝神祇』來指責暴君，用克盡孝道來贊美聖人。譬如：論語泰伯所說的『子曰：禹，吾無間然矣，菲飲食而致孝乎鬼神』。夏禹之世，究竟怎樣去致孝乎鬼神，其中細節，因爲文獻不足，已經無法詳考，但亦可見這一風俗習慣的源遠流長。至於殷商時代，雖則傳世資料，寥寥無幾，然較夏代，已經略勝一籌。譬如：國語魯語上：『商人帝舜而祖契，郊冥而宗湯』，『商人報上甲』，禮記祭法：『商人禘嚳而郊冥，祖契而宗湯』，左傳襄九年：『陶唐氏之火正閼伯居商丘，祀大火而火紀時焉，相土因之，故商主大火』。墨子兼愛下：『湯曰：惟予小子履，敢用玄牡，告于上天后曰：「今大旱，卽當朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心，萬方有罪，卽當朕身，朕身有罪，無及萬方」，卽此言湯貴爲天子，富有天下，然且不憚以身爲犧牲，以詞說于上帝鬼神』。淮南子修務訓：『湯旱以身禱於桑山之林』。尙書盤庚：『茲予大享于先王，爾祖其從與享之』。高宗肜日：『高宗肜日，越有雊雉……典祀無豐于昵』。微子：『今殷民，乃攘竊神祇之犧牷牲，用以容，將食無災』。墨子天志中篇引大誓：『紂越厥夷居，不肯事上帝，棄厥先神祇不祀，乃曰："吾有命，無廖𠷎務天下，天亦縱棄紂而不葆"』。書牧誓：『今商王受，惟婦言是用，昏棄厥肆祀弗答』。諸如此類，大都只是一些零星片斷的記載，而且紛歧錯雜，語焉不詳。不過從尙書所擧的那些伐紂的理由，無非是不敬鬼神，荒廢祭祀的那一套老話。亦可見祭祀之事，在當時的社會裏，被重視的一斑了。但那時的祭祀禮儀制度，究竟如何，却仍然是書闕有間，文獻難徵。自從河南安陽小屯村的殷虛，出土大批甲骨文以後，殷商史料，大爲增加，雖然卜辭所記，極其簡單，而且零星散亂，不成系統，又都斷爛破碎，殘缺不全，非經整理，無由了解，亦無法利用，但是由於過去許多學者的不斷努力，現在，已經有了不少成果，可供參考，可資利用了，祭祀禮制的考訂，便是其中的一例。

二、祭　祀

(一) 祭祀的對象

卜辭中所見的祭祀對象，陳夢家根據一般學者的意見，將他們歸納爲下列三類：

甲、天神　　上帝；日、東母、西母、云、風、雨。
乙、地示　　社；四方、四戈、四巫；山、川。
丙、人鬼　　先王、先公、先妣、諸子、諸母、舊臣。[1]

日本島邦男氏，則將上列的丙類，分爲三種，卽：(1) 殷室遠祖的高祖神。(2) 先臣神。(3) 先王、先妣、父、母、兄、子等。並且又將甲、乙二類，歸併爲自然神，而他所指的自然神，祇有河、岳、土（卽社），以及上帝而已，其餘諸神，他認爲在殷代並不存在。[2] 不過，島邦男氏的見解，以及他對於那些卜辭的解釋，是否正確，目前尙無定論。所以我們還是按照陳氏的分類，逐一加以敍述和檢討。

甲、天　神

在甲骨文中，帝字的用法有三種：一爲上帝的帝，是天神。一爲禘祭之帝，是祭名。一爲先王廟號的區別字，如帝甲，文武帝，是人鬼。

在卜辭的紀錄中，常常可以看到『帝』或『上帝』，具有很大的威嚴；和很多的權力，譬如：令風令雨；作咸作禍等等。但是，很少看到有關占卜祭祀上帝或帝的記載。不過，在殷代，帝，亦卽上帝，已經是祭祀的對象，應該是沒有問題的了。試看下列一版完整腹甲上的卜辭：

（1）　甲辰卜，㱿貞：羽乙巳有于父乙宰用？二
（2）　貞：咸賓于帝？二
（3）　貞：咸不賓于帝？二
（4）　貞：大甲賓于帝？二
（5）　貞：大甲不賓于帝？二
（6）　甲辰卜，㱿貞：下乙賓于咸？二
（7）　貞：下乙不賓于咸？二
（8）　貞：大甲賓于帝？二
（9）　貞：大甲不賓于帝？二
（10）　貞：下乙賓于帝？二
（11）　貞：下乙不賓于帝？二　　（丙編39）

這是武丁時代的成套龜腹甲中的第二版。卜辭中的咸，就是大乙、成湯、唐。下乙就是祖乙。『下乙賓于咸』的意思，就是『祖乙爲大乙之賓』而享受祭祀，也就是說在祭大乙的時候，拉個祖乙來做陪客。『下乙』或『咸』或『大甲』『賓于帝』，也就是祖乙或大乙或大甲爲帝之賓而受祭。也就是說，在祭祀那些祖先的時候，同時也祭祀上帝。在卜辭中說某賓于某，往往是較近的祖先賓于較遠的祖先，也就是較卑的賓于較尊的：例如：

父乙賓于祖乙？
父乙不賓于祖乙？　　（乙編 866；2977）

便是很好的例子。同時，也可以知道帝的地位，高於一切祖先，而帝又可以和許多祖先同時受祭，那是殷代的王室，認爲他們的祖先，可以配帝而受祭的一種具體的表示。所以像詩商頌長發中所說的『有娀方將，帝立子生商』那一類神話，認爲商的始祖，是上帝的子孫，是有其很古老的來源的。

至於『出日』『入日』和『東母』『西母』，彼此之間的關係如何；他們與帝的關係又如何，在卜辭中却無痕跡可尋，不過，他們都是祭祀的對象，應該是沒有問題的。例如：

（1）　丁巳卜，又出日？
　　　丁巳卜，又入日？　　（佚 407）
（2）　辛未卜，又于出日？　　（粹 597）
（3）　辛未又于出日，茲不用。　　（粹 598）
（4）　出入日歲三牛？　　（粹 17）
（5）　戊戌卜，內，乎雀𤊱于出日于入日宰？　　（丙編 171）

例(5)的辭例，與『貞：𤊱于王亥？（丙編 289）』，『羽庚申，𤊱于黃奭？（丙編71）』相同。所以出日、入日與王亥和黃奭一樣，應該是祭祀的對象。又如：

己酉卜，㱿貞：燎于東母九牛？　　（續 1，53，2）
貞：有于東母？　　（粹 77）
壬申卜，貞：有于東母、西母若？　　（後上，28，5）
貞：于東母有？　　（戩 1，22，2）

都是貞卜祭祀東母、西母的辭例，所以她們也是祭祀的對象。其它如『風』『雨』『云』等等，也都是祭祀的對象，例如：

于帝史風二犬？　　（通纂 398）
其寧風三羊三犬三豕？　　（續 2，15，3）
辛亥卜，內貞：帝于北方曰□，風曰伇，求年？
辛亥卜，內貞：帝于南方曰光，風夷，求年？一月。
貞：帝于東方曰析，風曰劦，求年？
貞：帝于西方曰彝，風曰𠂔，求年？　　（丙編 216，考釋 pp. 296-297，揷圖壹）

至於祭祀雨的，卜辭有：

叀夋祀雨？　　（粹 814）
寧雨于羔？　　（前 5，18，4）
寧雨于土？　　（後上，19，7）

又如祭祀云的，卜辭有：

貞：燎于帝云？　　（續 2，4，11）
燎于云？　　（珠 451）
癸酉卜，又燎于六云，五豕卯五羊？
癸酉卜，又燎于六云，六豕卯羊六？　　（後上 22，3+24，4；通纂 259）

乙、地　示

卜辭中的地示，往往和先公或地名，互相混淆，不易辨別，所以常常有見仁見智，不同的說法。譬如：『土』字的解釋，有人以爲是先公相土，也有人以爲是社神，又如：『河』字的解釋，有人以爲是先公之名，也有人以爲是黃河，究竟孰是孰非，實在很難遽下結論。因爲在古代的社會中，人與神的互相轉化，亦屬常事。事實上，恐怕二者都沒有錯，不能一概而論。無論如何，在殷代，對於山川四方的祭祀，卜辭中是有一些記載，可資採信的。例如：

（1）　壬申卜，奏四土于羌宗？　　（掇二，405）
（2）　辛卯卜，𨚔彡酒，其又于四方？　　（明續 681）
（3）　辛酉，酒四方？　　（續存 1，1829）

（4）　于丁卯酒南方？

（5）　甲子卜，其求雨于東方？

庚午卜，其求雨于山？　（鄴三，38，4）

（6）　燎于東西南卯黃牛？　（乙編 5225）

（7）　燎于東三豕三羊㞢犬卯黃牛？

（8）　帝于東埋𡆥犬燎三牢卯黃牛？

（9）　貞：又燎亳土？　（佚 928）

（10）　貞：勿桒年于邦土？　（前 4，17，3）

（11）　戊子貞，其燎于洹泉大三牢宜室？　（甲編 903）

（12）　燎于有水㞢犬？　（乙編 1577）

（13）　丁丑卜，又于五山？在陮。二月卜。　（鄴三，40，10）

（14）　癸丑卜，其𠬝十山雨？　（甲編 3642）

丙、人鬼

殷人對於人鬼的祭祀，最爲頻繁，亦最隆重，而其主要的對象，是先公，先王與先妣，大都與殷代的世系，有着十分密切的關係。有關殷代世系的整理，羅振玉、王國維二氏出力最多，貢獻也最大。最初，劉鶚在光緒二十九年（1903）所作的鐵雲藏龜序和孫詒讓在光緒三十年（1904）所作的契文舉例中，雖則也曾指出祖乙、祖辛、祖甲、祖庚、大甲、大丁、大戊、羌甲、南庚等都是殷人之名，或與殷王同號的人，但是未能確定他們都是殷王的名號。所以不能算是對世系的研究有什麽貢獻。到了羅振玉在清宣統二年作殷商貞卜文字考，以及在民國三年（1914）據此而加以擴充的殷虛書契考釋之時，才根據史記殷本紀中的殷代世系，和卜辭所見的祖先名號，互相對照，考定了大乙、大丁、外丙、大甲、大庚、小甲、大戊、中丁、外壬、祖乙、祖辛、祖丁、南庚、羊甲、般庚、小辛、小乙、武丁、祖庚、祖甲、康丁、武乙等二十二個殷王的名號。他在殷商貞卜文字考中，原列有文丁一名，但在殷虛書契考釋中，却把他刪掉了，後來又在增訂本考釋中，補入了文武丁，增爲二十三名。同時，他還考出了十六位先祖的二十個先妣的名號，即：『示壬之配曰妣庚。示癸之配曰妣甲。大乙之配曰妣丙。大丁之配曰妣戊。大甲之配曰妣辛。大庚之配曰妣壬。大戊之配曰妣壬。中丁之配曰妣癸。祖乙之配曰妣己；又曰妣庚。祖辛之配曰妣庚。祖丁之配曰妣己；又曰妣癸。羊甲之配曰妣甲。小乙之配曰妣庚。武丁之配曰妣辛；又曰妣癸；又曰妣戊。祖甲之配曰妣戊。康丁之配曰妣辛』。[8] 此外，他還考訂了庚丁爲康丁之誤，又以示丁、示壬、示癸爲湯之先世及祖考。也就是殷本紀中的報丁與主壬、主癸。後來王國維在民國六年（1917）作殷卜辭中所見先公先王考及續考時，又考定了殷本紀中的帝嚳即卜辭之夒。相土即卜辭中之土。冥即卜辭之季。振即卜辭之王亥。微即卜辭之上甲。天乙、成湯即卜辭中之大乙、唐。祖乙即卜辭中之中宗祖乙。陽甲即卜辭中之羊甲。武乙即卜辭中之後祖乙。此外，他還考定了卜辭中的王亘，就是楚辭天問中『恒秉季德』的恒，也就是王亥的兄弟。同時，又根據了殷虛書契後編上，第八葉，第十四片，和戩壽堂所藏殷虛文字第一葉，第十片，二塊可以綴合連接的骨版上的卜辭：『乙未酒茲品上甲十，報乙三，報丙三，示壬三，示癸三，（缺）大丁十，大甲十（缺）』，以爲上甲以後的世次，應該是：報乙、報丙、報丁。更正了史記殷本紀和三代世表中：『報丁、報乙、報丙』的次序之誤，而且他認爲卜辭中的示壬、示癸就是殷本紀中的主壬，主癸。殷商世系，經過羅王二氏的考訂以後，大致都已獲得卜辭的證明，繼起而加以修訂補充的，有吳其昌的殷卜辭中所見先公先王三續考，考定了卜辭中的𨸏己就是殷本紀中的雍己。董作賓先生的甲骨文斷代研究例，認爲卜辭中的祖己就是孝己，兄辛就是廩辛，戔甲就是河亶甲，後祖乙應爲小乙，羊甲應作羌甲。郭鼎堂的卜辭通纂考釋，則將羅王所釋的羊甲改釋爲芍甲，而認爲應是沃甲，卜辭中的虎甲才是陽甲。[4] 這一改訂，與卜辭世次，完全相合，不過，多數學者還是認爲羊甲應作羌甲而相當於沃甲。胡光煒先生的卜辭中的羔即昌若說；以及朱芳圃的卜辭中所見殷先公先王再續考，都以爲羔即昌若的誤讀。饒宗頤的昌爲根圉說，[5] 以昌爲曹圉。于省吾的殷契駢枝，初則以𢀛司爲曹圉（亦即世本之根國），[6] 後又以河爲根國（即曹圉）之形誤，以爲𦍒（即羔），從乍聲，乍冥音近字通，故當釋爲冥。[7] 總之，殷代的世系，除了仲壬、沃丁、帝辛三名，尚未見於卜辭之外，其餘的，在卜辭中大都有了着落。但在上甲以前，除了帝嚳與王亥之外，其餘的一些遠祖先公的名稱，在卜辭的解釋上也還有些歧說，而上甲以後的先公先王，則有人以南壬相當於仲壬。廩辛之名雖未見於卜辭，但在第三期卜辭中，他是被稱爲兄辛的，而在第四期的卜辭中，則被稱爲父辛。帝辛之名，雖未見於卜辭，但在第五期卜辭中，他是被稱爲「王」的，所以事實上，他們都算出現於卜辭。此外，在卜辭祀典中，祖庚、祖甲之前有祖己之名，而未見於殷本紀。又史記「太丁未立而卒」，但卜辭祀典中，却有太丁的名位，這也是史記與卜辭略有出入的地方。至於先妣，羅振玉已經考出十六王的二十位先妣之名，後經董作賓先生以及郭鼎堂、陳夢家、島邦男等的修訂補充，增加了外丙配妣甲。大庚配妣庚。[8] 中丁配妣己。祖辛配妣甲、妣壬。祖丁配妣甲、妣庚、妣辛。小乙配妣己。武乙配妣戊。文武丁配妣癸。並且更正了沃甲（羌甲）之配妣甲爲妣庚。那些先妣，除了外丙和羌甲的配偶之外，大都是屬於直系的先公先王的，而羌甲在武丁時代的卜辭中，是被認爲直系的「大示」的。此外，在卜辭中也曾見過夒、河、王亥的配偶享受祭祀，但祇稱夒母、河妾、王亥母或妾而不名。至於上甲的配偶，各家都沒有提到，祇有陳夢家的卜辭綜述，根據了下列的幾條卜辭：

（1）　乙丑卜，王曰貞：祭母上甲，在□月。　（錄 358）

（2）　己亥卜，貞：母上甲。　（哲庵藏骨）

（3）　今日母上甲。　（菁 3619）

認爲可能是上甲之配在享受祭祀，同時，他還舉出下列卜辭：

（1）　庚子卜，王，上甲、妣甲、后妣癸？　（前 1，38，4）

（2）　㞢小乙，妣庚？　（甲編 905；明後 2266）

互相比較，認爲第(2)辭的妣庚爲小乙之配，已爲衆所週知的確定事實。因此，根據第(1)(2)兩辭的辭例相同，而認爲妣甲是上甲之配。[9] 陳氏的說法是可信的。我認爲不但妣甲是上甲之配；而且后妣癸也應該是上甲之配。從上面的敍述中，我們可以知道，卜辭中所見的先妣，除了外丙和羌甲的配妣之外，大都是直系先公先王的配偶，但羌甲在武丁之世，尚被視爲直系的『大示』。

（1）　庚申卜，㱿貞：昔祖丁不黍惟南庚壱？

（2）　庚申卜，㱿貞：昔祖丁不黍不惟南庚壱？　（丙編 394）

（3）　王固曰：不吉，南庚壱，祖丁壱，大示祖乙、祖辛、羌甲壱。　（丙編 395，即394之反面）

而在祖庚之時，也還在『五示』之中，例如：

己丑卜，大貞：于五示告：丁、祖乙、祖丁、羌甲、祖辛？　（粹 250）

而且羌甲之配妣庚，在第二期祖庚之世，亦即祖甲改制以前的卜辭中，也曾享受與直系先妣同等的祭祀，例如：

（1）　己巳卜，行貞：羽庚午歲其𢓊于羌甲奭妣庚？　（佚 878）

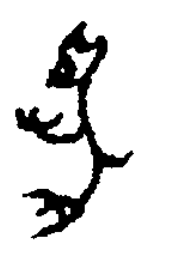
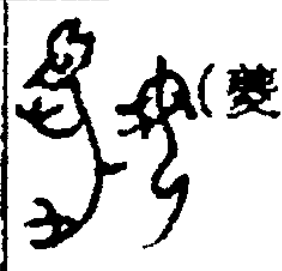
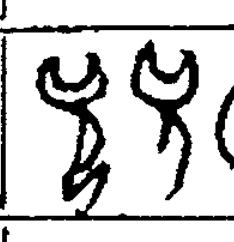
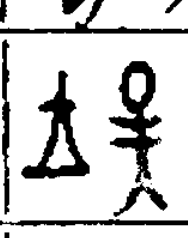
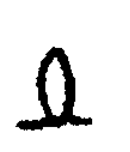
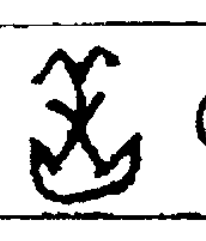
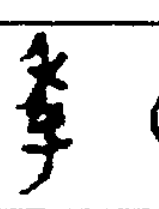
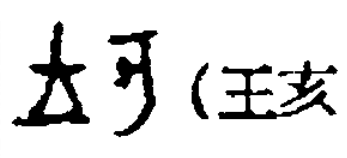
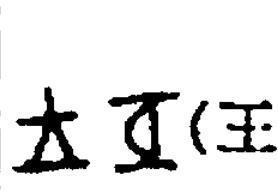
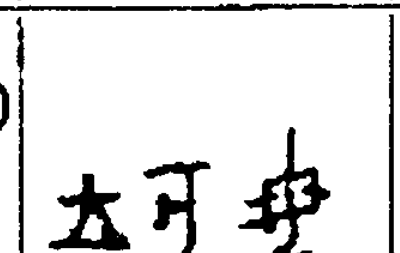
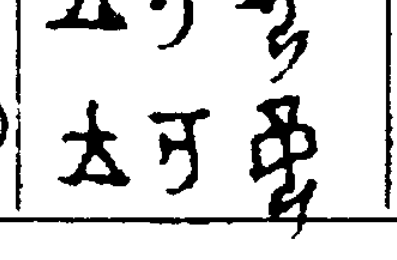
（2）　庚辰卜，尹貞：王賓羌甲奭妣庚劦亡尤？　（哲庵藏甲骨文字）

（3）　妣庚羌甲奭羽日王弗〼？　（人文 1818）

（4）　于妣庚羌甲奭？　（粹 255）

可見一世之中只有一個直系先祖的觀念，在武丁祖庚之世，尚未成熟。現在，我們把史記殷本紀中的世系，和卜辭所見的先公先王和先妣，以及在各期卜辭中，時王對受祭者的稱謂，列表如下：

殷代王室世系及卜辭所見時王對受祭者之稱謂表

世系		先公先王名號		先妣	卜辭所見時王對左列受祭者的稱謂								
大宗	小宗	殷本紀	卜辭	卜辭	第一期	第二期		第三期		第四期		第五期	
					武丁	祖庚	祖甲	廩辛	康丁	武乙	文武丁	帝乙	帝辛
一		帝嚳	（夒）	（夒母）	夒	夒		夒，高祖夒 夒母		夒，高祖夒			
二		契	（禼）		禼					禼			
三		昭明	（王吳）		王吳			王吳		王吳			
四		相土	（土）		土	土		土		土			
五		昌若	（羔）		羔			羔		羔			
六		曹圉											
七		冥	（季）		季								
八		振（以上先公遠祖）	（王亥） （王恒）	 	王亥 王亥母 王亥妾 王恒					高祖王亥			

九		微	（上甲）	（妣甲） （后妣癸）	上甲 妣甲 后妣癸	上甲	上甲	上甲	上甲
十		報丁(誤)	（匚乙）		匚乙	匚乙	匚乙	匚乙	匚乙
十一		報乙(誤)	（匚丙）			匚丙	匚丙	匚丙	匚丙
十二		報丙(誤)	（匚丁）			匚丁		匚丁	匚丁
十三		主壬	（示壬）	（妣庚） （妻妣庚） （妾妣庚） （母妣庚）	示壬 妻妣庚 妾妣庚 妣庚	示壬 妣庚	示壬 妣庚	示壬 示壬 母妣庚 妣庚	示壬 妣庚
十四		主癸（以上先公近祖）	（示癸）	（妣甲） （妾妣甲）	示癸 ·妾妣甲	示癸	示癸	示癸 妣甲	示癸 妣甲
一	1	天乙	（唐） （咸） （大乙）	（妣丙）	唐、咸	唐、咸、大乙	唐、咸、大乙 妣丙	唐、咸、大乙 妣丙	大乙 妣丙
二		太丁	（大丁）	（妣戊）	大丁	大丁 妣戊	大丁	大丁	大丁
	2	外丙	（卜丙）	（妣甲）	卜丙	卜丙 妣甲		卜丙	卜丙
	3	仲壬							
三	4	太甲	（大甲）	（妣辛）	大甲	大甲 妣辛	大甲	大甲 妣辛	大甲 妣辛
四	5	沃丁							
	6	太庚	（大庚）	（妣壬） （妣庚）	大庚	大庚 妣壬	大庚	大庚	大庚 妣壬 妣庚
五	7	小甲	（小甲）			小甲		小甲	小甲
	8	雍己	（雝己）			雝己		雝己	雝己
	9	太戊	（大戊）	（妣壬）	大戊	大戊 妣壬	大戊	大戊	大戊 妣壬

六	10	仲丁	（中丁） （三祖丁）	（妣己） （妣癸）	中丁	中丁 妣癸	中丁 三祖丁	中丁 三祖丁	中丁 妣己 妣癸
	11	外壬	（卜壬）			卜壬			卜壬
	12	河亶甲	（戔甲）			戔甲		戔甲	戔甲
七	13	祖乙	（且乙） （下乙） （入乙） （高祖乙） （中宗且乙）	（妣己）	祖乙 下乙 高妣己	祖乙 妣己 妣庚（？）	祖乙 高祖乙 中宗祖乙 妣己 妣庚（？）	祖乙 下乙 入乙 高祖乙 中宗祖乙	祖乙 妣己 妣庚（？）
八	14	祖辛	（且辛）	（妣庚） （妣甲） （妣壬）	祖辛 高妣庚	祖辛 妣甲 妣壬	祖辛	祖辛	祖辛 妣甲 妣庚
	15	沃甲	（羌甲）	（妣庚）	羌甲	羌甲 妣庚	羌甲 妣庚	羌甲	羌甲
九	16	祖丁	（且丁） （小丁） （四且丁）	（妣甲） （妣己） （妣庚） （妣辛） （妣癸）	祖丁 妣庚 妣己 妣甲	祖丁 小丁 妣己	祖丁 小丁 四祖丁	祖丁 小丁 四祖丁 妣己	祖丁 妣庚 妣己 妣辛 妣癸
	17	南庚	（南庚） （且庚）		南庚 祖庚	南庚	南庚	南庚	南庚
	18	陽甲（以上先王前期）	（虎甲） （父甲） （且甲）		虎甲 父甲	虎甲 祖甲	虎甲 祖甲	虎甲	虎甲

	19	盤庚	（般庚） （父庚） （三且庚） （且凡庚）		父庚	般庚 三祖庚 祖凡庚	般庚 三祖庚	般庚	般庚
	20	小辛	（小辛） （父辛） （且辛） （二且辛）		父辛	小辛 祖辛	小辛 二祖辛	小辛	小辛
十	21	小乙	（小乙） （小祖乙） （后祖乙）	（妣庚） （母庚） （妣己）	小乙 父乙 母庚	小乙 祖乙 小祖乙 后祖乙 妣庚 妣己	小乙 祖乙 后祖乙 妣庚	小乙 后祖乙	小乙 祖乙 妣庚
			（兄丁）		兄丁				
			（兄戊）		兄戊 （武丁至此）	父戊	祖戊		
十一	22	武丁	（武丁）	（妣辛） （母辛） （后妣辛） （妣癸） （妣戊）		父丁 母辛	祖丁 后祖丁 妣辛、后妣辛	后祖丁	武丁 祖丁 妣辛 妣癸 妣戊
		（祖己）	（且己） （兄己） （小王父己） （中己）			兄己 小王兄己 （祖庚至此）	父己 小王父己 中己	祖己	祖己
	23	祖庚	（祖庚） （兄庚） （父庚）			兄庚	父庚	祖庚	祖庚
			（兄壬）			兄壬 （祖甲至此）			

十二	24	祖甲	（祖甲）	（妣戊） （母戊）			父甲 母戊 （廩辛至此）	祖甲	祖甲 妣戊
十三	25	廩辛	（兄辛） （父辛）				兄辛	父辛	
	26	庚丁	（康丁） （康祖丁） （父丁）	（妣辛）				父丁	康丁 妣辛 康丁 康祖丁
			（兄丙）				兄丙	父丙	
			（子癸 康丁之子）				子癸 （康丁至此）	兄癸 （武乙至此） 父癸	
十四	27	武乙	（武乙） （父乙） （武且乙）					父乙 文武丁至此	武乙 （妣戊） 武祖乙
十五	28	太丁	（文武丁） （父丁）	（妣癸） （母癸）					父丁 母癸 （帝乙至此） 文武丁 文武帝 文武宗 妣癸
十六	29	帝乙	（父乙）						父乙
十七	30	帝辛							

上表所列先公遠祖中的曹圉（糧圉、根國），在卜辭中，有人以爲朱司是曹圉，有人以亖爲曹圉，也有人以河爲曹圉，究竟孰是孰非，目前還無法確定，所以祇得暫時從闕。至於前期先王中的仲壬和沃丁，董作賓先生最初以爲南壬就是仲壬，後因新派祀典中沒有中壬、沃丁，所以對他們的存在與否，也發生了懷疑，因此，上表中的卜辭名稱，亦付闕如。此外，又如卜辭中的龍甲、龍母、入嬖后、母專、夫甲、妣

丹、𡈼父壬、母虎、祖雀、母雀、父良、父古、娥、𢀛等等，或因世系未詳，或無典籍可稽，均未列入表中，加以殷代的祭祀習慣，先賢舊臣，亦可從祀，誠如尚書盤庚中所說的『茲予大享于先王，爾祖其從與享之』。所以卜辭中如咸戊、學戊、戊陟、伊尹、黃尹等等，除了伊尹、戊陟與黃尹，可以確認爲舊臣以外，其餘的身分也很難加以確定。又如河，在卜辭中雖有『高祖河』的稱謂，但仍有不少學者，將他與羔（或釋岳）並列，認爲是自然神的河嶽，而把『高祖河』一詞中的『高祖』與『河』點斷切開，認爲是『高祖』與『河』，他們的證據是在下列一片甲骨中的幾條卜辭：

（1） 辛未貞：𠦪禾于高祖、燎五十牛？-

（2） 辛未貞：𠦪禾于河、燎三牢、沈三牛、宜牢？-

（3） 辛未貞：𠦪禾于羔？-

（4） 辛未貞：𠦪禾高祖河于辛巳酒燎？-

（5） 辛未貞：于河𠦪禾？-　（摭續 2；拾掇 1，550）

其中第(1)辭祇稱高祖，第(2)、(5)辭稱河，所以他們認爲第(4)辭應該讀爲：『高祖、河』，然而他們對於在卜辭中有時祇稱『夔』的『高祖夔』，與祇稱『王亥』的『高祖王亥』或『高祖亥』，却無異議，認爲毋須點斷。　其實，『河』字在卜辭中，有許多地方，的確是黃河之河，但却不能一概而論，抹煞了他可能是殷代先公的事實。　我們知道，在甲骨文中，尤其是同版同日所卜的卜辭，在措辭造句的時候，詳略互參，繁簡不一，乃屬常事，所以高祖河可以省稱河，亦可以省稱高祖。這和高祖夔省稱夔，高祖王亥省稱王亥，有什麼不同？而人地同名，在卜辭中，也是常見的現象，先祖人鬼的河，到了後世，轉化爲神靈的河神，也不是沒有可能的。況且河伯之名，見於竹書，上甲微假師于河伯以伐有易的故事，郭璞山海經注所引的古本竹書，與今本所敍述的大致相同，祇有王亥的官爵，古本作殷王子亥，今本作殷侯子亥。然則河伯在王亥與上甲之世，確有其人，而且有土地人民和師旅，又與殷侯十分親善，否則便不會假師給上甲去報殺父之仇了。既然大家對於王亥和上甲微的存在，都已深信不疑，何獨於『河』的存在，偏要懷疑，而且非要把卜辭中的『高祖河』一辭解釋成『高祖』與自然界的『河』神不可呢？若說『高祖河』的辭例，在卜辭中，只有一見，就嫌證據薄弱，未便承認。那麼有些貞人之名，在卜辭中，也都僅有一例，却未聞因此而有人否定他們的存在。何況在卜辭中還有河妾與河母的記載，例如：

（1） 辛丑卜，于河妾？

（2） 癸卯卜，史貞：辛未囗封𢦏于河母？十月。　（續存 177）

這也和王亥之有王亥妾與王亥母的情形是一樣的。所以河爲殷代高祖的可能性，依然是存在的，至少，不能遽加否定。

至於卜辭中的『河』字，可以確知爲黃河之河的，也不乏其例，今略擧數條，以示分別，如：

（1） 王占曰：有求！八日庚戌有……各云自東宦母，昃亦……有出蜺自北飲于河。　（菁 4；通纂 246）

（2） 戊□〔卜〕，囗叏？王占〔曰〕：囗惟丁吉，其囗未允囗，允有[illegible]，明囗云，昃亦有[illegible]有出蜺自北〔飲〕于河。　（前 2，43，2）

（3） 庚子卜，𣪘貞：令子𤼷先涉羌于河？七月。

庚子卜，𣪘貞：勿令子𤼷先涉羌于河？　（丙編 264）

（4） 〔貞〕：乎（旨）往于河，有从雨？　（丙編 463）

（5） 貞：乎往于河不若？　（丙編 227）

（6） 王从娩涉于河？　（丙編 238）

（二）　祭祀的種類

殷代祭祀的種類，究竟有多少？實在很難確定，因爲有許多有關祭祀的名稱，有些人却以爲那些不是祭名而是祭儀，所以祭祀種類的多少，就很難獲得一致的認定了。不過其中的：彡、翌、祭、𧶠、𠬪、五種組織嚴密而有系統的對先祖的祀典，則爲各家所一致公認的。在敍述那五種祀典之前，且先考察一下其餘各類的祭祀情形，陳夢家氏曾經對於卜辭中所見的殷代祭名，作過一番整理，著有古文字中的商周祭祀，[10] 在那篇文章裏，他認爲：『卜辭祭名甚夥，其字可識者，十之五六，字不識而義可曉者十之二三，字義皆不悉者十之一二』。並且將他所認定的三十七種祭名，分爲如下七類：

第一類　祭名而爲記日之名者，有七種：

1. 翌日　（1）　庚申卜，貞：王賓般庚翌日，亡尤？　（前 1，15，4）

（2）　癸酉卜，貞：王旬亡禍？在七月甲戌翌日上甲？　（續 1，4，3）

2. 肜日　（3）　丁未卜，貞：王賓武丁彡日，亡尤？　（前 1，18，3）

（4）　癸亥卜，貞：王旬亡禍？在五月甲子彡日小甲。　（前 1，7，1）

3. 肜夕　（5）　己巳卜，貞：王賓祖庚彡夕，亡尤？　（前 1，19，4）

（6）　乙酉卜，貞：王賓卜丙彡夕，亡尤？　（前 1，5，1）

4. 夕　（7）　丙寅卜，貞：其夕于父乙？　（前 1，26，3）

（8）　癸亥卜，父甲夕，歲，二牢？　（佚 66）

5. 歲　（9）　乙卯卜，即貞：王賓后祖乙、父乙歲亡尤？　（戩 3，8）

（10）　癸酉卜：行貞：王賓父丁歲三牛，眔兄巳一牛，兄庚□□，（亡）（尤）？　（後上 19，14）

6. 祀　（11）　貞：巳(祀)河？　（鐵 263，4）

（12）　其祀，亡㞢？　（續 5，20，2）

7. 丁　（13）　甲戌卜，貞：武祖乙宗，丁(或釋祊)其牢茲用？　（前 1，10，3）

（14）　癸巳卜，貞：祖甲丁(祊)其牢茲用？　（前 1，19，6）

第二類　以所薦祭之物爲名者，有八種：

8. 祭　（15）　甲申卜，王賓祖甲祭，亡尤？　（前 1，24，1）

（16）　乙巳祭于祖乙。　（後上 19，11）

9. 𥛱　（17）　戊午卜，大貞：翌丁卯王𥛱(或釋䄍)？　（後下 27，6）

（18）　己丑卜，即貞：王賓夕𥛱亡禍？　（戩 19，1）

10. 酒　（19）　叀十宰又五酒大甲？　（前 1，5，5）

（20）　己酉卜，祖丁丁巳酒？　（前 2，23，4）

11. 𥹢　（21）　癸酉卜，貞：王賓祖甲𥹢？　（前 1，20，1）

（22）　□□卜，貞：囗□大示𥹢？　（前 4，34，5）

12. 𩱧　（23）　甲戌卜，貞：王賓祖甲𩱧，亡尤？　（後下 33，2）

（24）　貞：王賓𩱧，亡尤？　（獸 1，3，11）

13. 𢍰　（25）　甲辰卜，貞：王賓𢍰，亡尤？　（前 4，20，4）

（26）　貞：翌乙酉𢍰于祖乙，于(后)祖乙？　（通纂 41）

14. 登　（27）　癸巳貞：王其登米？　（後下 29，15）

（28）　貞：登王亥羌？　（後上 26，5）

15. 𠬝　（29）　丁未卜，貞：王賓武丁彡日，亡尤？

貞：王賓𠬝，亡尤？　（前 1，18，3）

（30）　乙亥卜，行貞：王賓妣庚□二宰，𠬝，亡尤？　（後上 19，14）

第三類　以所祭之法爲名者，有二種：

16. 血　（31）　戊寅卜，貞：三卜用血三羊，𠻤廿伐，廿㲋，卅牢，卅𠬝，二𦉪于妣庚？　（前 8，12，6）

（32）　來庚午酒血三羊于妣庚，廿伐，廿㲋，卅牢，三𦉪？　（後上 20，10）

17.　（33）　貞：燎四牛四豕，卯四牛四豕？　（戩 25，8）

（34）　辛巳卜，亘貞，埋三犬，燎五犬，卯三牛？一月。　（前 7，3，3）

第四類　祈告之祭，有七種：

18. 告　（35）　貞：于唐告？　（前 1，47，5）

（36）　庚子卜，翌辛丑有告麥？　（前 4，40，7）

（37）　癸巳卜，𣪘貞：子漁疾目，福告于父乙？　（佚 524）

（38）　癸巳卜，爭貞：告土方于上甲？　（契 68）

19. 𠻤　（39）　己未卜，貞：燎，酒，㲋，𠻤大甲？　（後上 23，1）

（40）　乎雀𠻤兄丁十牛，戌用？　（鐵 176，2）

20. 禱　（41）　庚子卜，爭貞：𠬪其酒于祖辛禱？　（佚 887）

（42）　壬戌卜，貞：王賓大庚奭妣壬，禱亡尤？　（明 424）

21. 祝　（43）　己丑貞：叀王祝？　（前 4，18，4）

（44）　甲子卜，王，自大乙至祖乙祝？　（戩 2，7）

22. 先　（45）　貞：其自后祖乙先？八月。　（通纂，別 2，田中 10）

（46）　囗大乙先上甲酒，王受又？　（佚 417）

23. 𡆥　（47）　貞：王𡆥不雨？　（佚 437）

（48）　翌日戊王𡆥？　（庫1744）

24. 𠦪　（49）　乙未貞：其𠦪自上甲十示又三牛，小示羊？　（後上 28，8）

(50) 桒于九示？ （後上 28，10）

第五類　合祭，有三種：

25. 衣　(51) 癸未王卜貞：酒彡日自上甲至于多后衣？ （前 3，27，7）

(52) 丁酉卜，王賓□自上甲至武乙衣，亡尤？ （後上 20，3）

26. 𠯑　(53) 癸未卜，泳貞：王旬亡禍？在正月甲申祭祖甲𠯑壴甲。 （前 1，19，5）

(54) 癸巳王卜貞：旬亡禍？王占曰：大吉，在九月甲午，祭大甲𠯑上甲。 （續 1，9，9）

27. 桒　例見前引。

第六類　特殊之祭，有四種：

28. 祊　(55) ☐酒祊于上甲九羊卯一牛？ （後上 28，2）

(56) □申卜，賓貞：其酒祊于河？ （絲 371）

29. 帝　(57) 貞：帝于王亥？ （後上 19，1）

(58) 戊戌卜，帝于黃口☐？ （戩 1，11，6）

30. 𠬪　(59) 乙卯卜，賓貞：乎帚好㞢𠬪于妣癸？ （通纂，別 2）

(60) □酉卜，有□祖甲用𠬪？ （拾 1，12）

31. 烄　(61) 乙卯卜，今日烄，从雨？ （戩 47，3）

(62) 貞：烄有从雨？

貞：勿烄亡其雨？ （前 5，33，2）

第七類　無所屬者，有六種：

32. 又　(63) 庚戌卜，何貞：翌辛亥其又后妣辛？ （佚 266）

(64) 癸卯卜，即，其又于祖乙？ （戩 1，12，16）

33. 㞢　(65) 貞：有于王亥卅牛，辛亥用？ （前 4，8，3）

(66) 辛巳卜，大貞，有自上甲元示三牛，二示二牛？十三月。 （前 3，22，6）

34. 遘　(67) 〔癸〕〔巳〕卜，旅貞：〔王〕（旬）亡禍？〔在〕十二月遘示癸祭☐，甲午壴上甲。 （前 1，2，6）

(68) ☐〔在〕祭，☐亡禍？王☐征𡉈从☐東遘上甲☐。 （後上11，10）

35. 御　(69) 己亥卜，貞：御于南庚？ （前 1，13，2）

(70) 乙亥卜，貞：乍大御自上甲？ （後下 6，12）

36. 龠　(71) 甲子卜，旅貞：王賓龠，亡禍？ （前 5，19，2）

(72) 戊辰卜，旅貞：王賓大丁彡龠，亡尤？ （戩 2，9）

37. 𩰪　(73) 甲辰卜，王，翌乙巳王其賓祖乙𩰪，亡　？ （通纂 161）

(74) 丁卯卜，旅貞，其𩰪于小丁？四月。 （前 1，22，6）

此外，還有[illegible]、[illegible]、[illegible]等三種，因爲文義未定，所以沒有列入。其實，陳氏所認定的祭名及其分類，有些是需要加以重行修訂的，譬如：『𠬪』『遘』『兌』『先』等，似乎都非祭名。『㞢』和『又』；『燎』和『𡱺』祇是一個字的新舊二派的不同寫法，他所認爲的『祊（匚）』和『丁（口）』，其實就是『報（匚）』和『祊（口）』，也應該是一個字的二種不同的寫法，都是後來的『報』字，例如：匚、匸、𠥮、是報乙、報丙、報丁，而田則是報甲。『桒』不是合祭，所以也不必分成二類。雖則陳氏的分類，未必盡善，但是殷代的重要祭祀，大概也差不多都提到了。又據董作賓先生的研究結果，殷代禮制，可以分爲新舊二派。舊派包括：般庚、小辛、小乙、武丁、祖庚、武乙、文武丁等的時代；新派包括：祖甲、廩辛、康丁、帝乙、帝辛等時代。舊派以武丁爲代表；新派以祖甲爲代表。舊派祭祀的對象，比較複雜而混亂，有上甲以前的先祖，如高祖夒、王亥、王恒、季等等。上甲以下，則祀大宗，不祀小宗。大宗之配，不及五世以上的先妣。祖妣以外，又有先賢舊臣，如伊尹、黃伊、學戊、咸戊等等。至於河、岳、土等，或以爲是先祖之名，或以爲是山川社稷之神，亦皆在祭祀之列。新派的祭祀對象，則不及先公遠祖與先賢舊臣，也不祭所謂山川社稷之神。祭祀祖先，祇從先公近祖的上甲開始，一世以一位先王爲大宗，大宗的配偶，自示壬之配妣庚開始，凡有子繼承王位者，亦皆在祭祀之列。小宗則以繼位的先後，或曾立爲太子者，例如祖己，亦均列入祀典。祀典的排列，則以日干爲序，按照先祖神主的日干，依次舉行祭祀。舊派的卜祀之辭，往往不記年祀月名，又因殘碎太甚，較完整的，也都和他種卜辭，雜厠一起，不易推考它們的相互關係，和組織系統。所以舊派的祀典，至今還不能理出一個淸楚明朗的系統來。新派的祭祀之辭，則因甲骨各自以類相從，大多又有年祀月名的記載，所以較易推考它們的組織系統和祭祀原則。據董作賓先生和日本島邦男氏的研究，殷人在祭祀先王先妣的時候，大抵是遵循着下列三個原則的：

一、先王以其神主之名的日干受祭。

二、先王以其世系的次序，先後受祭。這大概就是春秋文公三年，左傳所說的『子雖齊聖，不先父食』的理論根據，和歷史上的實例。

三、凡有子繼承王位的先妣，都在她所配的先王受祭以後的先妣神主的日干受祭。

周易小過爻辭所說的『過其祖，遇其妣』，大概也是敍述這一歷史上的事實。董先生和島氏的見解所不同的，是島氏認爲先妣都在她所配的先王受祭以後的先妣神主的日干受祭，董先生則認爲沒有這一限制，所以在他所訂定的祀譜中，先妣也有在她所配的先王之前受祭的，例如：第六旬的辛日是祖辛受祭的日子，但他的配偶妣庚却在這一旬的庚日受祭，比祖辛早了一天。（殷曆譜下卷二，頁五Ａ；八Ｂ），董先生對於這，雖沒有特別的說明，但從他的祀譜中看來他是認爲：在同一天中對於已舉行的某一種祭祀，只能容納一位先祖或先妣，而島氏則又似乎無此限止，所以在他所列的祀序表中，有二位先妣同日受祭的現象。舊派祭祀的祀典，雖則至今尙未明白，但祭祀的原則，大致應與新派相同，例如祭上甲必在甲日舉行，祭成湯必在乙日等等。新派祀典，雖則易於推考，但是根據卜辭，而能够加以考定的，也祇有下列：

彡、翌、祭、壴、𠯑

五種祀典。至於其餘的常與五種祀典相伴舉行的，如：

又（卽舊派的有）、𡱺（卽舊派的燎）、勺、歲、𩁹、𡦹、夕福、彡龠、彡夕、濩、登

等種的祭祀系統，都還不太明晰，而且其中有許多是不見於舊派卜辭的。又如：

御、匚、冊、帝、烄、告、桒、祼

等祭祀，祇見於舊派卜辭，而不見於新派的卜辭中，大概是新派所不舉行的。至於新舊二派都舉行的祭祀種類，有：

彡、壴、𠯑、有（新派改用又字）、燎（新派改用𡱺字）、勺、福、歲。

等八種。五種祀典的彡是用鼓樂、翌是用羽舞，祭是用酒肉、壴是用稷黍，𠯑是最後的大合祭。在它們開始的前一旬，則舉行『貢典』之禮。彡和翌是各自單獨舉行而相連續的，祭、壴、𠯑三種是聯合重疊舉行，而又各成系統的。卽『祭』之下一旬，加入『壴』；『壴』之下一旬，加入『𠯑』。例如：第一旬的第一天『甲子』，開始『祭』祀上甲。則第二旬的第一天『甲戌』，就開始『壴』祀上甲。而在第三旬的第一天『甲申』，卽開始『𠯑』祀上甲。同時，甲申這天正值『祭』祀大甲和示癸之配妣甲的日子，所以『祭』和『𠯑』二種祀典就重疊舉行了。何以從第一旬的甲子開始『祭』祀上甲，要到第三旬的甲申，才輪到『祭』祀大甲呢？因爲甲子『祭』上甲，乙丑『祭』報乙，丙寅『祭』報丙、丁卯『祭』報丁，……而大甲以前的祖先，還有大乙和大丁。第一旬的『乙』日和『丁』日，已經『祭』祀了報乙和報丁。所以大乙和大丁就必須等到第二旬的『乙』日和『丁』日再行享受『祭』祀，而大甲的世次，又在大乙和大丁之後，所以不能在第二旬的甲戌去『祭』祀他，必須等到第三旬的甲申才能對他舉行『祭』祀。這就是『子雖齊聖，不先父食』的道理。同樣地，第一旬的壬申和癸酉，已經『祭』祀了示壬和示癸，所以示壬之配妣庚，在『過其祖，遇其妣』的原則之下，不能放在第一旬的庚午，而必須等到第二旬的庚辰，才能對她舉行『祭』祀。至於示癸之配妣甲，除了『過其祖，遇其妣』的原則的限止之外，還得加上『不先父食』的限止，所以她旣不能在第一旬的甲子，也不能在第二旬的甲戌　而必須等待『祭』祀過示壬之配妣癸之後的第三旬的甲申日，才能享受到對她的『祭』祀。因此第三旬的甲申日，除了對大甲和示癸之配妣甲，舉行『祭』祀之外，還要重疊地加上對上甲的『壴』祀。

五種祭祀的先後問題，到目前爲止，尙有爭論。董作賓先生主張從『彡』祀開始，他說：『五種祭祀之先後，頗難確定，因其「祀系」蟬聯魚貫，若環無端，不易分劃也。然以理推之，彡與翌皆單獨舉行；祭、壴、𠯑、聯合複疊舉行。故彡、翌當在前，而翌居彡後，故彡當爲五種祭祀之首也。在祖甲時，依其祀典，每種單行，須九旬而畢，五九四十五旬，已至一年以上，故後三種必聯合複疊行之，並彡祭「工典」一旬，凡三十旬，卽可五種祭祀舉行一週也。在帝乙帝辛時，祖妣增多，每種祭祀，須十一旬，彡、翌合計二十二旬，祭壴𠯑合計十三旬，並彡祭工典一旬，凡三十六旬而一週也』。[11] 島邦男氏則主張從『祭』祀開始。究竟是從那一種祭祀開始？誠

如董先生所說：『頗難確定』。不過，無論是從那一種祭祀開始，先王先妣受祭的先後，都有一定的次序如下：

日 旬	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
第一旬	上甲	報乙	報丙	報丁					示壬	示癸
第二旬		大乙		大丁			示壬奭妣庚			
第三旬	大甲 示癸奭妣甲		外丙 大乙奭妣丙		大丁奭妣戊		大庚	大甲奭妣辛	大庚奭妣壬	
第四旬	小甲				大戊	雍己			大戊奭妣壬	
第五旬				中丁		中丁奭妣己			外壬	中丁奭妣癸
第六旬	戔甲	祖乙				祖乙奭妣己		祖辛	祖辛奭妣壬	
第七旬	羌甲 祖辛奭妣甲			祖丁		祖丁奭妣己	南庚 祖辛奭妣庚 祖丁奭妣庚			
第八旬	虎甲						般庚	小辛		
第九旬		小乙		武丁		祖己	祖庚 小乙奭妣庚	武丁奭妣辛		武丁奭妣癸
第十旬	祖甲			康丁	武丁奭妣戊					
第十一旬		武乙		文武丁	祖甲奭妣戊					
第十二旬		帝乙			武乙奭妣戊					文武丁奭妣癸

在上面這個表裏，先王的祀序，絕無問題；先妣則因各家考訂的略有出入，所以互有差異。 譬如：祖辛之配妣庚，島邦男氏把她列在第七旬的庚日，與南庚和祖丁之配妣庚，同日受祭。所以，這一天，有二位不同先王的二位同名的妣庚，在享受同一種的祭祀了。 董作賓先生則將祖辛之配妣庚，安排在第六旬的庚日受祭；而使第七旬的庚日，祇有祖丁之配妣庚一人，和南庚同日受祭。 又如武丁之配妣戊；和祖甲之配妣戊，董先生將她們分別安排在第十旬和第十一旬的戊日受祭，而島邦男氏則將她們一起放在第十旬的戊日，也就是祭過康丁以後的那個戊日。島邦男氏的安排，比較有原則可以遵循，但在同一日，就可能遇上二位同名的先妣，享受同一種的祭祀，事實上，即使按照董先生的法則安排，在第二期的卜辭中，羌甲之配妣庚，仍然無法排列進去，而羌甲，在第一期武丁時代的卜辭中，是被稱爲『大示』的，[12] 例如：

王固曰：不吉！南庚𢀛，祖丁𢀛，大示祖乙、祖辛、羌甲𢀛。 （丙編 395）

照理，大示之配，應在祀典之中，沒有排不進去的道理。所以我們無論怎樣地去尋求精密的安排，恐怕與當時的實情還是有一些出入的。在當時，先王和先妣的祭祀，確有『祀典』存在，例如：

甲戌翌上甲。乙卯翌匚乙。丙子翌匚丙。（丁丑翌）匚丁。壬午翌示壬。（乙酉翌大乙。丁亥）翌大丁。甲午翌（大甲）。（丙申翌外丙。庚子）翌大庚。（粹 113）

甲寅上甲翌。乙卯匚乙翌。丙辰☒。 （粹 114）

所以祭祀之前，也就有了『工(貢)典』之禮。可惜甲骨文中，現存殷世先王的祀典，僅祇上述二片殘缺的鈔本而已。至於先妣的祀典，則連殘版碎片，也見不到了。今將董先生殷曆譜中的『祀譜示例』所舉祖甲二年四月、五月的六旬爲例，引錄如下：

簡譜	詳譜
祖甲　四月大　癸巳甲午	祖甲　四月大　癸巳一
二年　癸巳朔　癸卯甲辰　工典	二年　（中略）
癸丑甲寅　翌上甲　癸丑卜，王	癸丑廿一
貞：旬亡禍	甲寅廿二　翌上甲
。在四月，	乙卯廿三　翌匚乙
甲寅酒翌，	丙辰廿四　翌匚丙
自上甲。	丁巳廿五　翌匚丁
（佚 906）	戊午廿六
	己未廿七
	庚申廿八
	辛酉廿九
	壬戌三十　翌示壬
五月小　癸亥朔	
癸亥甲子	五月小　癸亥一　翌示癸
（乙丑）　翌大乙　⑴癸亥卜，王貞：	甲子二
旬亡禍。乙丑翌	乙丑三　翌大乙
日于大乙，在五	丙寅四
月。（佚 906）	丁卯五　翌大丁
⑴帝乙帝辛時無此	戊辰六
例，皆以先祖名	己巳七
甲者，附記於卜	庚午八　翌示壬
旬之後，如此的	奭妣庚
不値先祖名甲者	辛未九
之翌祭，則不附	壬申十
記。	癸酉十一
癸酉甲戌　翌大甲　（癸酉卜，王貞：	甲戌十二　翌大甲翌示癸奭妣甲
旬亡禍。甲戌翌	乙亥十三
日于）大甲。（	（中略）
佚906）。	
癸未甲申　翌小甲	癸未廿一
	甲申廿二　翌小甲
	（下略）

今再引殷曆譜中帝乙五祀五月至七祀五月之間的祀譜如下：

帝乙五祀
五月小　　甲午
甲午朔　癸卯甲辰　工典
　　　　癸丑甲寅　彡上甲
六月大
癸亥朔　癸亥甲子
　　　　癸酉甲戌　彡大甲
　　　　癸未甲申　彡小甲
七月小
癸巳朔　癸巳甲午
　　　　癸卯甲辰　彡戔甲
　　　　癸丑甲寅　彡羌甲
八月大
壬戌朔　癸亥甲子　彡虎甲
　　　　癸酉甲戌
　　　　癸未甲申　彡祖甲
九月小
壬辰朔　癸巳甲午
　　　　癸卯甲辰　翌上甲　癸卯王卜貞：酒翌日自上甲至多后衣，亡徙自禍，在九
　　　　癸丑甲寅　　　　　月隹王五祀。（後上20，7）（前 3，28，2 同文，缺）
十月大
辛丑朔　癸亥甲子　翌大甲
　　　　癸酉甲戌　翌小甲
　　　　癸未甲申
十一月小
辛卯朔　癸巳甲午　翌戔甲
　　　　癸卯甲辰　翌羌甲　癸卯卜（貞）：王旬（亡禍）在十月(又一，甲辰)翌日
　　　　癸丑甲寅　翌虎甲　（羌甲）（續 1，5，6）
十二月大
庚申朔　癸亥甲子
　　　　癸酉甲戌　翌祖甲
　　　　癸未甲申
帝乙六祀
正月小
庚寅朔　癸巳甲午　工典
　　　　癸卯甲辰　祭上甲　　　　癸卯卜，貞：王旬亡禍，在正月甲辰
　　　　癸丑甲寅　　　壹上甲　　酒芇祭上甲。 （續 1，5，6）

二月大					
己未朔	癸亥甲子	祭大甲		劦上甲	
	癸酉甲戌	祭小甲	壹大甲		
	癸未甲申		壹小甲	劦大甲	
三月大					
己巳朔	癸巳甲午	祭戔甲			
	癸卯甲辰	祭羌甲	壹戔甲		癸卯（王卜貞）：旬亡（禍。王乩）曰：吉（在三月）甲辰（祭羌甲）（壹戔甲）
	癸丑甲寅	祭虎甲	壹羌甲	劦戔甲	癸丑王卜貞：旬亡禍。王乩曰：吉，在三月甲寅祭虎甲、壹羌甲、劦戔甲。（金 382）
四月小					
己未朔	癸亥甲子		壹虎甲	劦羌甲	癸亥王卜貞：旬亡禍。王乩曰：吉。在四月，甲子，壹虎甲，劦羌甲。（金 382）
	癸酉甲戌	祭祖甲		劦虎甲	（癸酉）王卜貞：旬亡禍（在四月），甲戌（祭）祖甲，劦虎甲。（金 382）
	癸未甲申		壹祖甲		
五月大					
戊子朔	癸巳甲午			劦祖甲	
	癸卯甲辰				
	癸丑甲寅	工典			
六月小					
戊午朔	癸亥甲子	彡上甲			
	癸酉甲戌				
	癸未甲申	彡大甲			
七月大					
丁亥朔	癸巳甲午	彡小甲			

	癸卯甲辰	
	癸丑甲寅	彡戔甲
八月小		
丁巳朔	癸亥甲子	彡羌甲
	癸酉甲戌	彡虎甲
	癸未甲申	
九月大		
丙戌朔	癸巳甲午	彡祖甲
	癸卯甲辰	
	癸丑甲寅	翌上甲
十月小		
丙辰朔	癸亥甲子	
	癸酉甲戌	翌大甲
	癸未甲申	翌小甲
十一月大		
乙酉朔	癸巳甲午	
	癸卯甲辰	翌戔甲
	癸丑甲寅	翌羌甲
十二月小		
乙卯朔	癸亥甲子	翌虎甲
	癸酉甲戌	
	癸未	

帝乙七祀

正月大	甲申	翌祖甲
甲申朔	癸巳甲午	
	癸卯甲辰	祭上甲
	癸丑	

二月小	甲寅		壹上甲		
甲寅朔	癸亥甲子	祭大甲		劦上甲	
	癸酉甲戌	祭上甲	壹大甲		
三月大					
癸未朔	癸未甲申		壹小甲	劦大甲	
	癸巳甲午	祭戔甲			
	癸卯甲辰	祭羌甲	壹戔甲		
四月小					
癸丑朔	癸丑甲寅	祭虎甲			
	癸亥甲子		壹虎甲	劦羌甲	
	癸酉甲戌	祭祖甲		劦虎甲	
五月大					
壬午朔	癸未甲申		壹祖甲		癸未王卜貞：（旬亡禍）。王乩曰：吉。在五月，甲申壹祖甲隹王七（祀）（佚 545）
	癸巳甲午			劦祖甲	癸巳王卜貞：旬亡禍。王乩曰：吉。在五月甲午劦祖甲。（佚 545）
	癸卯甲辰	工典			（癸卯王卜貞）：（旬亡禍，王）（乩曰：吉。在五）月（甲辰工）典（其酒）彡。（佚 545）

從上述二段祀譜中，也可以知道殷人對於五種祭祀進行的大概情形了。

（三） 祭祀的犧牲

關於殷人在祭祀時所用犧牲的種類，數量和來源等等。我在民國五十七年寫過一篇『祭祀卜辭中的犧牲』，曾經指出：殷人最常用的犧牲，是牛、羊、豕、犬、牢宰以及牠們的幼子「青」等。用人的時候，似乎也不少，而以用羌人爲最多，這些人，無疑的應屬於俘虜來的敵人，例如：「貞：我用罗俘？」（丙編 197），便是很好的證據。 至於鼠、象、麋、龜等類，似乎是不常用的。犧牲的數目，最少爲一，最多可達到上千，十以下的任何一個數目，都被用過。二十以上，往往總是十的倍數。一般用牲的方法，有：燎、卯、沉、埋、妏、皿、矢、𤊽、希、酉、伐等等。而「言」往往用於數目較大的犧牲；「伐」則用在人犧的時候居多。犧牲的性別，無論公母，都有被用的時候，至於憑什麼標準，來選擇牲類的性別，在甲骨文中，似無十分明顯的象徵，大概牝牲用來祭祀女姓先祖的居多。但也有用牡牲的例子。至於毛色的分別，雖則有特別標明了黑或白或黃等的顏色，但也看不出來有什麼特殊的用意。在幾種常用的犧牲中，用牛的數目，要比豕、羊、犬等爲多。用豕、羊、犬的最大數目爲一百，而用牛的數目，可達三百至一千。這恰好和用羌的人數一樣。其他如用牢和宰，也可以達到三百之數。牢和宰，究竟是些什麼？各家的說法頗不一致，按照秦漢以來傳統的說法，大牢是指牛羊豕三牲具備而言的，少牢亦卽小牢，是指羊豕二牲合備而言的，例如：

> 周禮王官宰夫：『以牢禮之灋』。鄭注：『三牲，牛羊豕具爲一牢』。
>
> 國語越語：『天子擧以大牢』。韋注：『大牢，牛羊豕也』。
>
> 淮南子脩務訓：『如饗大牢』。高注：『三牲具曰大牢』。
>
> 儀禮少牢饋食禮：『少牢饋食之禮』。鄭注：『禮，將祭祀，必先擇牲，繫於牢而芻之，羊豕曰少牢，卿大夫祭宗廟之牲』。
>
> 又：『佐食上利升牢』，『佐食取牢』。鄭注：『牢，羊豕也』。

在上述周禮天官宰夫中的『牢』字，鄭注爲：『三牲，牛羊豕』，而儀禮少牢饋食禮中的『牢』字，鄭注則爲：『羊豕也』，同樣一個『牢』字，就有二種不同的解釋，所以那種說法，能否適合卜辭時代的殷商禮制，亦是一大問題。近人胡厚宣氏就有不同的說法，他以爲『牢』是專指一牡牛與一牝牛而言的，雖是二牛，但與普通的二牛，也不一樣。他說：

> 「牢字舊注或以爲牛羊豕……」今案其說皆秦漢以來之禮制，非朔義也。卜辭言「牢又一牛」，絕無言「牢又一羊」或「牢又一豕」者，則牢者必爲牛也可知。且卜辭言「牢又一牛」，又言「大牢一牛」，「牢」與「大牢」之義同，字從牛，舊籍謂「牛曰大牢」亦可證其必爲牛之專稱。
>
> 又卜辭只言「牢又一牛」，絕無言「牢又二牛」者，則「牢」者決不能過於二

牛，又卜辭特言「牢又一牛」，而不稱之爲「二牢」或「二牛」，則「牢」者亦決不能即爲一牛。國語晉語曰：「子爲我具特羊之饗」。韋注曰：

凡牲，一爲特，二爲牢。

以二牲爲牢，於卜辭最可通。疑其說必有依據而言者……

然武乙文丁時卜辭又曰：

其𢍰新鬯二牛用，卯。

叀牢用。　（粹 910）

以「牢」與「二牛」對擧，則兩者仍當有別。疑「牢」者當專指一牡牛與一牝牛而言，故與普通之二牛異也　（集刊第八本第二分釋牢 pp. 155-157）

又說：

「大牢一牛」與「一牢一牛」，其又字皆省，言「大牢」者，與「牢」同。蓋卜辭通例：牛稱「牢」，又稱「大牢」；羊稱「宰」，又稱「小宰」。「牢」上不必盡冠以「大」字，而凡戴有「大」字者，必作「牢」，「宰」上不必盡冠以「小」字，而凡戴有「小」字者，必作「宰」，與大戴記「牛曰大牢」，「羊曰少牢」之說合。知「牢」「宰」有別，而「牢」與「大牢」皆謂牛，義實不異。　（同上，p. 155）

關於胡氏對於「牢」「宰」的解釋，我在拙著「祭祀卜辭中的犧牲」一文中，曾經加以討論過，我認爲：胡氏的說法，看起來是很可以講得通的，所以也有不少的人，是信從他的，但是細細地推究起來，也還有不少問題。他引證韋氏國語晉語注的「凡牲一爲特，二爲牢」，來支持他的說法，可是韋氏在同書的齊語、周語和越語注中一則說：「牢，牛羊豕也」，再則說：「牛羊豕爲一牢」，那麼韋氏所說的「凡牲一爲特，二爲牢」，恐怕是指牲的種類一爲特，二爲牢，而不是指一頭牛或一隻羊爲特；二頭牛或二隻羊爲牢的吧。　其實他的說法，最主要的依據，是在卜辭「牢又一牛」那句話上。如果卜辭中「牢又一牛」的情形，並不像他所說的那樣簡單，那麼他的立論基礎，豈不失去了依據？現在再看卜辭的實際情形。誠如胡氏所說，卜辭中沒有見過「牢又一豕」或「牢又一羊」的句子，但這並不能證明「牢」必爲牛；更不能證明必爲二牛，而且是一牡一牝。因爲卜辭中還有着「牢有一牛有青」（見前 1，10，2），「三牢又鋏二」（見前 1，16，5），「牢又𠬝」（見乙編4521；丙編 182），「宰又一牛」（續 2，22，2），「宰有牝」（丙編 317），「二牢亦二羊」「三牢亦三羊」（續 2，22，5），「二牛二宰」（續 1，36，2）等等的句子，其中任何一條卜辭，都足以否定胡氏的說法。他說卜辭中沒有「宰又一羊」，但是現在却有「二牢亦二羊」「三牢亦三羊」，而且相反地更有「宰又一牛」、「宰有牡」、「宰亩黎牝」（丙編 205）、「宰曰黎」（丙編 340）、「二牛二宰」。他說卜辭中只有「牢又一牛」，但事實上，卜辭中還有「牢有一牛有青」、「三牢又鋏二」、「牢又𠬝」等等。他說卜辭中的「大牢」和「牢」沒有分別，「牢」就是「大牢」之省；「小宰」和「宰」沒有分別，「宰」就是「小宰」之省。但是事實上，卜辭中不但有被他列入誤字例中的「大宰」（見佚 308；鐵 176，4），而且還有「小牢」（見甲編 389；前 6，4，5）。這些例子雖不太多，如果盡以「誤刻」來作解釋，似乎也不太妥當。何況卜辭中更有「宰」與「小宰」同見一辭，（見前 7，26，1），如果沒有分別，爲什麼一作「宰」；另一作「小宰」，而且在它的對貞卜辭中，情形亦復如此。這些，都是胡氏的說法在卜辭中遭遇到的困窘。再就理論上說，他說「牢」是二牛，而且是「專指一牡牛與一牝牛而言」；「牢又一牛」是三牛。但是卜辭中，却有牝牡的合文（見前 1，33，7），爲什麼不稱之爲「牢」？此外，卜辭中用「二牛」「三牛」之辭很多，難道這些全都是牡的或者牝的？況且卜辭中用四牛以上，如「十牛」「廿牛」「卅牛」「卌牛」「五十牛」「百牛」「三百牛」乃至「千牛」的例子，多不勝擧，難道在那麼多的牛羣中，就沒有一對是牡牛與牝牛，而可以稱之爲「牢」的？如果有，又爲什麼不稱之爲「牢」呢？因此，牢是專指一牡牛與一牝牛的說法，在情理上，也是說不過去的。所以胡氏之說，似乎還有重行考慮的必要。那麼卜辭中的「大牢」「小牢」，或「大宰」「小宰」是不是像秦漢以來的傳統說法，以牛羊豕爲大牢；以羊豕爲小牢的呢？按照卜辭中的材料看來，也是有問題的，譬如，續 1, 6, 1，丙編 315，及續 1, 4, 1，以牛羊豕並擧，而不稱之爲大牢或大宰；又如：前 4, 52, 4，丙編 177；117，乙編 3429 等卜辭中，以羊豕並擧，而不稱之爲小牢或小宰。那麼這二個字，究竟應該怎樣解釋，才合於卜辭中的意義呢？從字形上看，牢字从牛，宰字从羊，它們的原始意義，「牢」是牢中養著的牛，「宰」是牢中養著的羊，應該是沒有問題的。但甲骨文和造字時代，已經有了一段距離，而且，這二個字的用法，雖則大致上還有分別，不過在有些地方，也不免相混了。譬如：丙編 416，即以「一牛」和「宰」對貞，在那二條對貞卜辭之中，自「有」字以下，除了一作「一牛」；一作「宰」以外，其餘的文字，完全相同。這似乎顯出「宰」的意義，已經和「一牛」相當的了，很可能這個「宰」字，已經和那個「牢」字混用了。正因這二個字，在甲骨文時代，已經有了相互混用的現象，所以才有「大」和「小」的形容詞來指定它們。此外，如「宰」和「小宰」二名同見於一辭之中，那個「宰」字，恐怕也與「牢」字相混了，它和「小宰」應該是有分別的，並非一般人所說的「宰」就是「小宰」之省。不過從一般的情形看來，牢指牛，宰指羊，大致上還是可以說得過去的。至於牢和牛，宰和羊的分別，恐怕不在於數目上，或種類上的不同，而是牢或宰中特意護養著的牛或羊，是專門爲了供作祭祀之用的，所以稱之爲「牢」或「宰」。而卜辭中稱爲「牛」或「羊」的那些，可能並不是專門爲了祭祀之用，而經過一番特意護養著的牛羊，它們可能就是普通牧放中的牛羊，也可能是臨時徵收來的。[13] 不過有些學者，還是相信傳統的舊說，以牛羊豕三牲爲大牢；以羊豕二牲爲小牢。

（四）　祭祀的場所

祭祀的場所，可分爲戶外與戶內二種。卜辭中所見的戶外祭祀，例如：

（1）　乙酉卜，賓貞：使人于河，沈三牛，𠕁三牛？三月。　（粹 36）
（2）　乙巳卜，爭貞：燎于河五牛，沈十牛？十月。在門。　（前 2，9，3）
（3）　燎于河一宰，埋二宰？　（前 1，32，5）
（4）　己丑卜，爭貞：羽辛卯，酒河沈三牛燎三牛卯三牛？　（乙編 858）
（5）　燎于有水亩犬？　（乙編 1577）
（6）　燎中田？　（乙編 4471）
（7）　王其燎于滴，在又石燎，又雨？　（綴 1，385；寧 1，115）
（8）　戊子貞：其燎于洹泉三宰宜宰？　（甲編 903）
（9）　戊戌卜，烄雨？
　　　于舟烄雨？　（甲編 637）
（10）　甲子卜，貞：烄于見，有从雨？　（續存 1，109）
（11）　于岳烄？　（佚 932）
（12）　其烄于周？　（後下 15，2）
（13）　其烄高又雨？　（粹 657）
（14）　燎宰，埋二宰？
　　　燎宰，埋三宰？　（續 1，15，5）
（15）　丁巳卜，其燎于河牢，沈郛？　（後上 23，4）
（16）　于河一宰，埋二宰？　（前 1，32，5）

第（2）辭所說沈牛，在門，那一定是在戶外擧行，而且也不在京師之地。由上擧各例可知，不但是沈，埋，烄、燎等儀式，在戶外擧行，有時連𠕁、酒、卯、宜等祭祀儀式，也可在戶外擧行。至於戶內的祭祀場所，見於卜辭者，有宗、室、家、亞、宮、寢等等，『宗』有大宗、小宗、中宗、亞宗、新宗、舊宗、北宗、西宗、祊宗，又宗以及某某祖先的宗，如：大乙宗、中丁宗、祖乙宗、祖辛宗、祖丁宗、武丁宗、祖甲宗、康丁宗、武乙宗、文武丁宗等等。『室』有東室、中室、南室、血室、大室、[illegible]室、以及某某祖先的室，如祖丁室、祖戊室、大甲室等等。『家』和『亞『也有某某祖先的家和亞，如上甲家、父庚、父甲家、父甲亞、戊亞等等。『宮』有公宮，皿宮等等。此外，如門、戶等處所，也有擧行祭祀的，如祊宗戶、祖丁門、父甲門等。

三、巫　　術

巫術在古代政治中，佔有極重要的分量。尙書洪範說：『汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。汝則從，龜從，筮從，卿士從，庶民從，是之謂大同，身其康彊，子孫其逢吉。汝則從，龜從，筮從，卿士逆，庶民逆，吉。卿士從，龜從，筮從，汝則逆，庶民逆，吉。庶民從，龜從，筮從，汝則逆，卿士逆，吉。汝則從，龜從，筮逆，卿士逆，庶民逆，作內吉；作外凶，龜筮共違于人，用靜吉；用作凶』。『龜』就是用甲骨卜吉凶；『筮』則以蓍草占吉凶，二者都屬巫術。從上引尙書的那段敍述裏，可以看出，龜筮的決斷，比人謀的因素，更爲重要。且看在龜筮共違于人的時候，反對的意見，祇是五分之二的少數而已，應該算是『吉』了，然而，因爲龜筮均逆，所以也祇有『用靜』才『吉』；而『用作』還是『凶』的。又在龜與國王均『從』，而筮、卿士、庶民均『逆』的時候，贊成的意見，亦

屬少數，應該是『凶』的了，然而，因爲龜從之故，所以也祇有『作外凶』；而『作內』還是『吉』的。由此可見，在斷疑決策的時候，龜筮的從逆，比人心的向背，所佔的分量，更爲重要。箕子在殷代，要算是比較開明的人物，他的洪範八政，將『食』『貨』列于祭『祀』之前，可見他的政治主張，相當重視農業與財貨，並非一味迷信鬼神之徒。然而他也認爲龜筮的啓示，比人的意志，更爲重要。可見當時的社會風氣，十分重視巫術。事實上，古代的巫術，往往操縱在國王手裏，國王也就是羣巫之長，陳夢家認爲詛楚文『丕顯大神巫咸』的巫咸，就是王咸，亦卽巫咸；周禮司巫『國有大裁則帥巫而造恒巫』的恒巫，就是卜辭中的王恒。『禹步』亦稱『巫步』等等，都是古之王者係由羣巫之長演變而爲政治領袖的例證。[14] 陳氏的推測，雖則未必盡是，但亦有其相當可信的程度。從商湯求雨的故事看來，湯雖貴爲天子，猶自身爲犧牲，禱雨于桑林之社，後世傳爲美談。其實，也就是國王在親自施行巫術罷了，而甲骨卜辭之中，王貞、王卜，王占之辭，更是屢見不鮮。如果國王不懂巫術，如何能做這些工作。尤其是『占曰』之上，大都冠以『王』字，可見占卜的最後決定之權，還是操縱在國王手裏的。

殷代的巫術，除了卜筮而外，還有在求雨時舉行的『烄』與『舞』等的習俗。求雨的習俗，相傳在商代初年，卽已流行，例如：墨子、呂氏春秋、淮南子、尙書大傳、帝王世紀等書中，都有商湯求雨故事的記述。

> 墨子兼愛下：『湯曰：「惟予小子履，敢用玄牡，告於上天后曰：今大旱，卽當朕身，未知得罪於上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦。簡在帝心，萬方有罪，卽當朕身，朕身有罪，無及萬方」。卽此言，湯貴爲天子，富有天下，然且不憚以身爲犧牲，以詞說于上帝鬼神』。
>
> 呂氏春秋順民篇：『天大旱，五年不收，湯乃以身禱於桑林』。（按：藝文類聚十二，引帝王世紀、左傳，襄公十年，正義，引尙書大傳，均作：「湯禱於桑林之社」。）
>
> 淮南子脩務訓：『湯旱以身禱於桑山之林』。

至於甲骨文中，有關求雨的卜辭，更是屢見不鮮，而且有時還提到『烄』『舞』之事。烄與舞，相傳都與求雨之祭有關。如左傳僖公二十一年：『夏，大旱，公欲焚巫尪』。卜辭烄从火从交，說文：『交，脛也，从大象交形』。大是人的象形字，所以交是象人的交脛之形，烄的意思是象置交脛之人於火上，正是焚人的會意字。周禮女巫：『旱暵則舞雩』。爾雅釋訓：『舞、號雩也』。郭注：『雩之祭，舞者吁嗟而請雨』。卜辭所記『烄』『舞』之事，有時十分簡略，例如：

（1）　戊戌卜，烄雨？

于舟烄雨？　（甲編 637）

（2）　貞：烄有从雨？

貞：勿烄亡其雨？　（前 5，33，2）

（3）　甲申卜，賓貞：烄婞，〔有从雨〕？

貞：勿烄婞，亡〔其〕从〔雨〕？　（前 6，27，1）

（4）　貞：勿惟婞，亡其雨？　（後下，17，4）

（5）　貞：惟妵烄有从雨？　（前 5，33，3）

（6）　□酉卜，爭貞：叀妵烄？

烄妵？　（簠室，雜事，67）

（7）　戌申卜，其烄三每？　（續存下，744）

（3）（4）的『婞』，（5）（6）的『妵』，都是所『烄』者的名字，字从女旁當是女人，而『每』，正是女人的意思。可見當時所烄的是女巫。

（8）　丙子卜，今日舞，雨？　（甲編 969）

（9）　其舞有雨？　（乙編 5112）

（10）　乎舞有雨？

乎舞亡雨？　（金 638）

（11）　貞：舞有雨？　（佚 1；前 7，32，2）

有時較爲詳盡，例如：

（12）　貞：羽丁卯奏舞有雨？

羽丁卯勿、亡其雨？　（丙編 442）

奏舞就是進舞的意思。其對貞卜辭『勿亡』連文，如不點斷，便將成爲二個否定詞『勿亡』相連，使得語氣變爲肯定，而文意完全相反了。但是，在這裏，從它的對貞卜辭中，可以知道，『勿亡』之間，省略了一個主要動詞『舞』字，所以它的文義，應該是『勿舞，亡其雨？』的意思。這也是卜辭省略無常，難以通解的地方。又如：

（13）　庚寅卜，辛卯奏舞，雨？

☐（壬）辰奏舞，雨？

庚寅卜，癸巳奏舞，雨？

庚寅卜，甲午奏舞，雨？　（甲編 3609）

這是庚寅日所卜，其後辛、壬、癸、甲四天奏舞求雨之事。又如：

（14）　壬子卜，何貞：王舞，𡆥雨？　（續 4，24，12）

（15）　貞：王其舞，若？

貞：王勿舞？　（丙編 100）

（16）　癸卯卜，亘貞：乎多老（舞）？王固曰：其有雨，甲辰（雨），丙午亦雨多。

貞：勿乎多老舞。

（17）　壬申卜，多亘舞，不其从雨？　（續存 1041）

可見求雨之時的『舞』，有時臣僚施行，有時國王親自操作。這，也可以證明，商湯身爲犧牲而求雨的故事，並非完全是嚮壁虛造的無稽之譚。有時爲了求雨，『烄』與『舞』，同時舉行，例如：

（18）　貞：烄，有雨？

勿烄，亡其雨？

勿舞羔？

勿舞羔？　（丙編 469）

（19）　貞：今丙戌烄妵，有从雨？

貞：妵，亡其从雨？

舞羔，有？

勿舞羔？

于己丑奏？

勿𡆥今己？

于庚奏？

勿于庚？　（丙編 157）

王固曰：惟丁不雨，戊雨。

庚寅有从雨。　（丙編 158 卽 157 之反面）

以上例（19）的各條卜辭，因在同一版上，所以大都十分簡略，必須互相參詳，才能明瞭其所占的，是從丙戌到庚寅，五日之間的舞烄求雨之事。

至於其它的巫術，如水寢，占夢等事，有時亦由國王親自操作，例如：

（1）　辛亥卜，出貞：今日王其水寢？五月。　（佚 921）

（2）　丁未，王貞：多畏夢，亡來艱？　（庫 1213）

又殷人在疾病之際，往往求神問卜，告祭祖先。例如：

（1）　癸巳卜，㱿貞：子漁疾目，福告于父乙？　（佚 524）

（2）　貞：勿于父乙告疾身？　（乙編 5839）

（3）　壬戌卜，亘貞：有疾齒，惟有壱？　（續 5，5，4）

（4）　貞：疾齒，惟父乙壱？　（乙編 4600）

（5）　貞：有疾齒，不惟父乙壱？　（乙編 4626）

（6）　己丑卜，爭貞：有疾齒，父乙惟有聞？在洮。　（外編 35）

（7）　貞：禦疾身于父乙？　（乙編 6344）

（8）　貞：王疾不禦？　（甲編 3826）

疾病生育，原屬醫療之事，然而問諸鬼神，當與巫術有關，說文：『古者巫彭初作醫』，世本和呂氏春秋也都說巫彭作醫。山海經海內西經：『開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相』，郭注：『皆神醫也』，逸周書大聚解：『鄉立巫醫，具百藥以備疾災，畜五味以備百草』。論語子路也說：『南人有言曰：人而無恒，不可以作巫醫』。可見在古代，醫出於巫，往往醫巫不分，所以廣雅也說：『醫、巫也』。至於殷代巫師怎樣用巫術去治療疾病，則已無從考查。相傳在周初之際，武王和成王生病的時候，周公旦都曾利用巫術替他們治病，而且把病治愈了的。

> 史記周本紀：『武王病，天下未集，羣公懼，穆卜。周公乃祓齋自爲質，欲代武王，武王有瘳，後而崩』。

> 氏掌蒙熊皮，黃金四目』，鄭注云：『如今魌頭也』。孫詒讓曰：『云「如今魌頭也」者，御覽禮儀部引風俗通云：「俗說亡人魂氣飛揚，故作魌頭以存之，言頭體魌魌然盛大也，或謂魌頭爲觸壙，殊方語也」。案魌正字當作䫏。說文頁部云：「䫏、醜也」，今逐疫有䫏頭」。淮南子精神訓：「視毛嬙西施猶䫏醜也」，高注云：「䫏，頭也，方相氏黃金四目，衣頳、稀世之䫏，貌非生人也，但具像耳目」。字又作倛，荀子非相篇：「仲尼之狀，面如蒙倛」，楊注云：「倛，方相也」。又引韓侍郎云：「四目爲方相，兩目爲倛。愼子曰：毛嬙西施天下之至姣也，衣之以皮倛，則見之者皆走也」。蓋周時謂方相所蒙熊皮黃金四目爲皮倛，漢魌頭卽周之皮倛，故鄭援以爲證也』（見周禮正義方相氏疏）。此說魌至詳該。覆按此字，正『頭體魌魌然盛大』，『但具像耳目』，而與韓侍郎『兩目爲倛』之說尤合，決爲魌之初文無疑。魌䫏倛等均後起之形聲字也。得此字。可知魌頭之俗，實自殷代以來矣（兩耳下所垂者，珥形也。）[15]

在卜辭中祇有一見的那個魌字，是邑名，那個地方的人，也許長於逐疫毆鬼之術，因而得名，這也許就是周禮方相氏的較早來源。

此外，在殷虛發掘所見的一些現象，例如殷人往往在重要建築的基礎下面，或周圍，或門的內外，以及重要而規模較大的墓葬的下面或四周，或墓道等處所，埋葬一些成人或兒童，或牛、羊、犬、豖等犧牲。[16] 他們的原始用意，雖則無法確定，但與巫術的施行，似乎有著相當關係。

總之，殷代巫術的流行，相當廣泛，它的種類，恐怕還不止上述的那一些，甚至連祭祀的本身，以及它所用的祭品與用牲的方法等等，都含有巫術的意味在內，祇是現在已經無法再作更進一步的追尋了。

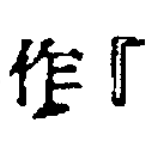
周本紀因限於體例，說的十分簡略，在魯周公世家中，就說的比較詳細，但二者都是取材於尚書金縢，所以這裏不再爰引魯世家的記述，而祇引尚書金縢之文如下：

> 尚書金縢：『旣克商，二年，王有疾，弗豫，二公曰：我其爲王穆卜，周公曰：「未可以戚我先王。公乃自以爲功，爲三壇同墠。爲壇於南方，北面，周公立焉。植璧秉珪，乃告大王、王季、文王。史乃册祝曰：惟爾元孫，其遘厲虐疾，若爾三王，是有丕子之責于天，以旦代某之身，予仁若考，能多材多藝，能事鬼神，乃元孫不若旦多材多藝，不能事鬼神，乃命于帝庭，敷佑四方，用能定爾子孫下地。四方之民，罔不祇畏。嗚呼！無墜子之寶命，我先王亦永有依歸，今我卽命于元龜，爾之許我，我其以璧與珪俟爾命，爾不許我，乃屏璧與龜」。乃卜三龜，啓籥見書，乃并是吉。公曰：「體，王其罔害，予小子，新命于三王，惟永終是圖，茲攸俟，能念予一人」。公歸，乃納册於金縢之匱中，王翼日乃瘳』。

關於成王疾病之事，據史記魯周公世家的記載是：

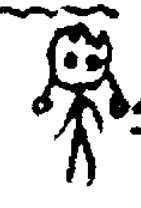
> 初，成王少時，疾，周公乃自揃其蚤，沈之河，以祝於河曰：『王少，未有識，奸神命者，乃旦也』。亦藏其策於府。成王病有瘳。及成王用事，人或譖周公，周公奔楚。成王發府，見周公禱書，乃泣，反周公。

這個故事，雖未見於其他經傳，但史記蒙恬列傳中，記載蒙恬對秦二世的使者所講的一些話中，也有同樣的敍述。可見當時確曾有過這樣的傳說。從那些傳說中，可以知道周初以巫術治病的一斑。那是用祝禱和剪爪之類的法術。至於殷代，是否如此，雖不可知，但亦可以提供參考，作爲瞭解殷代巫術的一個輔助。

在甲骨文中，有一個被釋爲『魌』的象形字，其字作『』象人戴面具之形，見於卜辭通纂第四九八片，是由獸 1，20，1 和 2，9，5 二片相合而成，那二片亦重見於前 7，37，1 和 7，5，1 其中有一條卜辭曰：

> 〔癸〕□〔卜〕，□貞：旬亡禍？□〔日〕□□，允有來嬉自西，[illegible]告曰：□□□□（戋）魌、友、方、相四邑。十三月。

通纂考釋說：

> 字，葉玉森釋鬼。按係象人戴面具之形，當是魌之初文。周官夏官：『方相

附　　註

1. 見陳夢家殷虛卜辭綜述，第五六二頁，1956。
2. 見日本島邦男，昭和三十三年（1958）殷墟卜辭研究，第一九八及二三五頁。又民國六十四年，鼎文書局溫天河、李壽林中譯本，第一八六及二三五頁。
3. 見羅振玉殷虛書契考釋（增訂本），卷上，第八頁。　祖丁之配之下，原刻本有『又曰妣辛』一句，增訂本，已加删除。但增訂本增加了『羊甲之配曰妣甲』一條。
4. 見第三二頁及第三四至三五頁。
5. 見民國二十九年（1940），九月，齊魯大學，國學研究所，責善半月刊，第一卷，第十三期。
6. 見殷契駢枝續編，第七至八頁。于氏以爲世本：『曹圉生根國』者，乃係由於曹圉與根國互鼓，校者旁注異文，因而誤入正文，遂析爲二世。（民國三十年，四月）
7. 見殷契駢枝三編，第七至十一頁。（民國三十二年，五月）
8. 見島邦男殷虛卜辭研究，第九五至九八頁。
9. 見卜辭綜述，第四八八頁。
10. 見民國二十五年(1936)，六月，燕京學報，第十九期，第一〇七至一一三頁。
11. 見殷曆譜，下編，卷二，祀譜，三十六頁。
12. 見拙著武丁時的一版復原龜甲，大陸雜誌，五十三年，十二月，二十九卷，十、十一期，四一五至四一九頁。又見拙著中央研究院，歷史語言研究所，中國考古報告集之二，小屯，第二本，殷虛文字丙編，上輯（二），考釋二四一至二四二頁。又中輯（二），考釋四六一至四六二頁。
13. 見拙著祭祀卜辭中的犧牲，中央研究院，歷史語言研究所，五十七年（1968），一月，集刊三十八本，二一三至二一五頁。
14. 見陳夢家商代的神話與巫術，第五三五頁。民國二十五年（1936），十二月，燕京學報，第二〇期。秉權按詛楚文的『巫咸』之巫，陳夢家釋爲王字，而認爲是『王咸』。陳氏釋巫爲王，雖則未必確當，但甲骨文中的咸，是大乙成湯，則無問題。一說巫咸是殷商時代的人，然則巫咸爲王，並非絕無可能。
15. 見卜辭通纂考釋，征伐，一〇八頁。
16. 見石璋如，中央研究院，歷史語言研究所，民國四十八年(1959)，中國考古報告集之二，小屯，第二本，遺址的發現與發掘，乙編，殷虛建築遺存，二八一至三一九頁。又梁思永未完稿，高去尋輯補，中央研究院，歷史語言研究所，民國五十一年（1962），中國考古報告集之三，侯家莊1001號大墓，三十一頁。

引　用　書　目

1. 尚書　（阮刻十三經注疏本（以下簡稱注疏本）。
2. 論語　（注疏本）。
3 國語　（韋昭注本。世界書局　上海　1936）。
4. 孔叢子　（商務印書館四部叢刊本）。
5. 淮南子　（高誘註本　藝文印書館影印　臺北）。
6. 墨子　（孫詒讓墨子閒詁　藝文印書館影印本　臺北　1951）。
7. 春秋左氏傳　（簡稱左傳。注疏本）。
8. 殷虛卜辭綜述　（陳夢家　科學出版社　北平　1956）。
9. 殷虛卜辭研究　（日本島邦男　弘前大學文理學部中國學研究會　弘前市　1958　又溫天河、李壽林合譯中文本，鼎文書局　臺北　1975）。
10. 中國考古報告集之二　小屯　第二本，殷虛文字　丙編　（張秉權　中央研究院　歷史語言研究所　臺北　1957–1972　簡稱丙編）。
11. 中國考古報告集之二　小屯　第二本　殷虛文字　乙編　（董作賓主編　中央研究院　歷史語言研究所　臺北　1948–1953　簡稱乙編）。
12. 殷契佚存　（商承祚　金陵大學　中國文化研究所　南京　1933　簡稱佚）。
13. 殷契粹編　（郭鼎堂　日本文求堂　東京　1937　簡稱粹）。
14. 殷虛書契續編　（羅振玉　1933　簡稱續）。
15. 殷虛書契後編　（羅振玉　1916　簡稱後）。
16. 龜甲獸骨文字　（日本林泰輔　日本商周遺文會　1922　簡稱獸）。
17. 卜辭通纂　（郭鼎堂　日本文求堂　東京　1933　簡稱通纂）。
18. 殷虛書契　（羅振玉　1912　簡稱前）。
19. 殷契遺珠　（金祖同　中法文化出版委員會　上海　1939　簡稱珠）。
20. 殷契拾掇　（郭若愚　上海出版公司　上海　1951）。
21. 殷虛卜辭後編　（加拿大明義士 James Mellon Menzies 遺著。許進雄編輯　藝文印書館　臺北　1972　簡稱明後）。
22. 甲骨續存　（胡厚宣　羣聯出版社　上海　1955　簡稱續存）。
23. 鄴中片羽　（黃濬　尊古齋　北平　1935–1940　簡稱鄴）。
24. 中國考古報告集之二　小屯　第二本　殷虛文字　甲編　（董作賓　中央研究院　歷史語言研究所出版　商務印書館發行　上海　1948　簡稱甲編）。
25. 鐵雲藏龜　（劉鶚　抱殘守闕齋石印本　1903）。
26. 契文舉例　（孫詒讓　吉盦叢書本　1917）。
27. 殷商貞卜文字考　（羅振玉　玉簡齋石印本　1910）。
28. 殷虛書契考釋　（羅振玉　王國維手寫石印本　1914　又東方學會石印　增訂本　1927）。

29. 觀堂集林　（王國維　世界書局影印本　1961）。

30. 戩壽堂所藏殷虛文字　（姬佛佗　廣倉學窘　上海　1917）。

31. 山海經箋疏　（郭璞傳　郝懿行箋疏　阮氏琅嬛僊館刊行）。

32. 史記　（日本瀧川龜太郎　會注考證本　東方文化學院東京研究所　1932）。

33. 呂氏春秋　（高誘註本　藝文印書館　臺北）。

34. 卜辭中所見先公先王三續考　（吳其昌　燕京學報第十四期　1933）。

35. 卜辭中之 卽昌若說　(胡光煒　中央大學文史哲季刊　第一卷第二期　1943)。

36. 卜辭中所見先公先王再續考　（朱芳圃　新中華　復刊第五卷第四期　1937）。

37. 雙劍誃殷契駢枝　（于省吾　大業書局　北平　1940　續編　1941　三編　1943）。

38. 㠯爲根圉說　（饒宗頤　齊魯大學國學研究所　成都　1940）。

39. 殷曆譜　（董作賓　中央研究院歷史語言研究所石印本　李莊　1945）。

40. 武丁時的一版復原龜甲　（張秉權　大陸雜誌　第二十九卷第十、十一期合刊號　1964）。

41. 甲骨文錄　（孫海波　河南通志館　1938　簡稱錄）。

42. 京都大學人文科學研究所藏甲骨文字　（日本貝塚茂樹　京都大學人文科學研究所　京都　1959　簡稱人文）。

43. 甲骨學六十年　（董作賓　藝文印書館　臺北　1965）。

44. 殷契拾掇　（郭若愚　上海出版公司　上海　第一編　1951　第二編　1953　簡稱拾掇）。

45. 殷契摭佚續編　（李亞農　中國科學院考古研究所　北平　1950　簡稱摭續）。

46. 竹書紀年　（雷學淇義證本　藝文印書館　臺北）。

47. 古文字中的商周祭祀　（陳夢家　燕京學報　第十九期　1936）。

48. 祭祀卜辭中的犧牲　（張秉權　集刊　第三十八本　1968）。

49. 殷契卜辭　（容庚、瞿潤緡　哈佛燕京學社石印本　1933　簡稱契）。

50. 殷虛卜辭　Oracle Records From The Waste of Yin　（明義士　摹寫石印本　1917　簡稱明）。

51. 鐵雲藏龜拾遺　（葉玉森　石印本　1925　簡稱拾）。

52. 庫方二氏藏甲骨卜辭 The Couling-Chalfant Collection of Inscribed Oracle Bone。（美國方法斂 Frank H. Chalfant 摹。美國白瑞華 Rosweels Britton 校。商務印書館石印本　上海　1935　簡稱庫）。

53. 金璋所藏甲骨卜辭　Hopkins Collection of The Inscribed Oracle Bone（美國方法斂摹　美國白瑞華校　金屬版本　紐約 New York 1939 簡稱金)。

54. 逸周書　（孔晁注　叢書集成本　商務印書館　1937）。

55. 說文解字　（許愼　丁福保詁林本　商務印書館影印）。

56. 中國考古報告集之三　侯家莊　第二本　一〇〇一號大墓　（梁思永未完稿，高去尋輯補　中央研究院歷史語言研究所　臺北　1962）。

57. 中國考古報告集之二　小屯　第二本　遺址的發現與發掘　乙編　殷虛建築遺存（石璋如　中央研究院歷史語言研究所　臺北　1959）。

58. 戰後寧滬新獲甲骨集　（胡厚宣　來薰閣　北平　1951　簡稱寧）。

59. 殷虛文字外編　（董作賓編　嚴一萍摹釋　藝文印書館影印本　臺北　1956　簡稱外編）。

（原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 49 本 3 分，
《慶祝中央研究院成立五十周年紀念論文集》，1978 年 9 月）

天神觀與道德思想

饒　宗　頤

一、帝與天神崇拜的起源
二、殷周文字中所見的『德』
三、畏天威與『敬德』觀念的確立
四、天命說下的政治與道德之關聯
五、作易之憂患心理在道德學上的分析
六、『時義』思想的形成

注釋
附表：
1. 周初誥命所見『上帝』表
2. 商、周書所見『德』字摘錄表
3. 金文『德』字表一、二
4. 金文所記『天命』略表

本文是一種嘗試，題目雖然是『天神觀與道德觀念』，但討論的範圍牽涉所及，相當廣泛，可能是中國古代思想史上『從宗教到哲學』(From Religion to Philosophy) 的主要問題。過去探討西方思想的起源 (Origion of Western Speculation) 權威的著述，像 F. M. Cornford 的著作，從希臘文獻中片段的記錄，整理出一條線索，指出西方思想上科學的 (Scientific) 與神祕的 (Mystical) 兩個傳統，和自然、神、靈魂幾個重要觀念的來歷，可給我們做爲借鏡。他的書中，有時談到中國的陰陽資料，可惜只限於 De Groot: Religion of the Chinese (New York, 1910) 一書，可以說完全沒有用處。我們現在研討這一方面的問題，有時亦不得不借取一些西方的資料作爲比較。對于某種抽象問題，易於明瞭和掌握到重點，在採用上必須比較謹愼。同時，本國方面的文獻，尤其是經典的材料，鑒於過去一些學人，往往有斷章取義的毛病。本文對于原文語義上的了解，力求其妥當，儘量避免誤解，像引用尙書、左傳上的文字，每拈一義，必求其在上下文理得到貫串，經過多次反覆斟酌，才確定它的涵義。因此，一些材料有許多說明和看法，都和過去不同，這一寫作態度，應該事先加以說明的。

西方道德起源的問題，像『命運』(Destiny) 和法則 (Law) 的關聯性，一般研究的結果，以希臘人思想爲例，可追溯到泰利士 (Thales) 的水爲萬物源之說。「水中有靈，神無不在。」已提出上帝 (God) 或精神 (Spirit)、靈魂 (Soul) 兩個觀念[1]。按管子水地篇已說：「水者何也？萬物之本原也。」水經注酈道元序，認爲水爲物之先。又引（郭□）玄中記：「水之爲物，澤合靈宇，神莫與並。」其說可相比方。

希臘第一位宗教詩人 Hesiod 屢屢言及「自然是道德的」(Nature is moral)。他告訴我們，爲善則受福利，爲惡必獲天譴的道理。Oedipus 的亂倫，終受到巨大的災害。民之失德，天降荼毒[2]。古代希臘哲人的信念，認爲『天秩』正是一個道德規範[3]。這和我國古代「天道福善禍淫」（湯誥）的思想，是非常接近的。

在吾國，『德』字已在殷代文獻中出現。書盤庚說：「肆上帝將復我高祖之德，亂越我家」。『高祖』是指成湯而言；祖德的恢復，是出于上帝的意旨與力量，可見當時已認識德和天帝的堅強聯繫。這種道德與天神結合的觀念，似乎發軔于殷代的晚期了。

一、帝與天神崇拜的起源

至高無上謂之天。人既有智識，擧目所見，莫大于天，因而發生敬天思想。對于天的敬畏，是出于自然的。東西各地之上世宗教，莫不以拜天爲共同信仰[4]。殷代卜辭所見帝字極多，皆指天帝而言。帝賦有全能，日月星辰、風雲雷雨，都出于帝的命令；至於水旱豐歉，亦由于帝所控制。帝是殷代最高的統一至神，可說當時已有很具體的神明思想。商頌玄鳥：「古帝命武湯，正域彼四方。」這裏的帝，自然指天帝而言。王位的更替，亦由帝的命令所指使；人間世的政治和自然界一樣，都要本著帝的命令來決定的[5]。

卜辭所見風雲，有時亦加以帝號。如雲稱帝云（雲）[6]，風稱帝鳳或帝史(使)風[7]。『帝』同時是祭名；帝祭四方謂之「方帝」[8]。帝是最高的神明 (Super God)，撫有四方。殷人祭於四方的風神，亦擧行「帝祭」。可見殷卜辭的最高天神是「帝」。帝的威力左右人間的禍福。自然界在氣象上的變化和農作物的豐歉，都可由帝的命令來決定。帝是負有保護和破壞二方面的職能的。

卜辭所見諸殷王，像高祖王亥，但稱爲王。到了後期才有文武帝、文武帝乙（陝西周原近出卜甲）、帝辛等號。卜辭中稱上帝的，只有下列諸條：

本文爲中國上古史待定稿第四本之一章，審閱人：陳槃、許倬雲二先生。

卜爭□上帝降美[9]。　　　　（武丁卜辭）
兄……（貞）上帝……出[10]。　　　　（庚甲卜辭）
叀（惟）五鼓上帝，若。王〔受〕又二[11]。　　　　（廩康卜辭）

有稱『王帝』的，見于祖庚、祖甲卜辭：

□□壬卜曰：茲下若，丝𣏟于王帝[12]。　　　　（庚甲卜辭）
貞：隹王帝人不若。
……再王帝，今日……[13]。　　　　（廩康卜辭）

帝在第二、第三期的卜辭中，已由天帝轉移到人帝身上，因而出現了「王帝」一名。

『天』的觀念在甲骨文中所見，沒有『帝』的地位那麽重要。有人統計『天』字，在卜辭中出現很少，以證『天』的地位之提高，乃出于周人，有如羅馬之以 Jupiter 代替希臘之 Zeus[14]。殷代後期像武乙之射天，爲偶人謂之天神，仰而射之[15]。似乎可以作爲對『天』輕蔑的旁證。雖然周人對天的崇拜加强，但對上帝的觀念並沒有貶低。西周文獻中，上帝與天有時可以換位，師訇毁「肆皇帝亡旲，臨保我乓雩四方。」句，毛公鼎作「肆皇天亡旲」；文侯之命：「惟時上帝集厥命于文王。」而毛公鼎云：「惟天𦥑集厥命。」一作「上帝集命」，而一作「天集厥命」。周人仍祀上帝；武王時器天亡毁云：「事喜上帝。」昭王時㝬鐘：「隹皇上帝百神，保余小子朕猷，有成亡競。我隹司配皇天王。」同一器銘中『皇上帝』與『皇天王』同時出現。而周公毁銘云：「克奔走上下帝。」上下帝應該是指天上的上帝和地下的王帝。其他樂器像猶鐘說：「先王其嚴，在帝左右。」郐王義楚鍴云：「用亯于皇天及我文考。」文考配天，可以在天帝的左右，所以上下帝都是人們奔走祭享的對象。天帝和王帝合起來便是上下帝。周器有『上下帝』的稱謂，可見他們並不是把『天』來代替『帝』。在西周人的觀念裏，帝與上帝支配著人們，地位仍是非常重要。不特彝銘所見如此，周初誥命所見帝庭、上帝命、上帝耿命、皇天上帝、敬事上帝、上帝監民一類的詞句，層見叠出[16]。康誥說出由于文王修西土，冒聞于上帝，所以上帝降休，天乃大命文王，殪戎殷誕受厥命。立政述成湯陟大釐上帝之耿命，後來帝降罰之，乃以周式商受命。朝代的更迭，都是秉承著上帝的意旨。從周初文誥上所見『上帝』告誡的情形來看，周人立國，並沒有對最上神的『帝』加以蔑視，可以斷言。上帝和天，在後來儒家經典註釋者都認爲「上帝者，天之別名也。」這一說法是沒有問題的[17]。陝西臨潼縣新出西周最早武王時器的利簋上說：「珷征商，隹甲子朝，歲鼎（貞）克聞，夙有商。」「克聞，夙有商」一句，和康誥的「冒聞于上帝……殪戎殷」意思很是相近的。伐商之擧，爲上帝所聞知，故甲子一戰，遂很早得有商地。殪戎殷正由于上帝的命令。可見周人秉承上帝的情形，上帝和天二者並無軒輊於其間。

二、殷周文字中所見的『德』

『德』字原已見於殷卜辭。新訂本甲骨文編重定『𢓊』及『𢔶』爲德字[18]，蓋據羅振玉說，謂借爲得失字。甲骨刻辭所見習語像『㞢（有）德』[19]，『亡德』[20]，讀爲有得、亡得，似無不可。卜辭如「庚辰卜王貞，朕德。㫄六月」[21]。這德字从行；㫄字下从方，可以釋爲旁字[22]，旁義爲『溥』（說文）、爲『大』（廣雅），此辭讀爲『朕德溥』，亦自可通。

盤庚三篇，屢見『德』字，如荒德、爽德、凶德，皆違背德的反面語。而實德、積德、敷民德、則是對『德』的肯定；又說上帝將恢復高祖之德，把德推到先王之上，顯然和周人的恆言「型先文祖共明德」一類辭句正是銜接的。而高宗肜日言『若德』、『正厥德』和盂鼎的『正德』，毛公鼎的『先王若德』，亦是同樣的成語。德的觀念在殷代應該出現，我們實在沒理由加以否認的。

『德』字在西周金文中，重器如克鼎、盂鼎、班毁均已見之。在西周初期，『德』字亦使用作人名。成王時器皿德鼎，形製龐大，其中三件鐫著周王對德賜貝的銘文，一件是對叔德的賞賜。德和叔德，可能是同一人。叔德如周公旦亦稱叔旦，他正以『德』爲名，可以反映周初對德觀念的重視。

西周經典，每每以『德』叮嚀地儆戒人們，康誥、召誥、君奭、立政諸篇[23]，言之再四。而金文所見德字[24]，尤不一而足，其間套語、慣語與經典可以互證，有如下列：

	經典	彝銘
中德	酒誥：「作稽中德。」	蔡侯鐘
元德	酒誥：「茲亦惟天若元德。」	番生毁、曆鼎
經德	酒誥：「經德秉哲。」	者沪鐘（作『𢓜德』）、陳曼簠
敬德	召誥、無逸、君奭	班毁
秉德	君奭	善鼎、伯䵼毁、晋公簠
明德	多方、梓材、文侯之命	叔向毁、大克鼎、秦公毁、虢叔鐘

由上可見『秉明德』一成語，在周的舊疆到春秋時仍很盛行，虢國、秦國、晋國都習用之，秉承先王的明德，一點也不敢荒寧懈怠。至「穆穆秉德」一慣語，則已見西周邢人妄鐘了。

齊、徐器上『政德』一詞，則因襲盂鼎的『玟王正德』，政即是正。晉姜稱『巠雍明德』，和盂鼎的『敬雍德』當有關係，雍是和的意思。『巠德』，越鐘作『𢓜德』，陳簠作『經德』，即是常德，『𢓜』爲巠的繁體，左傳哀二年之『經德義』，孟子盡心之『經德不回』，『經德』二字，有其長遠的來歷。𣪘子壺的『屯德』出伯䵼毁的「前文人秉德共屯（恭純）」。屯德，即是純德，即詩所云「文王之德之純」也。

三、畏天威與敬德觀念的確立

敬和德二字聯成一詞，屢見於周書。召誥：「嗚呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。……王先服殷御事，比介于我有周御事。節性，惟日其邁。王敬作所，不可不敬德。……惟不敬厥德，乃早墜厥命。……王乃初服。嗚呼！若生子，罔不在厥初生，自貽哲命。今天其命哲、命吉凶、命歷年。知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。」無逸：「嗚呼！厥亦惟我周太王王季，克自抑畏。文王卑服，即康功田功。徽柔懿恭，懷保小民，惠鮮鰥寡。……自殷王中宗，及高宗、及祖甲、及我周文王，茲四人迪哲……則皇自敬德。」君奭：「其汝克敬德，明我俊民在讓，後人于丕時。」西周班毁：「隹民亡徃，才（在）彝。忞（昧）天令（命），故亡。允才（哉）顯唯敬德，亡逌（攸）違。」這些都是周人的名言。昧天命則可招致滅亡，故必保持敬德。

大盂鼎：「今余隹令女盂，邵燮敬雝（雍）德，巠敏，朝夕入（納）諫（諫），亯（駿）奔走，畏天畏（威）。」則稱『敬雍德』；雍，和也。毛公鼎：「女毋敢彖（墜）在乃服，𦣻夙夕，敬（敬）念王畏（威），不賜。」周書顧命：「在後之侗，敬迓天威，嗣守文武大訓，無敢昏逾。」這裏則云『敬念王威』、『敬迓天威』。要建立王威，是必須敬畏天威的。

董仲舒對策嘗說道：「天人相與之際，甚可畏也。」春秋緯亦云：「天之與人，昭昭著明，甚可畏也。」漢代天人相與之說十分發達，這種『畏天』的思想，萌芽甚早，詩、書及金文所見，材料尤多。雅、頌中言及畏天的，如：

「旻天疾威。……如何昊天……胡不相畏，不畏于天。」（小雅雨無正）
「旻天疾威，敷于下土。」（小旻）
「昊天已威，予愼無罪。」（巧言）
「不愧于人，不畏于天。」（何人斯）
「我其夙夜，畏天之威，于時保之。」（頌我將）

西周訓誥，上天降威之語，尤不一而足。現摘錄如下：

「今我民罔弗欲喪，曰：天曷不降威；大命不摯，今王其如台。」（西伯戡黎）

「予不敢閉于天降威。用寧王遺我大寶龜，紹天明。……天降威，知我國有疵，民不康。」（大誥）

「惟天降命，肇我民，惟元祀。天降威，我民用大亂喪德，亦罔非酒惟行。」（酒誥）

「我有周佑命，將天明威，致王罰，勑殷命終于帝。……惟我下民秉爲，惟天明畏。」（多士）

「我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威越我民罔尤違、惟人。……有殷嗣天滅威，……後暨武王，誕將天威，咸劉厥敵。……告汝，朕允保奭，其汝克敬，以予監于殷，喪大否，肆念我天威。」（君奭）

「天惟求爾多方，大動以威，開厥顧天。」（多方）

「簡孚有衆，惟貌有稽。無簡不聽，具嚴天威。……今天相民，作配在下，……永畏惟罰，非天不中，惟人在命。天罰不極，庶民罔有令政在于天下。」（呂刑）

漢人認爲「敬」是殷敎，白虎通三敎篇云：「殷人之王敎以敬，其失鬼，救鬼之失莫如文，周人之王敎以文。」又云：「殷人敎以敬，故先祭器，敬之至也。」殷本紀引湯征：「湯曰：汝不能敬命，余大罰，殛之，無有攸赦，作湯征。」以敬爲殷敎，似亦非無所本。周本紀記武王入紂宮，尹佚策祝曰：「殷之末孫季紂，殄廢先王明德，侮蔑神祇不祀，昏暴商邑百姓，其章顯聞于天皇上帝。」一本作『皇天上帝』，佚周書克殷解作『昊天上帝』。此時『天』與上帝結合爲一。廢除明德被列爲紂的大罪。墨子非樂上引湯之官刑，尹佚責殷：「上帝弗常，九有以亡；上帝不順，降之百殃。」九有的意思，正如九州、九縣[25]，指的是天下。墨子所引如果眞出於殷人的刑書，則上帝對有國者的懲戒，早已著之殷人的簡册了。

大戴禮武王踐祚謂黃帝顓頊之道，在于丹書，引道書之言云：「敬勝怠者吉，怠勝敬者滅；義勝欲者從，欲勝義者凶。」尙書緯帝命驗云：「季秋之甲子，赤爵銜丹書入于豐，止于（姬）昌戶，其書曰：敬勝怠者吉云云。」又見六韜明傳篇，可見「敬」一詞來源之遠。楚語：「敬恭明神，以爲之祝……天地……各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德。民神異業，敬而不瀆。」民之主敬，所以與神保持距離。至『遠乎鬼神』，而仍須持敬。若論語云：「務民之義，敬鬼神而遠之。」卽其明證。楚繒書云：「毋弗或敬，隹天作福，神則各之；隹天作犬（祅），神則惠之，□敬隹備，天像是惻。成爲天□，下民之戚，敬之毋戈（忒）。」其告誡尤爲殷切，是知『敬』之觀念，與事神有莫大關係。

詩大序：「成孝敬。」孝與敬二者相對爲文。敬與祭祀關係之深，在禮記亦有明文。祭義云：「（祭）煩則不敬。」祭統云：「天子諸侯，莫非耕也；王后夫人，莫非蠶也。……身致其誠信，誠信之謂盡。盡之謂敬，敬盡然後可以事神明，此祭之道也。」又云：「天子藉千畝，婦纅絲養牲爲祀，以祭先王先公。」鄉飲酒義：「聖立而將之以敬曰禮，禮以體長幼曰德。德也者，得于身也。」以得訓德，以敬德爲禮的基本。

周人的克殷，正是一股新勢力，有如波斯之滅巴比倫；周人有他們立國的新觀念，『敬德』便是把殷敎推進了一步。『敬』是對『天』的尊崇，而德爲立人的本體；敬是畏天威的表現，盛德是完美的威儀，亦是效法於天帝的。班固在典引上說：「洋洋若德，帝者之上儀。」雖語出自漢人，其義必遠有所受，可無疑義。

周頌有敬之一篇云：「敬之敬之，天維顯思，命不易哉！無曰高高在上，陟降厥士，日監在茲。」老天時時在看住人們的行動，不可不『敬之敬之』。召誥且言：「節性，惟日其邁。王敬作所，不可不敬德。」性是生之理，節制血氣之性，而邁進于德。敬德須節其性，方有進德之日。召公再三垂誡，認爲夏、殷二代因爲「不敬厥德，乃早墜厥命。」「王其德之用，祈天永命。」故能敬則得天祐，否則遭殃。從詩、書的資料看來，『敬德』是西周道德哲學的中心觀念。

『敬』字的意義，根據周書諡法，解作「夙夜警戒」的意思。大學引湯之盤銘：「苟日新，日日新，又日新。」淸儒多說「苟日新」的『苟』字，卽是說文訓自急敕的苟[26]；金文盂鼎的𦍌，卽是『敬』的省體，所以湯盤的『苟』卽『敬』字。「苟日新」卽「敬日新」。說文：「敬，肅也。」肅下云：「持事振敬也。」釋名：「敬，警也；恒自肅警也。」「敬日新」卽是日惟肅警，不敢縱逸之意。可知殷人本亦主敬。敬是舊義，周人更加强調起來。敬應當是在行動中保持警惕，所以敬亦作『儆』。魯語下云：

> 夫民勞則思，思則善心生；逸則淫，淫則忘善，忘善則惡心生。沃土之民不材，淫也；瘠土之民，莫不嚮義，勞也。是故天子大采朝日，與三公九卿，祖識地德，日中考政，與百官之政事，師尹惟旅、牧相宣序民事。少采夕月，與太史、司載糾虔天刑。日入監九御，使潔奉禘郊之粢盛，而後卽安。諸侯朝修天子之業命，晝考其國職，夕省其典刑，夜儆百工，使無慆淫，而後卽安。卿大夫朝考其職，晝講其庶政，夕序其業，夜庀其家事，而後卽安。士朝而受業，晝而講貫，夕而習復，夜而計過無憾，而後卽安。自庶人以下，明而動，晦而休，無日以怠。

這一席話出自魯大夫公父文伯歜之母穆伯妻敬姜之口，爲千古名言，可看作無逸篇的注脚。她解釋朝日是要習（祖）知（識）地德，夕月是要共（糾）敬（虔）天刑(法)。據韋昭注「地德所以廣生」：「言天子與公卿，因朝日以脩陽政而習地德，因夕月以治陰敎而紀天刑。日照晝，月照夜，各因其明以脩其事。」大采朝日，服用五采，在春分擧行；少采夕月，服用三采，在秋分擧行。大采、少采的服色，自來有不同的說法，今不深論；但卜辭已見大采、小采之名[27]。敬姜所謂朝日識地德，日中考政，夕月敬天刑(法)，此天子之事。而諸侯亦要晝考、夕省、夜儆，『惟日孶孶』，明勤晦休，『自朝至于日中昃，不遑暇食。』這樣勤勞認眞的工作，卽是召誥所謂『敬德』。是周人所提倡的勤勞的『敬』，和宋人主靜的敬，實在是不相同的。

春秋很多名人對『敬』都有精警的解說，如云：

> 「敬，德之聚也；能敬必有德，德以治民，君請用之。」（臼季贊冀缺語，左僖三十三年傳）

又每每把『禮』與『敬』對待爲言，例如：

> 「禮，國之幹也；敬，禮之輿也；不敬、則禮不行，禮不行、則上下昏，何以長世？」（內史過責晉侯受玉惰；左僖十一年傳）

又：

> 「禮，身之幹也；敬，身之基也。」(孟獻子責郤錡不敬語；左成十三年傳)

不敬便是惰（說文：「惰，不敬也。」）周人認爲不但對上要敬，對下亦要敬，所以說：

> 「敬，民之主也；而棄之，何以承守！」(穆叔論敬不可棄；左襄二十八年傳)

敬是德的基礎；人身以禮、敬爲本，「無禮則身不立，不敬則身不安。」（漢書五行志顏師古注）這些可說是對西周『敬德』的進一步的闡釋。可見『敬』之爲敎，沾溉之遠了。

四、天命說下的政治與道德之關聯

「帝命」卽是天命，帝王興替卽決定于天命。自周代殷以後，天命與王位遂成爲密切的聯繫，於是有「受命說」之興起。召誥云：「嗚呼！皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬！」大誥：「矧曰其有能格知天命……敷賁。敷前人受命，茲不忘大功。……已！予惟小子，不敢替上帝命。天休于寧（文）王，興我小邦周，寧王惟卜用，克綏受茲命。……爽邦由哲，亦惟十人迪知上帝命。……爾亦不知天命不易。……肆朕誕以爾東征。天命不僭，卜陳惟若茲。」三監及淮夷之叛，周公奉成王命東征，作此以申天命。這說明周所以應當代殷而有天下的道理，在詩、書及彝器，屢見這種誥誡之詞。酒誥之『明大命于妹邦』，毛公鼎、單伯鐘云：『勞堇(勤)大命』，及『讎貉(恪)大命』，大命卽是天命。書盤庚云：「恪謹天命。」已成爲一種套語。由于帝位的轉移，故有『天命靡常，匪懈』之說，像『帝命不時』，『侯服于周，天命靡常』（文王），『天命匪解』（周頌桓），『維天之命，於穆不已』（詩淸廟），見於雅頌，不一而足。至漢人更造爲王者受命之論。班彪著王命論稱漢高祖之興有五因，東漢傅幹著王命敍[28]，論世祖之興有四事，下至隋李德林作天命論，已是陳陳相因了。

『天命靡常』的道理，在春秋戰國時有重要的發揮。左傳僖公五年宮之奇諫伐虢：「臣聞之。鬼神非人實親，惟德是依。」故周書曰：「皇天無親，惟德是輔。」杜注：「周書，逸書。」屈原作離騷，有云：「皇天無私阿兮，覽民德焉錯輔。夫惟聖哲以茂行兮，苟得用此下土。」王逸謂：「皇天神明，無所私阿。觀萬民中有道德者，因置以爲君，使賢能輔佐以成其志。」是惟有德者乃能奄有天下。康誥警告小子封曰：「惟命不于常，汝念哉！無我殄。」故必須踐德，乃克獲天之助。人主承受天命，是因爲他有德，而且還不懈地去實行，故天與之助力。班𣪘言：「惟民之咎，在彝。」「在彝」一語，可以詩大雅烝民：「民之秉彝，好是懿德。」解之。彝是『常』，所謂『彝倫攸敍』（洪範），是道德的秩序。此彝德不特人主爲然，一般臣民亦應該具有之。不敬的結果，是『棄命而取禍』，卽失去他受到天地生育的和氣，而不能定命。左傳成公十三年劉康公對成子受脤於社之不敬行爲，且有一段議論云：「吾聞之：民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力，勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與戎；祀有執膰，戎有受脤，神之大節也。今成子惰，棄其命矣，其不反乎！」劉康公所說『民受天地之中以生』，卽是所謂『命』。『中』卽書湯誥『降衷有恆性之衷』，廣雅釋詁：「衷，善也。」[29]，定命的條件，是行爲上動作威儀之則。所謂『則』，亦是大雅「天生烝民，有物有則」之則，可說是人的紀律。在君子方面要勤禮去致敬以養神。養神的任務便是祭祀，這是國之大事的一端。後漢書荀爽對策：「昔者聖人建天地之中而謂之禮，所以興福祥之本，而止禍亂之源也。」荀氏用左傳此文而說『天地之中爲禮』。致敬在于養神，可見敬是本

于祭祀，此其所以爲禮也。不敬卽惰，成子惰故有棄「命」之譏。

「定命」一詞，原見于詩。抑云：「有覺德行，四國順之。訏謨定命，遠猶辰告。敬愼威儀，維民之則。」劉康公說「動作威儀之則」以『定命』，抑詩言遠大謨略以定命，亦必本于敬愼威儀，然後可爲民之楷則，意思是相承的。

春秋以來，『天命觀』每每從政治轉移到道德行爲方面。穀梁傳云：「人之於天也，以道受命；於人也，以言受命。不若（順）於道者，天絕之也；不若（順）於言者，人絕之也。臣子大受命。」（莊元年）穀梁傳提出對于天則用『道』來受命，於人則用『言』來受命。『道』與『言』的重要性，正是貫徹『命』的兩種工具，這是很新鮮的說法了。把『命』的涵義從『天』擴展到『人事』和『言辭』方面來，這是進一步的發揮。古有『受命』之禮，周禮大宗伯云：「王命諸侯則儐之，是來受命。」故人臣以受命之禮爲重大之事，王命有如天命，不可輕忽視之。不順於道，則天絕之；不順于言，則人絕之。天以道受命，故天道是絕對的。吳王闔廬之被弒，吳季札至曰：「苟先君無廢祀，民人無廢主，社稷有奉，國家無傾，乃吾君也，吾誰敢怨？哀死生事，以待天命。」（左昭二十七年）處大難之中，旣非人力所能爲，乃抱一種安命無怨的態度。後來中庸引孔子言：「居易以俟命，無入而不自得。」居易是處常，和季札居危的情形正相反，但期待『命運』的決定則是相同的。邾文公卜遷於繹，其史曰：「利于民而不利於君。」邾子曰：「苟利於民，孤之利也。天生民而樹之君以利之也；民旣利矣，孤必與焉。」左右曰：「命可長也，君何弗爲？」邾子曰：「命在養民；死之短長，時也。民苟利矣，遷也，吉莫如之。」（左文十三年）杜注：「文公以百姓之命爲主，百姓之命乃傳世無窮。」邾子不理對己之不利，認爲一己之命不足計較，而養民實爲天命之所在，能捨私命而求大命，可謂眞能知命者。後來孔子因言『知天命』，『樂天知命故不憂』，而孟子亦言：「天壽不貳，修身以俟之，所以立命。」己命之修短不足計較，但修身以待之，則兼有季札、邾子之精神。這是春秋時人對于命的理論，因舉二事，以見其對儒家思想影響之一斑。

命運觀念，希臘人謂之 Moira。在古詩人荷馬 (Homer) 史詩所述，天神乃要受到命運 (Destiny) 的決定 (Moira above the God)，而命運仍舊是要依據道德的 (Moira as moral)，命運是超越于衆神能力之上，神的行爲如果犯了錯誤，連 Zeus 也不能違反命運規定，亦要受到道德制裁的。

希臘在多神教孕育之下，其命運思想，是作爲限制所有無論神、人之個體力量的負有道德任務的法令[30]。在吾國銅器彝銘所見天命的詞句，像『勞勤大命』、『豁恪大命』、『惠弘天命』等，如昧天命，則召致滅亡。叮嚀再四，充分表示一由上天確定的命運是絕對的，是出于上帝意旨而不可侵犯的。希臘人以多神立教，神與神之間尙有矛盾與鬪爭，而殷、周之際，早已形成汎神，甚至超神的意識。上帝、皇上帝、皇天神、皇天上帝等名稱，都是一神的尊號，而『天』無異卽上帝的別名。在發揮天命的力量，更富有權威，而天帝與道德配合起來，更爲鞏固而有意義。

詩周頌：「維天之命，於穆不已；於乎不顯，文王之德之純。假以溢我，我其收之；駿惠我文王，曾孫篤之。」毛傳引孟仲子曰：「大哉天命之無極，而美周之禮也。」箋云：「天之道，於乎美哉！」訓穆爲美，毛傳訓純大。箋云：「純，亦不已也。溢，盈溢之言也。於乎不光明與！文王之施德，敎之無倦已，美其與天同功也。以嘉美之道，饒衍與我，我其聚斂之，以制法度，以大順我文王之意，謂爲周禮六官之職也。」「純德」金文作「屯德」，善鼎及伯㦰簋俱云：「虢（效）前文人秉德共屯。」其語略同「於穆」，見于金文，亦重言穆穆，或釋穆爲深奧 (Profound)，謂天道深不可測，于義亦通。此頌的主要意義正在把天命與純德扣緊起來。新出土周共王器的師𩛥鼎云：「臣朕皇考穆穆王，用乃孔德□屯(純)，乃用恖弘正乃辟安德。」又有『孔德』及『安德』二詞，德字在銅器出現十分多，原因是古代「賜祭器，正所以章有德」呢！[31]

五、作易之憂患心理與修德的建立

人類宗教的產生，源於對自然物的恐懼、驚異和失望，在心理上需要安慰與寄託，故宗敎生於情，而學術出於智。宗教最普徧的意義是信仰。例如對於天象的敬畏，和人事的怵惕戒懼，都是這種心理的表現。文中子周公篇云：「易之憂患，業業焉、孜孜焉，其畏天憫人，思及時而動乎？」這數語頗能道出作易的精神。易卦繫辭之製作，說者謂出於文王。孔氏周易正義第四論卦爻辭誰作下云：

> 「其周易繫辭凡有二說：一說所以卦辭爻辭，並是文王所作。知者，案繫辭云：『易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎？』又曰：『易之興也，其當殷之末世，周之盛德耶？當文王與紂之事耶？……』史遷云：『文王囚而演易。』卽是作易者其有憂患乎？……二以爲驗爻辭多是文王後事，……左傳韓宣子適魯，見易象云：『吾乃知周公之德。』周公被流言之謗，亦得爲憂患也。……」

無論其辭作者爲文王抑或周公，都是生于憂患而著文垂訓。孔疏云：『若無憂患，何思何慮？不須營作。』「身旣患憂，須垂法示於后，以防憂患之事，故繫之文辭，明其失得與吉凶也。」故繫辭下云：

> 「易之爲書，不可遠爲道也。……唯變所適。其出入以度，外內使知懼。又明于憂患與故。无有師保，如臨父母。」

外內使知懼，所以朝夕警惕，以求無過。繫辭又云：「子曰：危者，安其位者也；亡者，保其存者也；亂者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國家可保也。易曰：其亡其亡，繫於苞桑。」六十四卦都是修德防患的事，繫辭傳於「作易者其有憂患」句下，列擧九個基本卦，皆以修德爲主：

履	德之基	和行
謙	德之柄	制禮
復	德之本	自知
恆	德之固	一德
損	德之修	遠害
益	德之裕	興利
困	德之辨	寡怨
井	德之地	辯義
巽	德之制	行權

這九卦卦義可以修德避患，故特指出，明爲德之所用。周語芮良夫曰：「夫王人者，使神人百物無不得其極(正)，猶日怵惕，懼怨之來也。」日怵惕者，易乾卦九三爻辭云：「君子終日乾乾，夕惕若厲，无咎。」疏謂：「君子在憂危之地，故終日乾乾，言每恆終竟此日，健健自強，勉力不有止息。夕惕者，謂終竟此日，後至向夕之時，猶懷憂惕。」這種怵惕的心理，正在養成「臨事而懼」的好習慣。讀易可以無過，必須保持內外使知懼之心，故能免咎。周公在大誥警告幼冲人應該『永思艱』，成爲永久的勑戒。

文中子言易有畏天憫人之心，畏天之降災，致罰於人，故修德以防患。先憂而後樂，這種憂患心理，富有宗敎情緒，但並非對神發生的恐懼。S. Kierkegaard 著 The Concept of Dread 說明帶著原罪 (Original Sin) 的人類，對天災的殘酷，在上帝面前怖慄地懺悔。中國古代無「原罪」的意識，故易傳的憂患心理與 Dread 之心，有很大的距離。

震卦是重雷，爲十分驚怖的天象，故云：「君子以恐懼修省。」不止恐懼，而是因恐懼而自我修省。旣濟爲已渡到彼岸，但始終不認爲滿足，其象辭仍云：「君子以思患而豫防之。」對於防患，始終不渝，這才是易的憂患心理。

易象的作者，在解釋各卦時，屢屢以『德』爲言，如坤象云：「以厚德載物。」蒙象云：「以果行育德。」小畜象云：「以懿文德。」否象云：「以儉德辟難。」豫象云：「以作樂崇德。」蠱象云：「以振民育德。」大畜象云：「以多識前言德行，以畜其德。」坎象云：「以常德行習教事。」晉象云：「以自昭明德。」蹇象云：「以反身修德。」夬象云：「以施祿及下，居德則忌。」升象云：「以順德積小以高大。」漸象云：「以居賢德善俗。」節象云：「以制數度議德行。」六十四卦的象辭中有十四卦提到德字、大抵以進德、積德爲主，在不好的卦象，則意存警惕。否之儉德，坎之常德，蹇之修德，節之議德皆是。

乾文言論乾，元、亨、利、貞爲四德。『四德』之名，見於左傳襄公九年史官解說穆姜筮得艮之隨≣卦，謂穆姜「而與於亂，固在下位。而有不仁，不可謂元；不靖國家，不可謂亨；作而害身，不可謂利；棄位而姣，不可謂貞。有四德者，隨而無咎；我皆無之，豈隨也哉！」由其取惡，不能無咎。稱元、亨、利、貞爲四德，春秋時人已有此說。至於乾卦各爻的層次，初九保其龍德，九二言「德博而化」，九三言「忠信進德」，九四言「進德修業欲及時」。處處以德爲主題，故云：「君子以成德爲行，日可見之行也。」君子之成就在乎德行。易十翼的作者結合「德」義來發揮易的眞諦，以建立易的道德學。

（此）和繫詞的 be 兩種重要意義，因其具有肯定及指示作用。尙書皐陶謨云：「百僚師師，百工惟時。撫于五辰，庶績其凝。」百官必依「時」去工作。洪範：「王省惟歲，……歲月日時無易，百穀用成。……日月歲時旣易，百穀用不成。」時間是不可改易的，宜順其常，否則農事的收穫便發生問題了。『時』一觀念之所以重要，是與農事有密切關係。周語虢文公曰：「民之大事在農：上帝之粢盛於是乎出，民之蕃庶於是乎生，事之共給於是乎在。……是故稷爲大官。古者大史順時覛土，……民用莫不震動，恪恭于農，脩其疆畔，日服其鎛，不解于時。」百姓是要「不懈於時」，而王者亦要「使民以時」（論語）。『時』有它的實際生活意義，儒家重視『時』的觀念，其故在此。

孟子稱孔子爲「聖之時者也」（萬章下），以其「時行則行，時止則止。」（趙岐注），「可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕。」（萬章下又公孫丑上），一切因時制宜，無不得其正。趙注云：「孔子聖人，故能量時宜，動中權也。」趙說「量時宜，動中權」，卽是孔子讀易所體會到的『時中』的道理。孔、孟都言『權』，孔子云：「可與言，未可與權。」孟子云：「權然後知輕重。」又云：「執中無權，猶執一也。」公羊傳論權最精：「古人之有權者，祭仲之權是也。權者何？權者反於經，然後有善者也。權之所設，舍死亡無所設。行權有道，自貶損以行權，不害人以行權。殺人以自生，亡人以自存，君子不爲也。」（桓十一年）權是『稱』、是『秤』，所以別輕重，祭仲知「國爲重君爲輕」，犧牲一己以存國，故春秋美之。焦理堂云：「（易）繫辭傳云：『巽以行權』，又云：『巽稱而隱』，又云：『巽，德之制也。』稱卽是權，制卽『謙以制禮』之制。」焦氏又云：「盈則以反經爲權；失道則以制禮辨義爲權，用以自救其過。執一則害道，變通則道不窮。行權者，變而通之也。」（易通釋權）又焦氏釋時云：「（易）於隨贊云：『天下隨時於升。』贊云：『柔以時升。』於遯贊云：『剛當位而應與時行也。』於无妄贊云：『茂對時育萬物。』於家人之通。解則贊云：『待時而動。』於革之通。蒙則贊云：『以亨行時中。』於蹇之通。睽則兩卦皆云：『時用大矣哉！』可謂詳矣。……凡稱時用、時義各有所鈎貫，非泛言也。賁傳云：『觀乎天文，以察時變。』明賁通困也。豐傳云：『天地盈虛，與時消息。』明豐通渙也。經舉一隅，傳已不憚偏舉諸隅。而於繫辭傳總揭其義云：『變通配四時，不煩言而決矣。』（易通釋）焦氏把易傳上的『權』與『時』的涵義，同以『變通』解釋之，可謂得其肯要。所以了解易經的『時』義，需要配合『權』的道理，要懂得『變通』去衡量，以取得至當而中正，這是大易的至理。古代許多哲人莫不認識『時』的重要性。孟子引齊諺：「雖有鎡基，不如待時。」范蠡亦講究『隨時』，他說：「夫聖人隨時以行，是謂守時。天時不作，弗爲人客；人事不起，弗爲之始。今君王未盈而溢，未盛而驕，不勞而矜其功，天時不作，而先爲人客；人事不起，而創爲之始，此逆於天而不和於人。」（國語越語）時機未到，而先時發動，自然要失敗的。「隨時以行，謂之『守時』。」說明『時』的把握在處事上非常重要，千萬不能忽視的。

相反地，時運不來的，或兩求亦莫能致；時際不合，則士有不遇之歎。屈原的「哀朕時之不當」，及「願竢時乎吾將刈」，只能夠期待，他只能夠藉文辭來發洩他的生不逢時的感慨，歸之於命運的不偶。故辭賦家每每把『時』和『命』二者聯結起來，稱之曰『時命』。莊忌有哀時命之作，其辭云：「哀時命之不及古人兮，夫何與生之不遘時！」『不遘時』便是不合時宜的了。

C. N. Callahan 曾論西方古代哲學中『時』(Time) 有四義。Joseph Needham 著時與東方人（Time & Eastern Man）一文，對古代墨經、道家之論『時』諸觀念，已有詳細發揮。本文只就儒家淵源于易的「聖之時」一義，與「時變」二者的不可分關係，加以說明，他暫從略。易由卦爻所組成，王弼已說過：「卦以存時，爻以示變。」又云：「卦者，時也；爻者，適時之變者也。」（易略例）故知構成易體系基本原素的卦、爻，卽代表著時與變的意義。

總之，『時』有『是』義，『是』引申爲實（Real）、爲正（Rightness）。時雖指 Time，但已進而指示：此際此事之『是』，又爲是非之『是』，可說是由 must be 而成爲 ought to be，在這種情形下，『時』便發展爲時中（timely mean），其意義已入於道德的範疇了。

六、時義思想的形成

『時』的觀念，在周易中有極重要的地位。乾彖言：「六位時成。」六爻構成的層次，代表著不同的時會。彖辭上每說著「時之義大矣哉！」又如旣濟九五爻，象曰：「東鄰殺牛，不如西鄰之時也。」王弼注：「在于合時，不在于豐也。」所以時有『合時』之義。如何才能合時，是要「先天而天弗違，後天而奉天時。」「與四時合其序。」當然須依天行的規則來進行。

古者「日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所。」（繫辭傳）故『日中』是一日中最重要的時間。豐的卦辭說：「豐亨，王假之，勿憂，宜日中。」王之所至，以日中爲宜。禮記祭義鄭注：「殷人大事以日中。」書無逸說：「自朝至于日中、昃，不遑暇食。」周公自晨、午、昏，連吃飯都沒有充份的時間，想見忙碌之至。殷代卜辭又作『中日』，如「中日至郭兮（曦）啓。」（林 547）「中日至昃，其雨。」（掇，394）墨子經說：「日中，𫝀（正）南也。」日中這一時刻，是太陽當值正南的時候，故被認作一日的中間定點。

「民之大事在農」（周語），故堯典以「敬授民時」爲重。希臘希西阿（Hesiodos）著工作與時令，爲 Boeotia 樸實農人之實地工作與日常生活的寫照。在吾國則有月令及夏小正一類之書。

甲骨文𣅀字，說者謂爲『之日』合文。說文：「古文時，从之日。」經典『時』字，除指 time 者外，尙有與『是』同用之例。孟子引：「夏諺：時日曷喪，予及汝偕亡。」時日卽是日，堯典：「惟時柔遠能邇。」「惟時懋哉。」詩文王：「有周不顯，帝命不時。」鄭注：「時，是也。」般：「敷天之下，裒時之對，時周之命。」時均訓是，可作指示代名詞之『此』用。惟時＝惟是，則時又可作繫詞的『是』用。這種現象，近東亞述語（Assyrian）在連接詞，每以 cī 字用爲 when，while。cī 正如漢語之『時』。希伯來的第五字母ה（古體𐤄）用作指定冠詞(Definite Article)之 “the”，亦作疑問詞，說者謂其與動詞 “be”（音 ha-iah）有關[32]。這一情形和中國的時字用爲『是』＝the 及 be，最爲相似。

『時』由『之日』二字會意。『時』字用作『是』，在語法上具有冠詞的 the

附　　註

1. 原文英譯大意：The ultimate “nature” of all things is water, and that the Universe is alive—has soul in it—and is full of Spirits or Gods. (F. M. Cornford:— *From Religion to Philosophy*) p.4。
2. All nature is poisoned by the offence of man: (同前) p.5。
3. Order of Nature is a moral order, (同前) p.6。
4. 文廷式純常子枝語二十八 (p.21)：「東西各邦宗教，上世同以拜天爲宗旨。」文氏又云：「人生旣有知識，則擧目所見，莫大于天。卽使不出一源，而敬天祭之，必無異議。」
5. E.O. James 史前宗教中 *Sky-religion* 章。pp.204-227。
6. 「貞帝于帝云。」見續 2.4.1。
7. 「辛未卜帝風不用雨。」佚 227。「帝史（使）風。」通 398。
8. 「方帝」見前 7.1.1；前 4.17.5。
9. 南師 1.31；續存上 168。
10. 後上 28.14；通 368。
11. 甲1164。
12. 續存上1594。
13. 續 4.34.8；南誠75，又寧滬 1，515。
14. H.G.Creel 卽持此說，見 *The Origions of Statecraft in China*。黃俊傑譯天神的源流(大陸雜誌45/4)。
15. 殷本紀記帝武乙無道，爲偶人謂之天神，與之博，令人爲行。天神不勝，乃僇辱之。爲革囊盛血，卬而射之，命曰射天。Granet 曾揭擧此一例，同樣的情形，如達拉斯人，每逢閃電行雷：便含恨向天亂射，欲以箭使上帝服從。法國蒙田 Michel de Montaigne 在他的散文集中謂靈魂缺乏眞正對象時，把情感附託在假的對象之上，便拿這個道理來解釋。
16. 見附表一：周初誥命所見『上帝』表。
17. 帝與天同義同用說，參池田末利氏釋帝與天。封禪書裴駰集解引鄭(玄)孝經注：「上帝者，天之別名也。」
18. 甲骨文編 p.74。
19. 屯乙 907。
20. 屯乙 375。
21. 屯甲2304。
22. 說文古文旁字有作㫄的。
23. 附二：商周書所見『德』字摘錄表。
24. 附三：金文『德』字表一、二。
25. 倣范曄光武紀贊。
26. 孫志祖讀書脞錄、阮元揅經堂續集釋敬、陳立釋苟、薛壽學詁齋文集釋苟等文。參陳槃先生經義紀聞「苟日新」條。
27. 小屯乙編12：「大采日，各雲自北。」又16：「大采雨自北征……。」佚 276：「今日小采，允大雨。」可證。大采、小采乃春秋分行朝日、夕月之禮，而有雲、雨，故記其異。
28. 傅燮子，入魏。文見全後漢文卷81。
29. 王念孫說。見春秋左氏傳舊注疏證，p.884。
30. Moira as an ordiance which limits all individual power, whether human or divine; and moreover, that this ordiance is even more a decree of moral obligation. (同前) p.14 Cornford。
31. 史記衞世家：「成王擧康叔爲周寇，賜衞寶祭器，以章有德。」
32. 參 Hugh A. Moran & David H. Kelley: *The Alphabet and the Ancient Calendra Signs* p.76。

附一　周初誥命所見『上帝』表

金縢	乃命于帝庭，敷佑四方。
大誥	予惟小子，不敢替上帝命……爽邦由哲，亦惟十人，迪知上帝命。
康誥	越我一二邦，以修我西土惟是怙冒，聞于上帝。帝休，天乃大命文王。
召誥	嗚呼！皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。……王來紹上帝，自服于土中，……其自時配皇天，毖祀于上下。
多士	惟帝不畀，惟我下民秉爲 ，惟天明畏 。 我聞曰：上帝引逸，有夏不適逸，則惟帝降格，嚮于時夏。……殷王亦罔敢失帝,罔不配天其澤。……惟時上帝不保 ，降若茲大喪。……今惟我周王，丕靈承帝事 ，有命曰割殷，告勑于帝。
君奭	我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威，越我民罔尤違惟人。……時則有伊陟臣扈，格于上帝。……公曰君奭！在昔上帝割申勸寧王之德，其集大命于厥躬。……乃惟時昭文王廸見冒聞于上帝，惟時受有殷命哉。
多方	惟帝降格于夏……不克終日勸于帝之廸，乃爾攸聞。……惟我周王，靈承于旅，克堪用德，惟典神天。
立政	亦越成湯陟丕釐上帝之耿命。……帝欽罰之，乃伻我有夏，式商受命，奄甸萬姓，亦越文王、武王，克知三有宅心，灼見三有俊心，以敬事上帝。……
呂刑	上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。
顧命	保乂王家，用端命于上帝。
文侯之命	惟時上帝，集厥命于文王。

附二　商周書所見『德』字摘錄表

盤庚上	非予自荒茲德，惟汝含德，不惕予一人。 汝克黜乃心，施實德于民，至於婚友，丕乃敢大言，汝有積德。
盤庚中	故有爽德，自上其罰汝，汝罔能迪。
盤庚下	用降我凶德。……今我民用盪析離居，罔有定極，……肆上帝將復我高祖之德，亂越我家。……式敷民德，永肩一心。
高宗肜日	民有不若德，不聽罪。天既孚命正厥德，乃曰其如台！
微子	我用沈酗于酒，用亂敗厥德于下。
洪範	人無有比德，惟皇作極。　曰予攸好德，汝則錫之福。 于其無好德，汝雖錫之福，其作汝用咎。 六、三德：一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。 九、五福：四曰攸好德。
金縢	今天動威，以彰周公之德。
康誥	惟乃丕顯考文王克明德愼罰。　今民將在祇遹乃文考，紹聞衣德言。　若德裕乃身 ，不廢在王命。　朕心朕德惟乃知。　乃非德用乂 ，汝亦罔不克敬典。　我時其惟殷先哲王德，用康乂民作求。　用康乃心顧乃德。
酒誥	天降威，我民用大亂喪德。　飲惟祀，德將無醉。　越小大德，小子惟一。　作稽中德，爾尙克羞饋祀。　茲亦惟天若元德。　經德秉哲。　惟助成王德顯。　弗惟德馨香，祀登聞于天。
梓材	先王旣勤用明德……作兄弟方來，亦旣用明德。　肆王惟德用，和懌先後迷民。
召誥	王其疾敬德。　曰其稽我古人之德。　王敬作所，不可不敬德。　惟不敬厥德，乃早墜厥命。　王其德之用祈天永命。　其惟王位在德元。　越友民，保受王威命明德。
洛誥	公稱丕顯德，以予小子揚文、武烈，奉答天命。　乃單文祖德。　萬年厭于乃德。　其永觀朕子懷德。
多士	惟天不畀不明厥德。　非我一人奉德不康寧。　予一人惟聽用德。
無逸	則皇自敬德。
君奭	弗克經歷，嗣前人恭明德。　我道惟寧王德延。　惟茲惟德稱，用乂厥辟。　在昔上帝割申勸寧王之德。　亦惟純佑秉德迪知天威。　惟冒丕單稱德。　惟文王德丕承無疆之恤。　其汝克敬德，明我俊民在讓。　乃惟知民德亦罔不能厥初，惟其終。
多方	惟我周王，靈承于旅，克堪用德，惟典神天。　非我有周秉德不康寧，乃惟爾自速辜。　爾尙不忌于凶德，亦則以穆穆在乃位。
立政	上帝迪知忱恂于九德之行。　謀面用丕訓德 ，則乃宅人 。……其在四方，用丕武見德。……文王惟克厥宅心……以克俊有德。　亦越武王率惟敉功，不敢替厥義德，率惟謀從容德，以竝受此丕丕基。　用憸人，不訓于德，是罔顯在厥世。
呂刑	德威惟畏，德明惟明。　穆穆在上，明明在下，灼于四方，罔不惟德之勤。　惟克天德，自作天命，配享在下。　惟敬五行，以成三德。　今往何監非德于民之中，尙明聽之哉。
文侯之命	丕顯文武，克愼明德，昭升于上，敷聞在下。　簡恤爾都，周成爾顯德。

附三　金文「德」字表一

	器名	套語	銘文	出處
1.	德鼎		王易（易＝賜）㣥（㥁＝德）貝廿朋。	上海銅器27.
2.	德方鼎		自蒿（鎬）咸，王易㥁（德）貝廿朋。	同上 28.
3.	德簋			二器在美國 文物 1959/7.
4.	盂鼎	正德	今我隹卽井（型）禀于玟王正德……。	上海 29.
		敬雍德	紹燮敬雍德，巠（經）敏，朝夕入諫。	
5.	毛公鼎	若德	告余先王若德，用卬邵皇天，䌛圝（恪）大命。	窓 4/2.
6.	叔向簋	明德	余小子司（嗣）朕皇考，肇帥井（型）先文且（祖），共明德，秉威儀，用䌛緐奠保我邦我家。	大系 129.
7.	番生簋	誓德	不顯皇且考，穆穆克誓乒德，嚴在上，廣啓乒孫子于下。	陶 2/16.
8.	又番生毀蓋	元德	不敢弗帥井(刑)，皇且考不㐶元德，用䌛圝(恪)大令，甹王位，虔夙文，尃求不朁德。	大系 130.
9.	大克鼎	悊德	「恩䙴（讓）乒心，宝靜于猷，盄（淑）悊(哲)乒𢛳。」「易賚(釐)無疆，永念于乒孫辟天子，天子明㥁（德）䫇考于申（神）。」	上海 47.
10.	梁其(𡑞)鐘	㥁德	不顯皇且（祖）考，穆穆異異（翼）克㥁乒德，農臣先王，得屯（純）亡敃。	上海 60.
11.	井(邢)人妄鐘	㝵德	䫇盄（淑）文且皇考，克㝵乒德。貣(得)屯(純)用魯永（冬）于吉……妄不敢弗帥用。秉德　文且皇考，穆穆秉德。	上海 61.
12.	善鼎		唯用妥福，唬（效）前文人秉德共屯。	小校 3/30.
13.	師望鼎	哲德	小子師望曰：不顯皇考寬公，穆穆克盟乒恩，㤈（哲）乒德，用辟于先王㝵屯亡敃。	金匱 58.
14.	師訇(訽)毀	首德	哀哉今日天疾畏，降喪，首德不克㚔，故亡承于先王。	薛 14; 大系 132.

15.	伯𢦚簋	秉德	隹用妥神，褱唬前文人秉德共屯，隹匃萬年。	攈 2/3.
16.	班設	敬德	允才（哉）顯唯敬德，亡逌（攸）違。	文物。
17.	曆鼎	元德	肇對元德，孝友隹井（刑）。	代 3/45.
18.	𢾊彔光鬲	寶德	𢾊彔光康□□孝永寶德。	薛 16/176.

金文「德」字表二

國別	器　名	套語	銘　　　文
虢	虢叔鐘	明德	穆穆秉元明德……敢啟帥井（型）皇考威儀。
蔡	蔡姞簋		用妥多福于皇考德尹惠姬，用𪢍匃眉壽，綽綰永令，彌氒生靈冬。
	蔡侯鐘	氒德	有虔不惕，𨎮(左)右楚王，隺隺爲政，天命是遥，定均庶邦，休有成慶，既志（協）于忌，乍中氒德（从言）。
晉	晉姜鼎	明德	余不叚妄（荒）寧，巠雍明德，宣邲我猷。
	晉公盦	秉德	敢帥井（刑）先王，秉德𥂴𥂴，智燮萬邦。
	𪠳子壺	屯德	㕑㕑康盄，承受屯惪，旂無疆至于萬意（億）年。
曾	曾伯陭壺	爲德	爲德無叚，用孝用亯，用賜眉壽。
齊	叔夷鐘	政德	箭(肅)成朕師旟之政德，諫罰朕庶民左右毋諱，夷不敢弗憼戒。
陳	陳曼簠	經德	不敢逸康，肇勤經德。
	陳侯因資錞	揚德	其惟因資，揚皇考邵練高祖黃啻(帝)，侎嗣趄文，朝問諸侯，合敭氒德。
越	者沪鐘	㴾德	女亦虔秉……余其念訇乃有㴾惪，目克糸光朕昭。
徐	王孫遺者鐘	政德	肅悊聖武，惠于政德，思于威義，……余恁飼心，誕永余德。
秦	秦公設	明德	……余雖小子，穆穆帥秉明德，剌剌趄趄邁(萬)民是敕……。
	秦公鐘	明德	……小子穆穆帥秉明德，叡尃明井（刑），虔敬朕祀，以受多福。

附四　金文所記『天命』略表

器　名		銘　　　文
大盂鼎	天……大令	……不顯文王，受天有大令（命），在珷王嗣玟作邦。……古天翼臨子……。
周公設	無終命	……克奔走上下帝，無冬令（終命）于右周追孝……。
乖伯設	受大命	……朕不顯祖玟、珷雁（膺）受大命。乃且克𠦪先王，異(翼)自也(他)邦，又节于大命。（此器直作大命，不以令爲之。）
毛公鼎	受大命 集命 配命	皇天弘猒氒德，配我有周，雁受大命。……唯天𨟻集氒命，亦唯先正，𤔲辪（襄乂）氒辟，勞堇（勤）大命。肄皇天亡昊，臨保我有周，不巩（鞏）先王配命。……告余先王若德，用邛邵皇天，𤕌貈（恪）大命（此器亦逕作「命」）。
單伯鐘	大命	逨匹先王，勞堇大令（命）。
師訇設	天命	不顯文武，孚受天令（命），亦剸殷民。……克左右先王，乍氒厶殳（肱股），用夾邵氒辟，奠大命。
番生設	大令	……不㔻元德，用𤕌貈大令。
師𤸫設	𤔲乃命	今余隹𤕌𤔲乃令（命）。（按此成語亦見𨞓設、師兌設二）令女嗣乃且舊官，小輔眔鼓鐘。
彔伯𢦚設	惠弘天命	……自乃祖考，又勞于周邦，右闢四方，叀圅天令（惠弘天命），女肇不㒸（墜）。
班設	昧天命	……隹民亡徣才（哉）！彝𢘻（昧）天令（命），故亡。
沈子設	受命	敢𠭰邵告朕吾考令（命）……克成妥（綏）吾考臣于𩕶𩕶受令（命）……用气霝令，用妥公唯壽。
蔡侯鐘	天命	天命是遥，定均庶邦。
叔夷鐘	天命	……尸箕其先舊，及其高祖。𧻓𧻓成湯，又敢在帝所，尃受天命，删伐頣(夏)司(祀)。……不顯朕皇且，受天命，鼏宅禹賁，十又二公，在帝之坏，嚴龔夤天命，保𤔲氒秦，虩事𢑱夏。
秦公鐘	天命	受天命，竈又下國，十又二公。

（原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 49 本 1 分，1978 年）

ROYAL "VIRTUE" IN SHANG ORACLE INSCRIPTIONS

DAVID S. NIVISON

(Stanford University)

In a separate comment on Professor Kenichi Takashima's critique of my Early China 3 article ("The Pronominal Use of the Verb Yu ... in Early Archaic Chinese"), I have noted that on p. 10 of that article I should have referred to Professor Jao Tsung-i, who has already published a demonstration that the Shang graph 𢔶 is to be identified as 德, in the sense "(royal) virtue." It may also be recalled that in the same place in that article I wrote that "a later paper will prove" that it must be so identified. It is appropriate, I think, that I now give a complete account of this matter.

The "later paper" was to be (and will be) a revision of my paper referred to in Early China 2 (Fall, 1976), p. 101, under my name: "Paper in hand on the concept of Te (*tək, 德, 𢔶) in Shang." This reference, in turn, was to my paper "Can These Bones Live?" written in May-June 1976, and presented at the Harvard-ACLS Workshop on Classical Chinese Thought at Harvard University, August 2-13, 1976. The paper had a fairly wide distribution in xerox in the United States at that time (the meeting was unusually large), and some distribution by request after that, following the announcement in Early China 2.

I did not learn until this month (February, 1979) that Professor Jao had a conference paper in press at the same time my own paper was being distributed, which touches on this subject and --using other evidence -- reaches the same conclusion I came to. This was his paper "The Character te in Bronze Inscriptions," presented in Chinese at a conference in Australia in the fall of 1975. This paper was subsequently translated by Noel Barnard and published (pp. 145-154) in the conference volume edited by him, The Proceedings of a Symposium on Scientific Methods of Research in the Study of Ancient Chinese Bronzes and Southeast Asian Metal and Other Archaeological Artifacts, October 6-10, 1975, National Gallery of Victoria, Melbourne, Australia, copyright 1976. As Barnard's introduction is dated 27-7-76, this volume must have been moving toward publication just at the time of the Harvard Workshop in the United States. I learned about the volume, and about Professor Jao's article, soon after this. (The Melbourne conference is reported in Early China 1 (1975), p. 32, and the published article is listed in Early China 3, p. 127.) But I didn't read it at once, for it appeared to be wholly about bronzes, which I was not yet working on.

Also, quite recently Professor Jao has published a second article in which this same material is covered more briefly: "T'ien-shen Kuan yü Tao-te Ssu-hsiang" (天神觀與道德思想, English title "The Concept of God and the Idea of Morality") in Academia Sinica, Bulletin of the Institute of History and Philology (中央研究院，史歷語言研究所集刊), vol. 49, part 1, In Commemoration of the Golden Jubilee of Academia Sinica, March 1978, pp. 77-100; see especially p. 80. (This issue apparently actually was published in January, 1979; the Stanford and Berkeley libraries do not yet have copies.)

In each article, Professor Jao devotes a paragraph to three oracle inscriptions containing the graph 𢔶 or a variant of it (the first three cited in Chia-ku Wen-pien 甲骨文編 ; see "The Character te," pp. 145-6; "T'ien-shen Kuan," p. 80). Early in the history of oracle inscription studies, Sun I-jang had proposed that the graph 𢔶 is 德, "virtue," but his view was not followed. Lo Chen-yü (as Professor Jao explains) accepted the identity of the graphs, but took the meaning to be te 得, "obtain." Later scholars have identified the graph as hsün 循 (meaning 巡), or as hsing 省, or as cheng 征, etc. (see Li Hsiao-ting 李孝定, Chia-ku Wen-tzu Chi-shih 甲骨文字集釋, p. 563-9).

In his articles, Professor Jao argues as follows:

(1) 𢔶 and similar graphs (徳, etc.) in Chou bronze inscriptions must be identified as 德, te, "virtue." This is proved by the occurrence of the graph in "customary phrases" (慣語) that are also found in early literary sources such as the Shu and the Shih, e.g., 甲德，元德，敬德，明德.

(2) 𢔶 occurs as a name in a bronze of the very early Ch'eng Wang period. It is reasonable to suppose, therefore, that the word and concept are already old, and so should be expected in Shang material.

(3) He considers three oracle inscriptions from the Shang. In two (合 390 and 丙 360) he conjectures that the graph is 德 but means 得 . (Here I would cautiously disagree.) The third considered is 甲 2304 (in Shima Kunio 島邦男, Inkyo Bokuji Sōrui 殷墟卜辭綜類 (hereafter "S") 320.4):

庚辰卜王貞朕𢔶方六月

This Professor Jao reads as follows:

庚辰卜王貞朕德旁六月

--noting that the Shuo Wen gives a ku-wen form 旁 for 旁 , and the meaning 溥 p'u "vast," "extensive" for this word. The indicated meaning for the inscription, then, is "Our te (德 : "virtue") is extensive," which "would make sense." He concludes (p. 154) that "there is really no problem" about te as "virtue" being found in Shang matter.

In my own paper I argued in part as follows:

(1) Te 德 is, as Chinese philosophical philology has known since the Chou period, semantically (as well as phonetically) connected with te 得 "get." It probably derives its philosophical meaning from usage reflected in the idiom "A 有德於 B," i.e., "A, from B's viewpoint, has credit for giving B (enabling B to get) something; and so is due something in return from B." This idiom gives expression to a universal social-psychological compulsion to "return," pao 報 , a favor. The felt force of the compulsion, in the receiver of the favor, is psychologically transferred to the giver, and perceived as a psychic power in the giver to elicit response. This power is his te 德 . (I first proposed this idiom derivation in a lecture at Stanford entitled "Grammar and History," Jan. 2, 1973, suggesting a Shang example of the idiom in 金 409 (S 320.2): 甲午卜王貞我𢔶出於大乙酒翌乙未 (Perhaps: "Crack on chia-wu, the king officiating: 'We have te with (enjoy the grateful regard of) T'ai I; there should be a wine offering tomorrow, i-wei.'" Compare Tso Chuan 昭 14 附 3: 楚令尹子旗有德於王 "Tzu-ch'i, prime minister of Ch'u, enjoyed the grateful regard of the king.") Subsequently Professor John Cikoski analyzed the te 得 - te 德 connection in a somewhat similar way in a brief conference communication in Berkeley in November, 1975, though he held that te 德 was not a Shang concept. I had later become doubtful of 金 409 and did not use it in this way in my Harvard paper, but I now believe that it is valid, for I have found other evidence that this kind of idiomatic use of 出 and 于 is possible in the Shang language.)

(2) The occurrence of 𢔶 as 德 in Shang inscriptions is proved by its occurrence in the following phrases which also are found in Chou literary texts: 德馨 (𢔶𢼸); 德若 and 若德 ; 秉德 ; 元德; 求德 . Since 𢔶 (𢔶) must be 德 "virtue" in these phrases, to minimize the number of independent hypotheses, we should assume this identification in all other cases, if reasonable interpretations result. And in almost all cases this meaning for 𢔶 gives good sense; for:

(3) The many "military" inscriptions of the form 王𢔶方 , or 王𢔶伐方 (S 320.1-2), which many scholars have thought to require that 𢔶 mean 循 "make a tour of inspection" (巡) or "make a campaign of correction" (征), can be interpreted "the king will display his te to the Fang," or "the king should te-attack the Fang," i.e., "show the flag" and build up royal prestige, relying on his te and not actually using force. (There are obvious analogs in Chou thought later.)

(4) Certain other inscriptions that apparently use 𢔶 as a "Sacrifice verb," of the form (e.g.) S 320.3 丙 52 (6) 貞𢔶出于祖乙 , would make sense if interpreted by taking the phrase 𢔶出 to mean "make te offering," i.e., make an offering for te, or perhaps with te (without using actual sacrificial victims).

(5) In a few inscriptions, 𢔶 may have the meaning "sexual vigor" or the exercise of it. (Possibly so in S 142.2 鐵 163.2; also, with an interesting variant form 𢔶 , in S 101.2 人 3245.) This is a sense 德 also has, though rarely, in Chou literature: Tso, Hsi 24/2 女德無極 "A girl's te is infinite..."

(6) Absence of Shang equivalents for certain common early Chou phrases, notably 明德 and 敬德 , show that the te concept had not yet become a concept of an inner psychic and religious entity, not wholly identifiable with the self, "begotten by Heaven," that the king had a moral and religious duty to cultivate in himself.

I want now to report my more recent findings, one of which will require withdrawing the last conjecture above.

(1) S 320.2 丙 311 (13) 貞出復左子王于之若 may be translated "The tso-tzu ('assisting princes') having been revived (復興), the king's te is in this even more approved 諾 (i.e., by the ancestor spirits)." This inscription occurs in a context of inscriptions concerning the king's ritual efforts to cure two named tzu (princes) of their illnesses, possibly at ritual risk to himself. This shows that royal te could be augmented or displayed by such efforts. (Compare the story of the Duke of Chou's offer of self-sacrifice to cure King Wu, in Shang Shu 26 金縢 .) I have analyzed this problem in an article in Japanese for a forthcoming issue of Kōkotsugaku.

(2) Jao Tsung-i's argument, above, can be supplemented (as he might have done himself, had his article been primarily about Shang inscriptions):

(a) Karlgren (GSR 740 s') gives 𦬊 as a bronze form of 旁 . This decisively confirms Jao's 旁 for 旁 .

(b) The ku-wen element 𠆢 (and also the bone form 𠆢) can be identified as 皿 (皿 "basin") inverted. From 般, 般, 般 (般 *b'wân), one can infer that in 旁 (旁 *b'wâng) it is probably added as a phonetic determinative. (Conceivably it is also semantic: "poured out 𠆢 *b'wân so as to spread on all sides 方, 放 *pi̯wang," thus "extensive." if so, we have a graphic pun.) This further confirms the identification.

(c) More important, Professor Jao's 甲 2304 gives yet another "customary phrase" containing te, for the phrase 朕德 is common in later literary material.

(3) Apparently there is another "customary phrase" with 徝 in 佚 640 (S320.4): 弜卯吉徝 ... (Possibly "We should not pledge our good-fortune te" -- but the meaning of 卯 here will require more study; it is probably also found in 明 1370 丁亥卜元徝㞢.) With the phrase 吉徝, compare Shu 16 盤庚 38: 用降我凶德. Here 凶德 may be a technical term contrasting with 吉德: "...and so 'bad-fortune te' has been sent down (i.e., given by Heaven) to us" -- perhaps, te needed to face and overcome adversity; but the interpretive tradition has thought otherwise, presumably taking 凶德 contrasting with 吉德 as defined in a late moralistic text, Tso, Wen 18/9.

(4) Furthermore, there seems to be still another such "customary phrase" in 拾 5.1 (S 320.4), and it is one of considerable importance. The text reads: 丁未卜王貞余叀苟徝 . In his 1976 article (p. 148; also p. 99 of "T'ien-shen Kuan"), Professor Jao lists a line from the 班殷 Chou bronze inscription: 允才顯隹敬德亡逌違. "Truly, illustrious were you in strict care for your te, in no way disobeying (Heaven's will)." Note that the meaning (and probably the morphological identity) of 叀 in 拾 5.1 is 其惟 (隹); and that (as Kuo Mo-jo recognized) an exact k'ai-shu equivalent of 苟 or 𠀉 can be 丂. This is not true of 丂 as it appears in, e.g., 苟, where it is not an immediate constituent; but it is valid for 丂 in 敬. For, notice Karlgren, GSR 813 a 敬, 813 f 𢼊; and also notice his reconstructions *ki̯ĕng for 敬, and *k'i̯ang for 羌, 𠀉 etc. (GSR 712 a-b). (Almost always the very common Shang graph 𠀉 denotes a ch'iang tribesman or a ch'iang sacrificial victim; but sometimes it is a verb: e.g., S 18.2 丙 259 戊午卜丙貞乎射苟. Here, 苟 may well be identifiable with 驚 *ki̯ĕng; and so: "Crack on day wu-wu, Ping divining: 'We should call upon the archers not to be alarmed.'") So, given the parallel texts ... 隹敬德 (班殷) and ... (隹) 苟徝 (拾 5.1), the latter must read: 丁未卜王貞余叀(其惟)敬德 "Crack on ting-wei, the king divining: 'It should be 敬德 that I do;'" -- i.e., my task should be to care "reverently" for my "virtue" (with religious fear and strict self-discipline). (The alternative is to interpret 苟 as object of verbal 徝: "It should be the Ch'iang tribesmen that I make a te expedition against (i.e., display my te to)." But the 班殷 parallel makes this very unlikely.) 敬德 is, of course, very common in early Chou literary texts. The meaning of 敬德 "be 'reverently' careful about one's te" in Chinese antiquity is carefully illustrated in Professor Jao's recent article, pp. 81-85. There he shows that the idea of ching 敬 was believed by Han scholars (he thinks correctly) to be a Shang moral concept. 拾 5.1, as I read it, shows this is right. We seem to find, then, a Confucian type of moral self-cultivation ethics already anticipated in the earliest Chinese written material we have.

(5) Further confirmation of this is seen, I suspect, in one more unnoticed "customary phrase" in an inscription fragment: S 320.3 存 2.326 ...殸貞 ...王徝正 ..., i.e., 王德正. This could be (as I had thought) "...the king should make a te (prestige) corrective expedition (征) against..." But in the light of the foregoing findings, it seems likely that it should mean "...the king's te is correct...;" for 正德 is found in later bronze inscriptions and literary texts.

In sum, the following "customary phrases" can now be identified in both oracle inscriptions and later material:*

Te-phrase	Inscription	Literary examples
德馨	S 320.2 通 XII 4	Shu 30 酒誥 11
元德	S 320.4 明 1370	Shu 32 召誥 22
喪德	S 320.4 外 237	Shu 30.3
朕德	S 320.4 甲 2304	Shu 29 康誥 10
吉德	S 320.4 佚 640	Tso Wen 18/9
敬德	S 320.4 拾 5.1	Shu 32.10, 16-17
德正	S 320.3 存 2.326	Shu 18 高宗肜日 4

---

*Full texts of the first three of these listed inscriptions follow (the others have been quoted and translated herein): 德馨, 通 XII 4: ...王徝殸若 "...the king's te, being fragrant, is approved." Compare also Shu 47 呂刑 4; and Tso, Hsi 5/9 黍稷非馨，明德惟馨 "It isn't the millet (offering) that is fragrant, but bright 'virtue'." The important discovery here is that 殸 must be 馨.

Also, 徝若 (S 320.2-3, seventeen cases) and 若女 (S 101.2, two cases) can be added -- compare Shu 30.7; as well as 求德 (求徝 S 320.3 乙 4055, 求女 S 101.2 合 258) -- compare Shih 273. But a problem, when common words are involved, is what is to count as a "customary phrase." Shall we admit (as we could) 王德, 不德, and 有德? It is obvious that it is combinations we sense to be unusual, and to have a special, even "technical" religious meaning, such as 德馨 and 敬德, that provide the most convincing proof of the 徝 -- 德 identity. In any case it is clear, given this amount of unique material, that it must be quite unimaginable that Shang 徝, which obviously can be reasonably analyzed as graphically the ancestor of 德, should none the less happen to be a completely different word that somehow happens to be usable in just these same special contexts. I believe that the identity can now be said to be proved beyond reasonable doubt; though, of course, we must not assume that the meaning of Shang 徝 is in every way the same as the meaning of 德 in Chou literature.

Not all problems about the origin of the word (and graph) te 德 are settled, surely. I am not making any attempt to derive the meaning from the form of the graph. (Professor Jao is inclined to connect it with 直 -- probably this much is correct -- and to interpret 𥄎 therefore as "ten eyes," and so as conveying the sense of "correctly viewing.") Nor am I sure how to explain Hsü Shen's apparently strange definition 升 sheng for 德. (Professor Donald Munro, in *The Concept of Man in Early China*, Stanford, 1969, p. 192, understands it as "to rise up," and connects it -- it is not clear to me how -- with a religious meaning he thinks te had in the Shang, "focusing attention upward to the deity." I suspect that by 升 Hsü meant 抍 (撜) *ti̯ang, which has among its meanings "help," "give things of value to" (以財與之) -- quite good ordinary meanings for 德 when used as a verb in a non-moral sense.) The decisive evidence for the real meaning, however, must be the evidence of actual usage.

As I have pointed out, the existence in the Shang of the concept of te as "(royal) virtue" -- which, in various lectures in the United States and in Europe, I have been representing as my own discovery -- is a thesis that Professor Jao has already published. Furthermore, it is a thesis that he presented to a major conference ten months before I did. We used similar methods, but worked independently and used completely different evidence.

Professor Jao is perhaps not quite justified, however, in saying that there is "really no problem" about te being a Shang word and concept. To a cultivated intuition there shouldn't be. But of course there had to be problems, or all scholars would as a matter of course always have followed Sun I-jang's identification of the graph. There were, in fact, two quite serious problems: first, most te inscriptions -- especially the "military" inscriptions -- seem not to allow the interpretation of 徝 as 德; and second, no inscriptions had been noticed that require that interpretation (and Professor Jao does not claim even of 甲 2304 that no other interpretation would make sense). I think both these problems are now resolved.

But, obviously, I ought to have noticed and checked on Professor Jao's reported 1975 conference paper at once, and I ought to have read his published paper sooner, when it appeared in late 1976. I need to note, too, that my own 1976 paper was circulated as "work in progress," which I asked not to be reproduced without my permission, for I knew that it must contain many errors: and it may reasonably be objected that I might well have revised and published it some time ago. Perhaps the present summary of my work will partly meet this objection.

元德, 明 1370: 丁亥卜元徝㞢 "We should make yü 𢍰 offering of (or with; or for) 'prime' te. The meaning is not clear to me; but compare Shu 30 酒誥 7 茲亦惟天若元德 (which also illustrates, again, the sequence 若 ... 德).

喪德, 外 237: ... 單不喪徝; perhaps: "... opposed, we will not lose te" (taking 單 as 戰 or 捍); but there are other possibilities for so short a fragment. Shu 30.3 reads 天降威我民用大亂喪德亦罔非酒惟行 "When Heaven sends down its terrors on us and our people are then thrown into great confusion, our loss of te is indeed invariably due to indulgence in wine."

（原載《古代中國》第4卷，1978－79年）

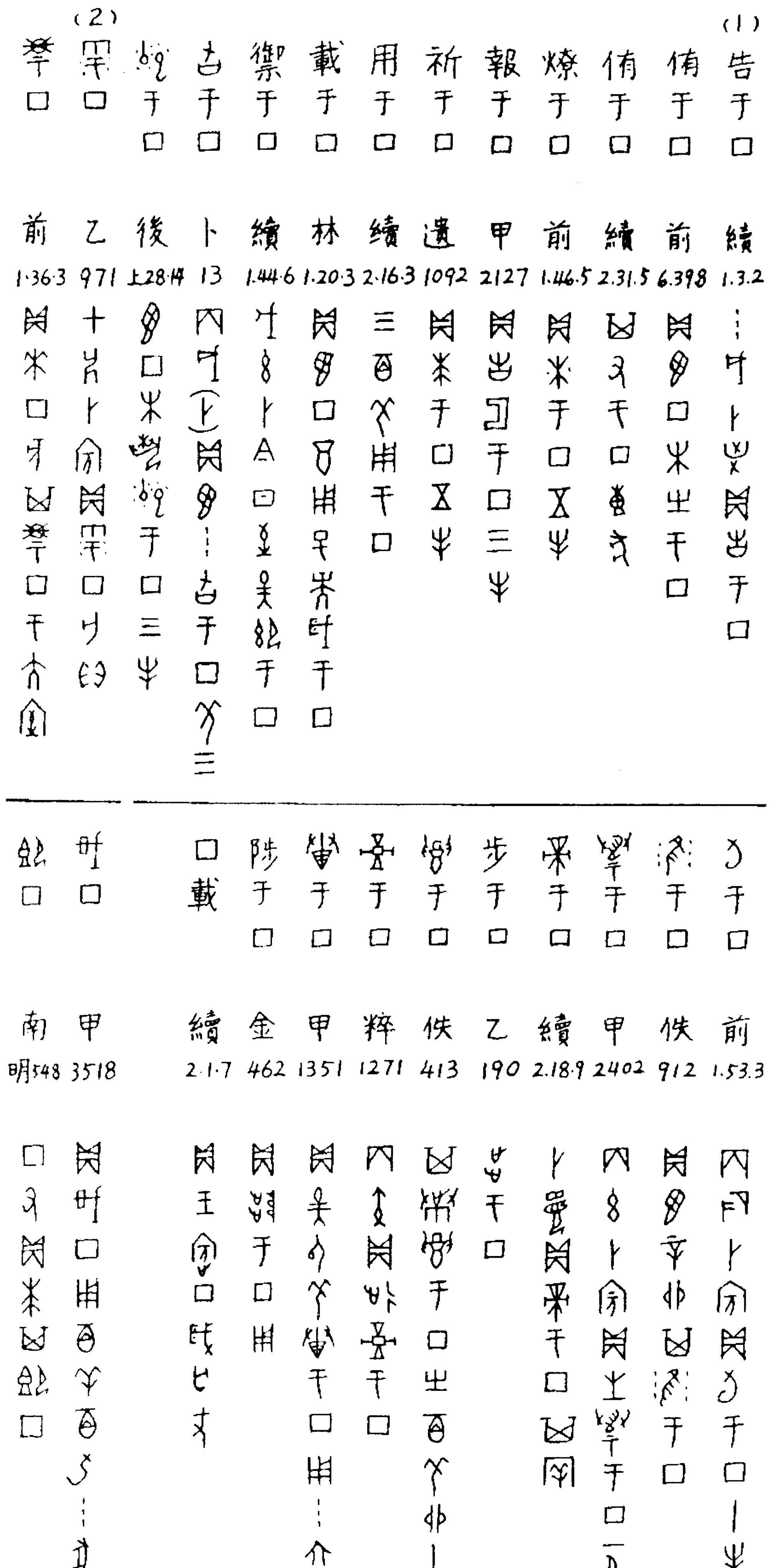
禘祀

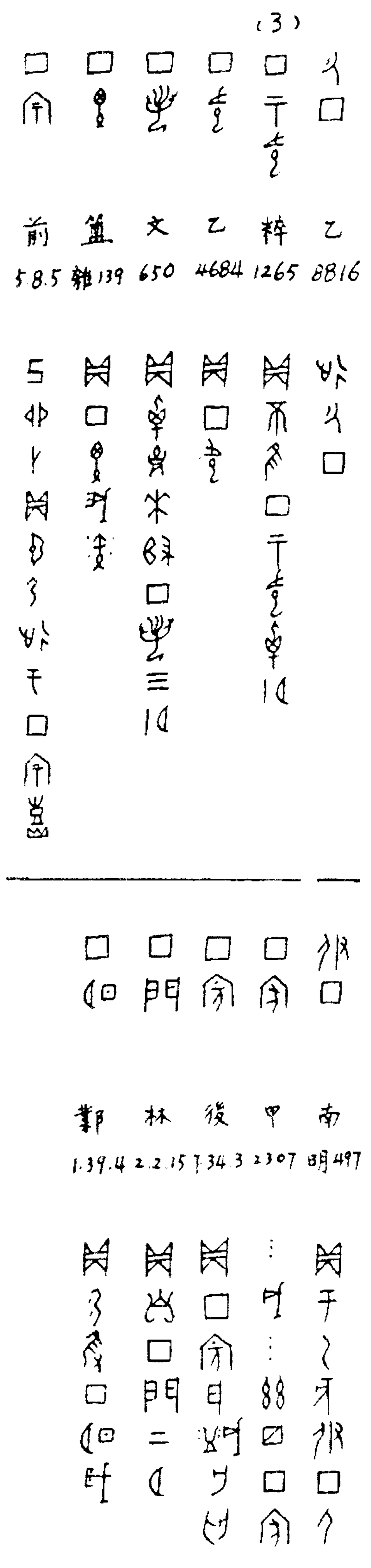
〔日〕島邦男 著　張政烺
趙誠 譯　陳應年 校

卜辞習見「㞢于□」和「□或□□□」之辞。关於□字，前者是祭祀的对象，後者为祭名；前者多見於第一期，後者殆見於第五期。下面將作为祭祀对象的「□神」和作为祭名的「□祭」分别加以考察。

第一節　□神

作为祭祀对象的□字的用例如下：





上面所举若干用例，如果着眼于時代的不同，可列成下表：

用例	㞢于□	出于□	米于□	⺕于□	木于□	□时	□丁	□俞
第一期	前6.39.8 後上25.6 续1.45.2	续1.3.2 佚945 粹249	前1.46.5 2.21.4	林2.11.1 甲2127	前7.34.2 续1.44.4 1.45.4	前5.4.7 6.33.6 7.28.2 林1.20.3 後上27.4	粹1265 卜721 京1155	續4.36.5 5.8.5 6.53.3
第二期	续1.45.5 文519 遺349	续1.45.6	庫96	前1.44.5 4.34.1 佚413 庫476		前1.40.5 文338 佚924		
第三期	续2.31.5 甲2764		续2.5.2			金87 遺850		
武乙時	佚175	粹529 南明602	南明603				粹530 甲2078 3343 乙8728	粹527
文武丁時							乙197 8861	粹532
第五期						前5.35.3 续2.1.7		

由此可以看出，「□」在五期中都被作为祭祀对象。各家把这个「□」字全释为丁，但没有说明是祭祀什么。只有金祖同和楊树達释为祊，谓是祭祀宗廟之義。陈夢家也释为「□」，谓是祭祀「帝丁」。这些说法依次列在下面，在往後的论述中再進行评论。

金祖同说：□田释丁非，吴其昌释祊，即郊宗石室，说文祏受主之器，□其侧视也，

上甲則正視矣。口則代表一切普祭，與宗同意。（殷契遺珠考釋一九）

楊樹達說：佚存126片云「甲子卜𢀛貞桒年于口㞢十勿牛𠕋百勿牛」，口者祊也。商承祚釋口為丁，非也。口為四方，又為宗祊，既如上述，然義猶不止此也。古人名動二義往往相因，宗廟謂之口，因而祭於宗廟亦謂之口。（積微居甲文說二七頁）

陳夢家說：卜辭丁和祊字都作口形，因此此致祭的「丁」也有釋作「祊」的。我們今仍決定他為先公之主名，其理由是：（1）根據了粹249、250、乙3797、鄴初38.4等片，則丁在成唐、祖丁、祖乙之後，在武丁的兄庚之前，似与兄丁、帝丁為一人。（2）武丁和祖庚卜辭常於丁日祭丁，如珠19、20、京津721、378、續1.44.5、庫476、甲3083、3510、3523、3600等，可以証丁之為人名。（3）武乙卜辭中「宗」「祊」相對，而上述武乙卜辭除第一例外，皆作扁形的「丁」字，与同時的父丁、大丁、小丁的丁字同形，与同時的「祊」之作正方形者有別。（卜辭綜述四三七頁，商王廟號考四〇頁）

卜辭的口又有干支的口字和上甲的口字。关於干支的口字，有郭沫若的魚睛說、葉玉森的顛頂說、吳其昌的釘頂說、楊樹達的城郭說。

郭沫若說：尔雅釋魚曰「魚枕謂之丁，魚腸謂之乙，魚尾謂之丙」。……余案「枕」或係字之訛，而丁則當係睛之古字。……丁之古文既象目瞳子，丁睛古音同在耕部。（甲骨文字研究釋支干八葉）

葉玉森說：古鉨文魯丁之丁作个，有尾象鐕，今言釘也。先哲造丁字果取象於鐕，似當作Ϙ♀个形方顯，不應僅象鋪首。予疑實象人顛頂也，故吊♀等字如是作。丁顛頂並一聲之轉。（前編集釋二·四〇）

吳其昌說：丁之本義「釘」也。……第一類字（金文作▽↑的丁字）象釘之側視之形。……第二第三類字（金文作□●的丁字）則象自顛下視，但見鋪首之形。……又金文凡人形皆作大或♀，至其元首之形之作●或○狀者，與丁字之作●或○狀者，正無二致，此蓋即原始之「顶」字也。……其象「碪」之義，亦至顯不可掩也。（金文名象疏証「說丁」文哲季刊六·一所收）

楊樹達說：丁字作口，作四方蔽障之形，殆城之初字也。城與丁同音，故得相通假矣。（耐林廎甲文說五六葉）

关於上甲的口字，有王襄的幖識說，陳邦福、陳直的象矢說，王国维的匰祏說。

诸家從王說。

王襄釋𠀀字，謂口加匚为幖識，與上甲之十加口意同。（簠釋帝系三葉）

陳直說：卜辭於上甲加口。……魯語稱殷人報上甲微，甲稱上猶乙稱天，微故名甲，箸上者報以祭天之禮而名之也。祭天於圜丘，故加甲以口識矣。口コ古圓方字。（殷契賸義二葉）

陳邦福說：口乃天象。殷人以上甲帥契德，配如天者也。（殷契辨疑一頁）

王國维說：至田𠃊冋司四名所以从口或从コ者，或取匰主及郊宗石室之義，然不可得考矣。（戩寿堂殷虛文字考釋一·二）

葉玉森說：王国维氏匰主之說似較精塙，特为详言之。說文「匰，宗廟盛主器也，从匚，單聲。周禮曰：祭祀共匰主」，杜子春云：匰，器名。主，謂木主也」。口象盛主之匰，故作口作凵並可象匰。說文「匚，受物之器也」。段注：「器蓋正方，文如此作者，横視之耳。直者其底，横者其四圍，右其口也」。是則匚亦不失為匰。象口則正視之耳。或口象捨匰表示最敬，置甲乙丙丁于口コ中作田𠃊冋司，猶之置示于コ中作𥘅，𥘅所加之コ亦匰象也。（集釋一·二七）

傅斯年說：上甲之从口者必设位于中。報乙報丙報丁之从コ匚者必设位于旁。口與コ當即祏一類者。（新獲卜辭寫本後記跋）

唐蘭說：蘭謂王說報乙報丙報丁即取報上甲微之意是也。報即鬃祊二字之双聲，報祭即祊祭。……蓋殷人祊祭上甲于門內，故田字从口。而乙丙丁三人配两旁焉，故从コ或匚以象之也，口匚皆象方形。（殷契卜辭考釋四一葉）

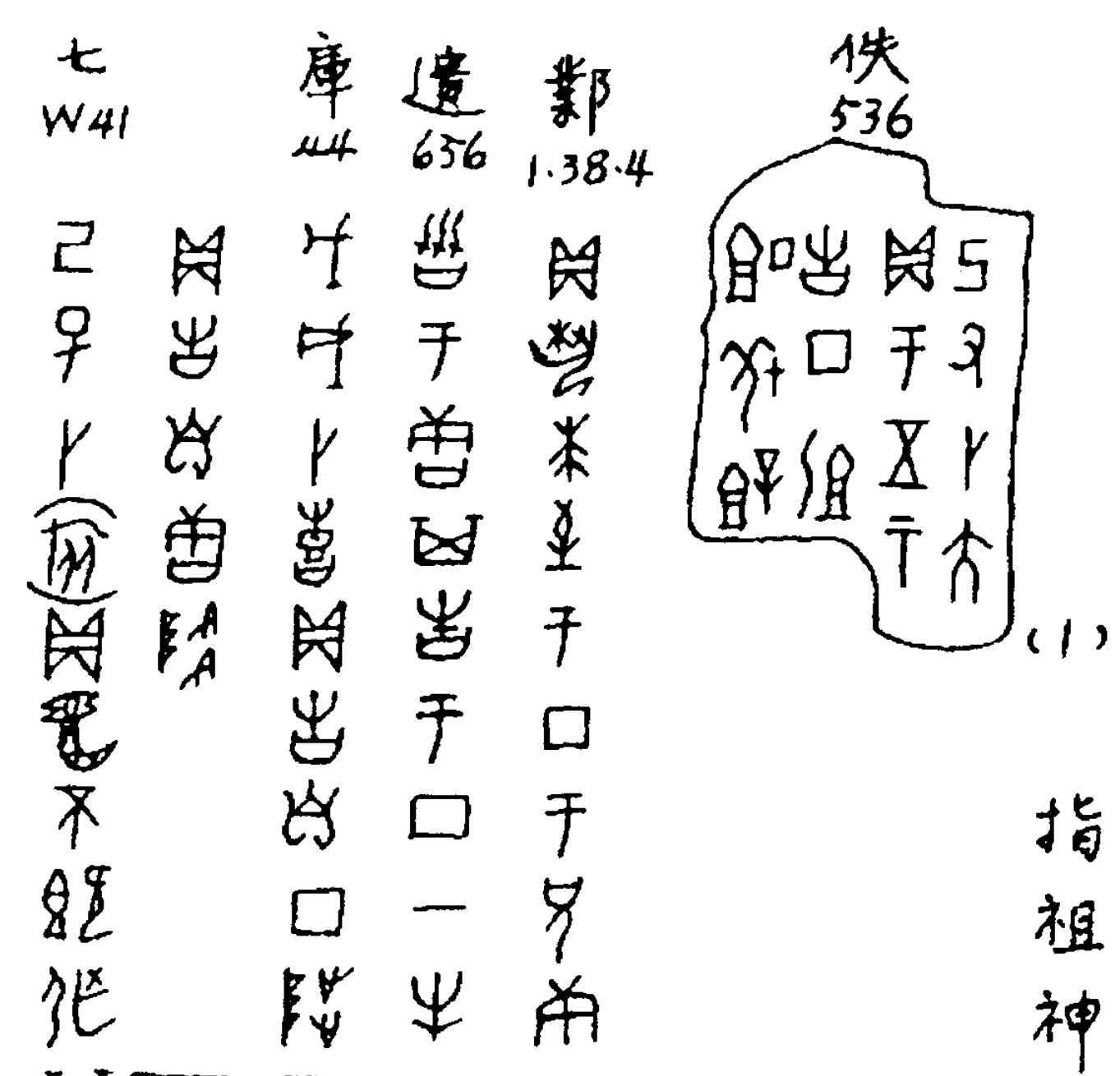
吳其昌說：口或コ乃郊宗壇墠石室之形，居中南向者为口形，居两旁左右向者为コ及匚也。口即方，亦即祊閍鬃報也。（解詁二六六葉）田即祊甲是也。或作匚作コ，𠃊冋司即祊乙祊丙祊丁是也。溯其最初之義，蓋謂祭時納主于方形石室之中，故口匚コ意同方也。（解詁一續四三〇葉）

楊樹達說：余於一九四〇年九月撰釋口篇，以甲文假口为丁，及說文云口象國邑，合勘求之，釋口为城，然施之此文（田𠃊），義殊不合。甲文多同形異字，故當別釋。余疑口字象東南西北四方之形，今作方者，方为併船，乃同音借字，非本字也。口或作コ，則四方有为三方之者形字也。國字从口……从コ……知口匚本不異也。……吾人已知口為古方字，然則甲文田字所从之口为何字乎，曰此即经傳之祊字也。國语周语云：「今將大泯其宗祊」，韋注云：廟門謂之祊，宗祊猶宗廟也」。……余謂韋注「宗祊猶宗廟」之說最为得之。蓋祊即是廟，其訓廟門，又或訓廟門內，或訓廟門外，皆廟義之引申也。國語曰：「上甲微能帥契者也，殷人報焉」。……行此報祭，必有其所，於是特立廟焉。故田从口从十者，謂特起一廟施行報祭上甲也。𠃊冋司从乙丙丁在匚中者，亦謂特起一廟見祭之乙丙丁也。……上甲與報乙報丙報丁皆为特廟，口與匚乃特廟之標符，蓋無疑義矣。（積微居甲文說二七頁）

這样，把干支的口和上甲的口看成是不一样的，于是就产生了两种不同的說法。前者被释为丁，把「㞢于口」的口看作干支的口字，這個丁被看成是神名，如前引陳夢家之說；後者被释為祊，把它看作田的口，這個祊被看成是宗廟，如前引金、楊二氏之說。

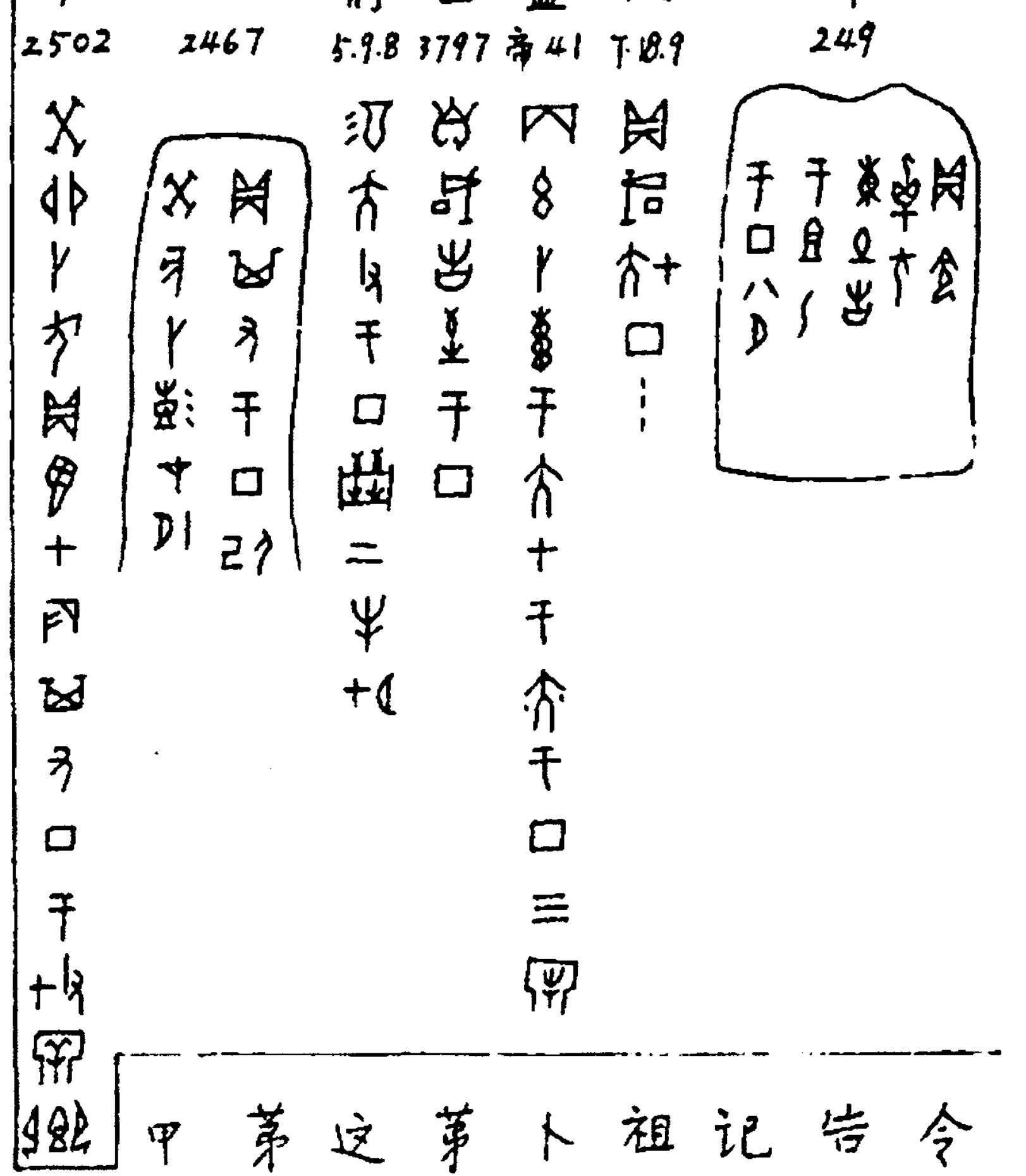
检查卜辭口字的用例，口作为祭祀对象，有時指「祖神」，有時指「上帝」。

（1）指祖神



上列佚536版的口和祖乙、祖丁並列，从祀序來看，其順序是武丁、小乙、祖丁、沃甲、祖辛。這个「口」當为武丁。由此可知第二期的父武丁可以只稱「口」。那么，上列第二期卜辭中和兄庚、唐、上甲並列的「口」也是指父武丁。

这样的例子在第一期、第三期也存在。第一期的例子如粹249。这一版的「口」列於祖乙之後。因为在第一期，祖乙以後的先王只有祖丁，而把命



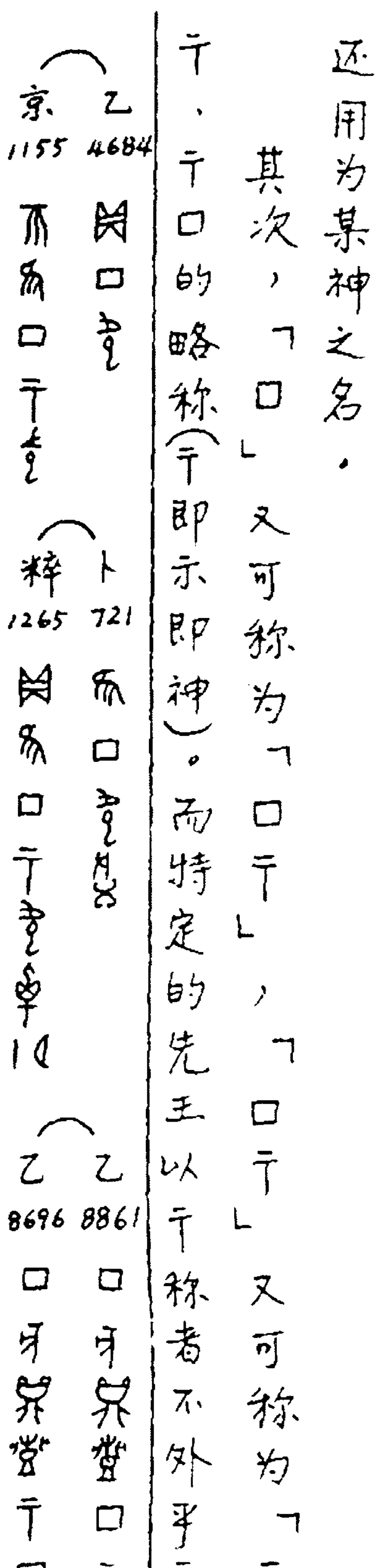
令般將卓征伐（这一版的[illegible]（伐）字系有文。这样的例子也见於乙1866、2000、8810。）東土这件事報告給「口」的这个「口」，只能是祖丁。那么第一期卜辭記於大甲之後，或與大父（第一期的大父即小乙）並称的「口」皆為祖丁（如後下18.9、簠帝41、乙3797、前5.9.8）。又第三期卜辭如甲2647的「口」，記在妣己之前。前面讲过，第一期武丁的配偶有妣己，在第二期称為「母己」。这一版的「其侑于口妣己」的口当指武丁。從而第三期卜辭中記於父甲之上的「口」即是武丁（甲2502）。

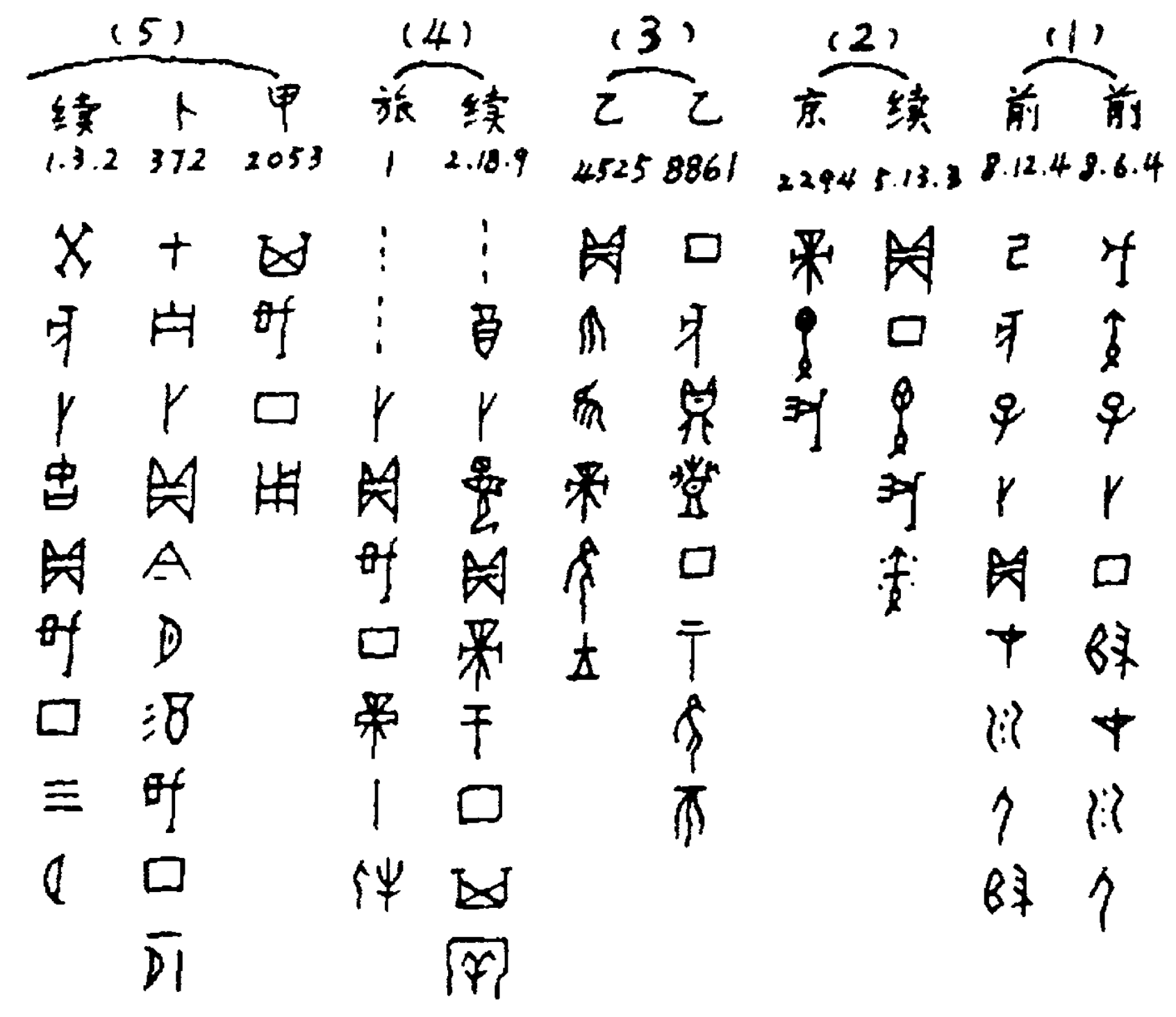
这样，「口」在第一期当為祖，即祖丁；在第二期当為父，即武丁；在第三期当為祖，即武丁。陳夢家注意到「口」和先王併記的一些例子，认為「口」是人名，比起旧说「口」為宗祊的見解进了一步。但是，把「口」认為是武丁之兄的「兄丁」或「帝丁」，即陳所说「根據了粹249、250、乙3797、鄴1.38.4等片，則丁在成唐、祖丁、祖乙之後，在武丁的兄庚之前，似与兄丁帝丁為一人」，則是不妥的。陳氏無視粹249、乙3797為第一期，佚536（粹250）、鄴1.38.4為第二期，而统统把这些卜辞中的「口」看做同一人。並且不顧鄴1.38.4為第二期卜辭，把这一版的兄庚看成是武丁之兄，把列於兄庚之上的「口」武断地定為兄丁。如序论所说，武丁無兄庚，以「口」為兄丁是没有根據的。又定粹249、乙3797之「口」為兄丁只是臆测，謂兄丁称為帝丁亦是附会（卜辭綜述四三五頁），这一点後面再论述（口祭部分）。这些「口」不是兄丁、帝丁。

(2) 指上帝

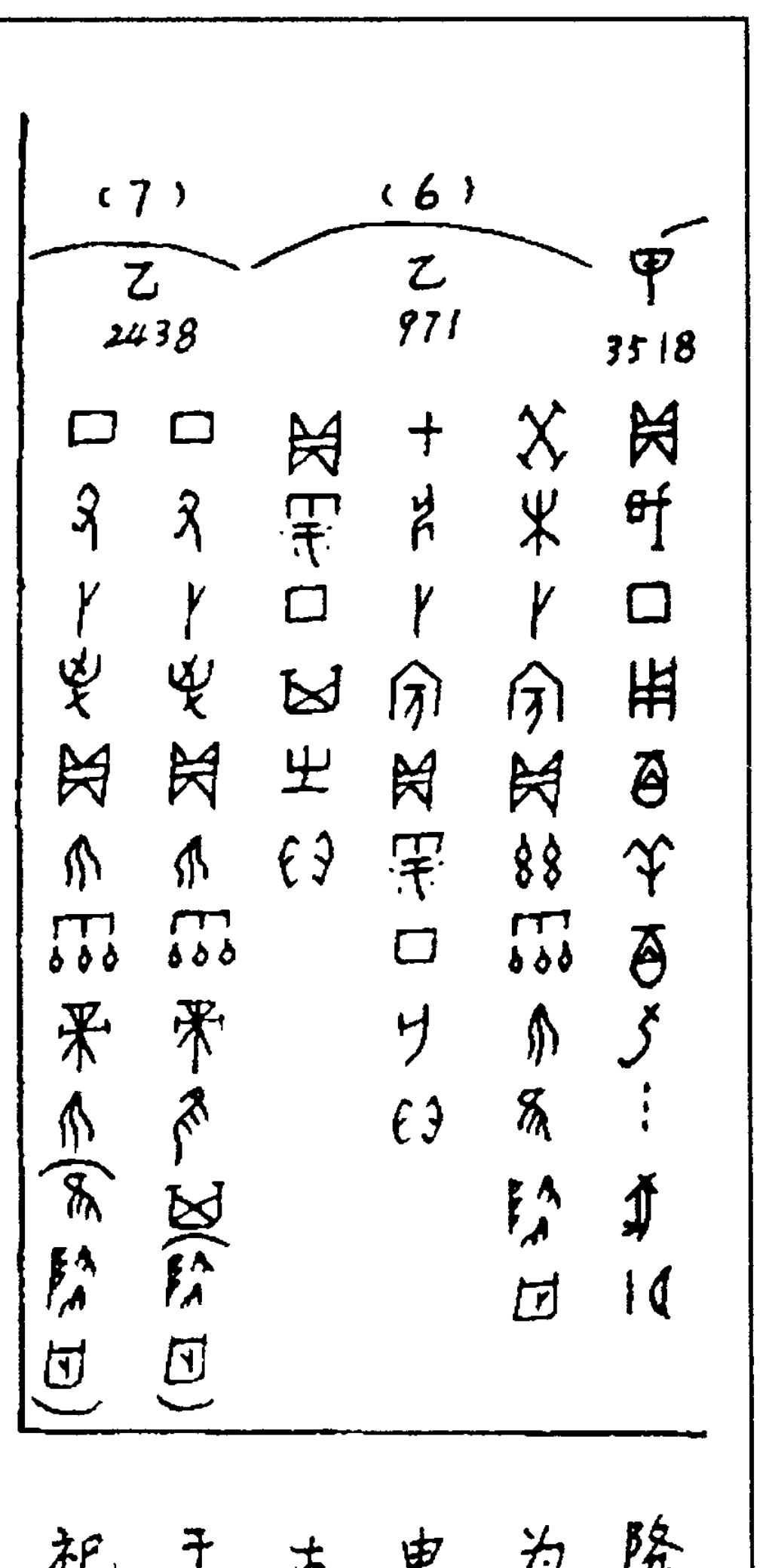
正如前面所讲的，「口」是以丁为名的父、祖的略称，则用例中的[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]，可以理解为对於祖神「口」的祭仪。但是，用例中「帝于口」、「册口」、「宗口」的「口」不能释为祖神之名。可知「口」用为以丁为名的父、祖的略称外，还用为某神之名。

其次，「口」又可称为「口亍」，「口亍」又可称为「亍口」，可知「口」为亍、亍口的略称（亍即示即神）。而特定的先王以亍称者不外乎亍工、亍癸，例如以甲为名者绝無甲示、示甲之称，则这个口亍、亍口不可能看成是祖丁、武丁的别称，而是上帝的称谓。

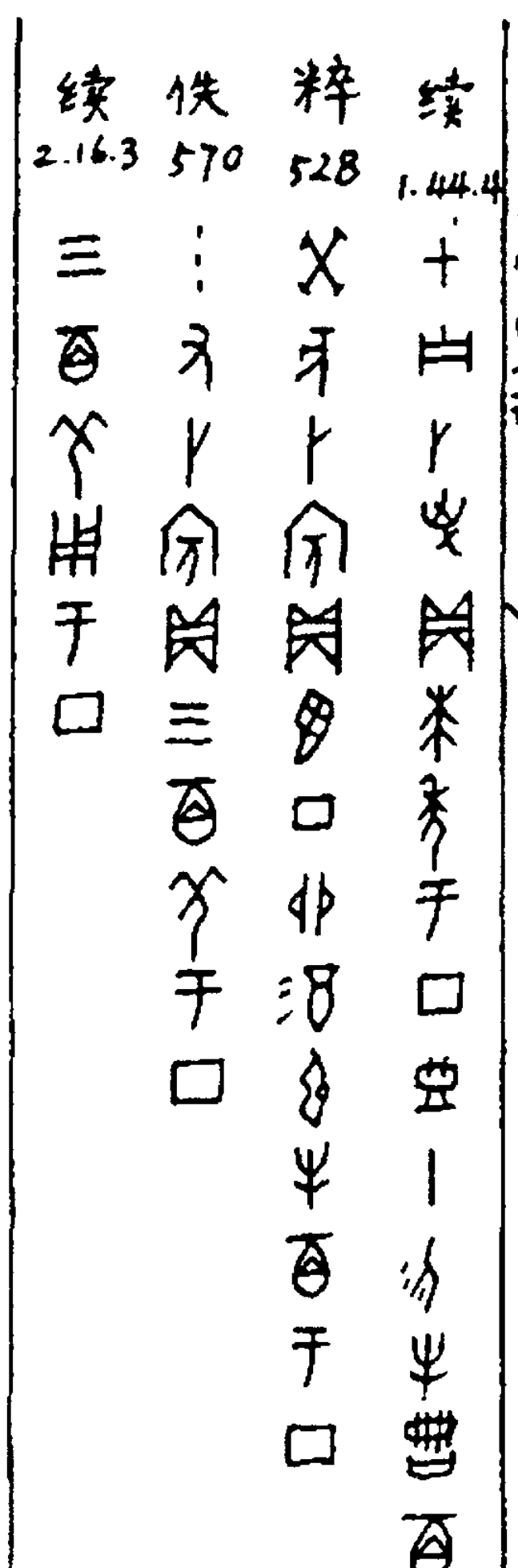




卜辞同音通假之例甚多，如上列(1)的口（丁）和鼎（貞）可通假，不仅和口（丁）同音的帝（帝）可能通假。(2)的口正和帝能通假。又(3)的口亍可用为帝的别称，则口亍即帝。这一点，(4)的对於「口」舉行帝祀，又(6)的对於「口」舉行宗祀，可作旁证。根据帝、帝为通假字，则续2.18.9版的帝乃帝的假借，是祭名，即对口进行帝祀。又旅1版（拓片藏京都人文科学研究所）的「册口」与(5)的各版所记相同，「册口」是以供牲祭祀口。旅1版是举行帝祀，则其它各版的「册口」也是对口进行帝祀。根据帝祀是对上帝的祭祀（参照第三章帝祀），这个口就是帝。另外，(6)类和(7)类文略同，(7)类

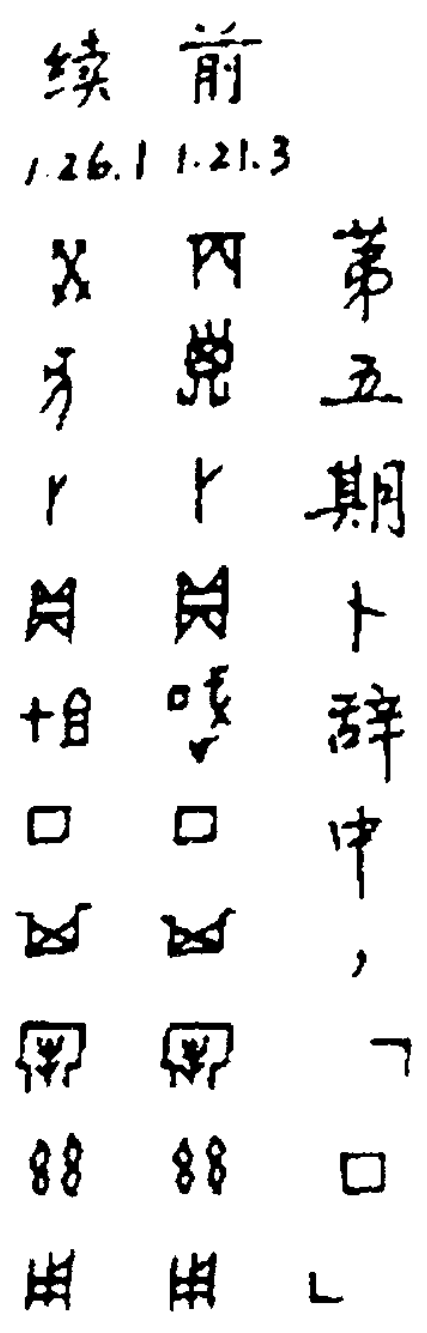


降尤（田为尤義）的主格是帝，则(6)类降尤的主格亦为帝。又卜问「降茲雨」是否会降尤」的第二天甲申卜「雩口」。雩字罗振玉以为「从雨从于，与古金文同」（考释中七七），似是雩。这两条卜辞都是因为干旱而卜问上帝是否降雨，並卜祈雨的雩祀。雩祀以帝为对象，「雩口」和月令的「雩帝」同一语法，这个「口」也就是帝。这样，「口」被假为帝，「口亍」被作为「帝」的别称，对於「口」举行帝祀、宗祀，和帝同格，因此口、口亍、亍口即指帝。从而可知对於「口」供奉百牛、三百羌也因为它是上帝（「其尞于口于大室」（前一・三六・三）、「王其尞于口」（续二・九・八）的对于口举行的尞祀即禋祀，和诗经生民「克禋克祀，上帝居歆」的对于上帝举行禋祀是一致的，这也是口即上帝的一证。）

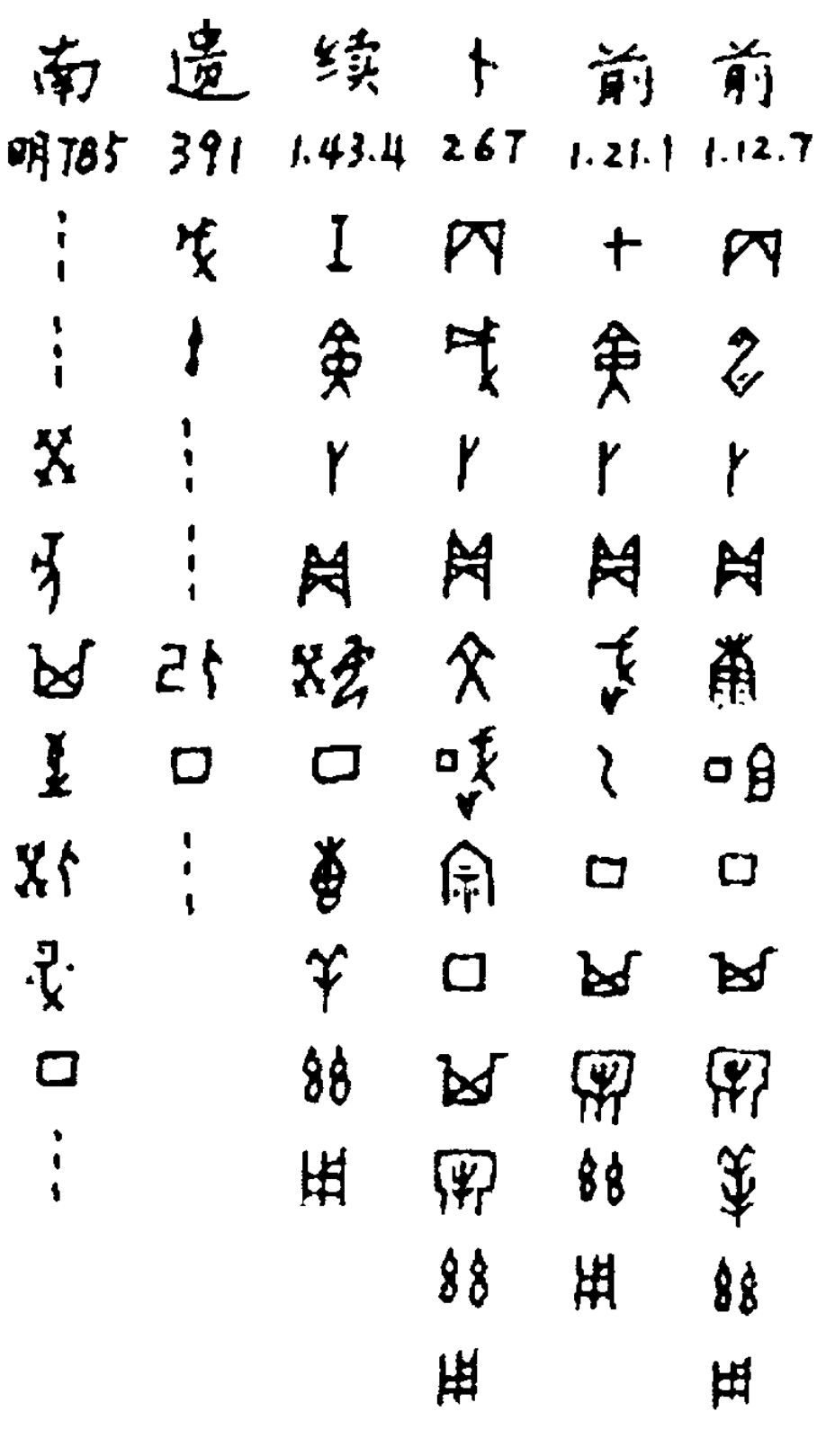


要之，作为祭祀对象的「口」，有的是对於以丁为名的父、祖如祖丁、武丁的称谓，有的是指上帝。由此可知，释口为武丁之兄的兄丁、帝丁说，释口为祊的宗廟说，都是不妥当的。被祭祀的「口」是祭祀卜辞中的一个难题，现在总算得到了解决。

第二節 口祭



在第五期卜辞中，「口」作为祭祀名的用例有一百几十版，其所祭祀的神仅限於武丁、祖甲、康祖丁、武乙、文武丁这五个直系先王，以及母癸、妣己、妣癸，所以这个口祭是对於祖妣的特殊祭祀。

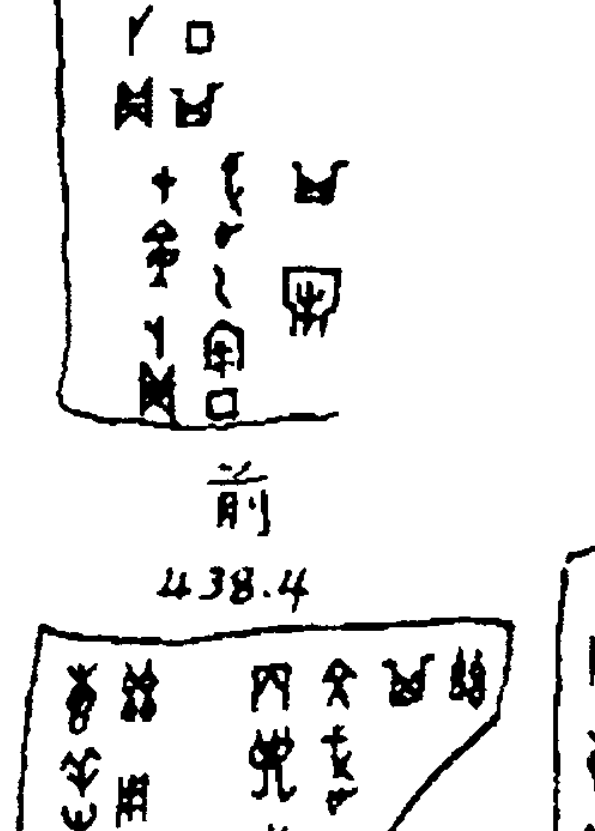


口祭一般在王名之前一日卜，如甲日卜武乙，丙日卜武丁、康祖丁、文武丁，壬日卜母癸，癸日卜祖甲，也有在王名之日卜者（粹365、前1.31.3、续1.25.8、卜277、遗391）。从南明785於癸日对妣癸进行彔口之祭，可知口祭於王名之日进行。从这个口祭卜辞在同一版上有几个例子来看，可以列如下表。前1.12.7版，連续六旬在王名的前一天卜向康祖丁的口祭，由此可知，口祭是在一定時期於王名之日对於上述直系五先王以及母妣进行的祭祀。

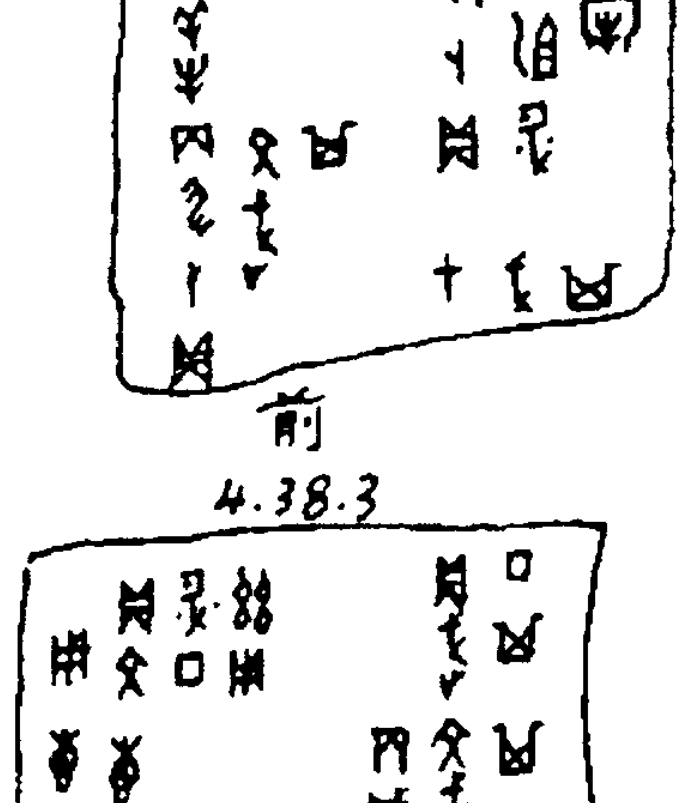
旬	第一旬				第二旬				第三旬				
日卜	甲	丙	壬	癸	甲	丙	壬	癸	甲	丙	壬	癸	甲
续1.24.10		文武丁		祖甲		武丁							
卜246					武乙	武丁		祖甲	武乙				
续1.25.8						武丁			武乙			祖甲 母癸	
前1.21.1	武乙	康祖丁			武乙	康祖丁			武乙				
前1.18.1	武祖乙	文武丁			武祖乙	文武丁			武祖乙				
前2.25.5	武乙		母癸		武乙								
前1.31.3		康祖丁	母癸		祖甲								
前1.12.7		康祖丁				康祖丁				康祖丁			

这一祭名「口」，或作「彔」、「宗口」，或作「彔口」、「宗口」。这一些都属於口祭，看下列各版就很清楚。然而，口祭有这样一

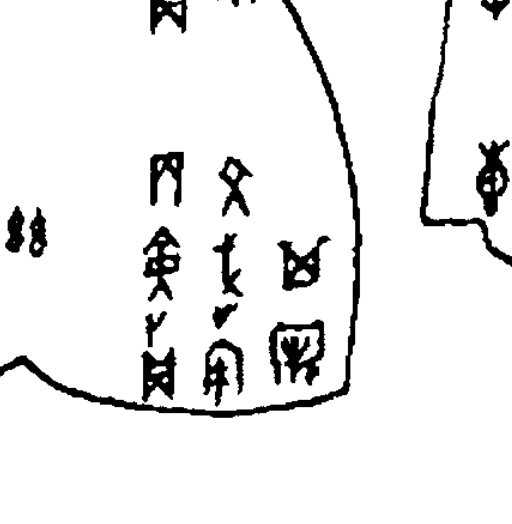
续1.25.8



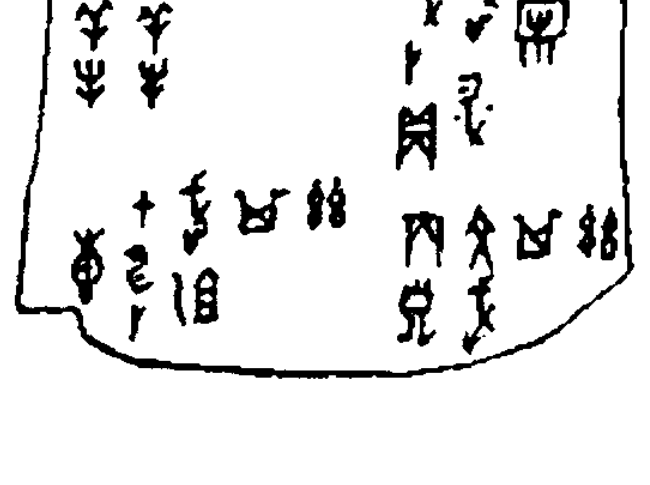
前1.18.1



前4.38.4



前4.38.3



些用法的只限於武乙、文武丁。对於武丁、祖甲、康祖丁以及母癸，單作「口」、妣癸單作「𢀛」(举例者略，只一例)，情况如上表。这个「宗口」，一般认为是在宗即宗廟举行口祭，「𢀛口」是用𢀛即升鬯酒(参照祭仪)进行口祭。如果说仅在武乙、文武丁进行这种口祭，那末就会认为口祭的重点就在这里，换句话说，这种口祭是一连数旬对祖武丁以来的五世直系先王及母妣在他们之名的那一天进行的祭祀，其重点是父文武丁和祖武乙。

口祭	口	宗口	𢀛口	𢀛	宗
武丁	前1.17.3				
祖甲	前1.19.6				
康祖丁	前1.10.3				
武乙	前1.21.1	续1.24.9	续1.26.7	前1.18.1	
文武丁	遺391	南上119	前1.18.1	前4.38.3	前4.38.4
母癸	续1.25.8				
妣己	遺391				
妣癸				林1.13.18	

这个「口」字，王国维、葉玉森、王襄释「丁」，吴其昌、陳夢家、楊树達释「祊」，董作賓释「日」。

王國维：丁疑亦祭名。(戩釋四葉)

王襄：考卜辞凡下文云其牢兹用，或叀羊叀牛兹用者，上文每有丁字。丁即丁日当即卜牲与日之礼。周时犹用其礼，以郊祀也，见春秋僖公三十一年左氏传。(簠释帝五二)

葉玉森：卜辞均就甲丙癸三日卜，或先丁一日或先丁三日四日，则丁必为用牢之日，非祭名。(集释一·六)

王国维释为祭名，但未言及它的意义。王襄认为「卜牲与日之礼」，葉玉森认为「丁必为用牢之日」，没有把它看作祭名。

吴其昌：「武祖乙宗口(祊)」者，「宗祊」为卜辞之成语……「宗祊」者谓于宗廟之内举行祊祭也。(解詁三續二三五—二三六页)

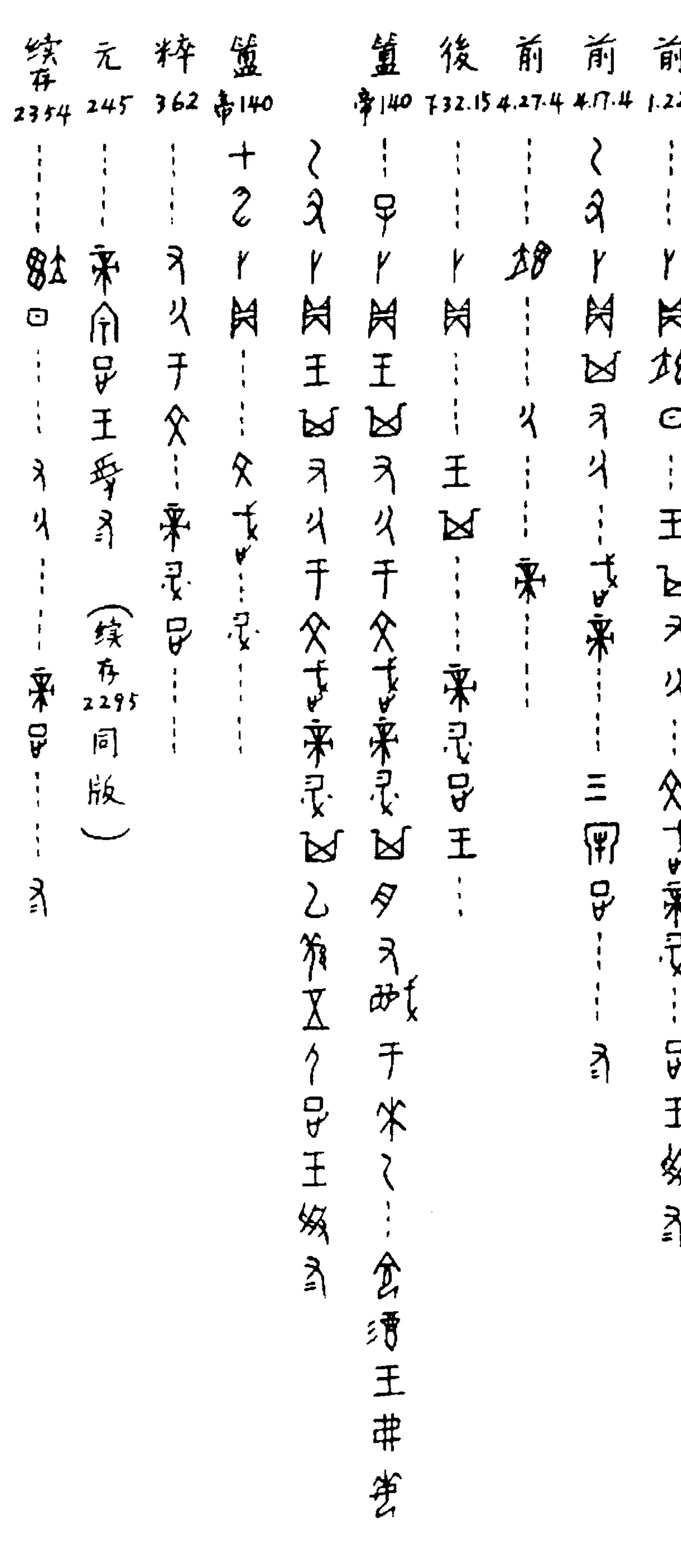
楊树達：口为四方，又为宗祊，既如上述矣。古人名動二义往往相因，宗廟谓之口，因而祭於宗廟，亦谓之口，卜辞云癸巳卜贞祖甲口其牢丝用，是其例也。(积微居甲文说卷上二七页)

陳夢家：前人释为丁，非也。武乙卜辞中「宗」、「祊」相对(商王廟号考四〇页)。又曰，由此可见升、宗是相对，升是禰廟，宗是宗廟(卜辞综述四三二页)。

吴、楊、陳三氏释为「祊」，理解成「祊祭」、「祭於宗廟」。

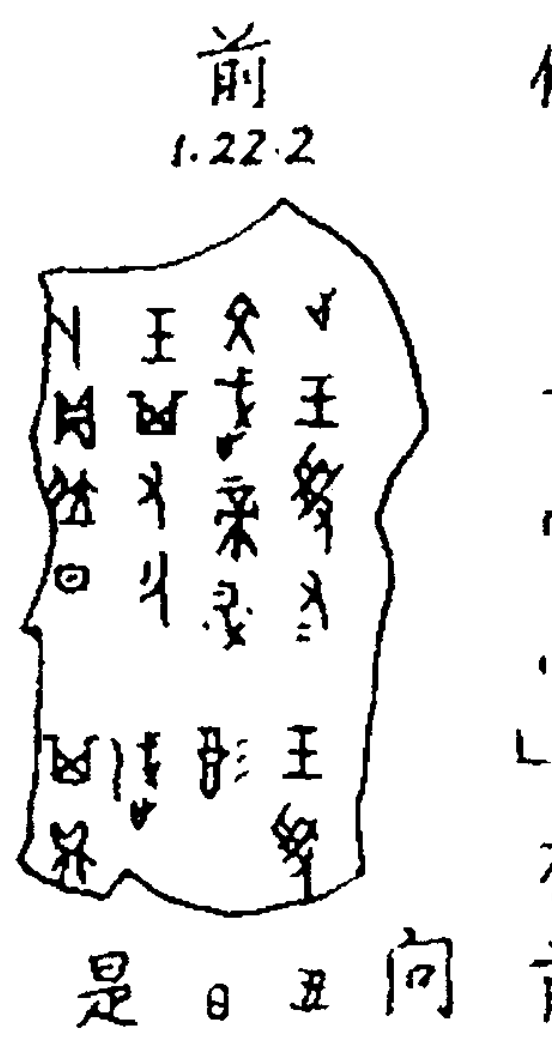
董作賓：帝乙帝辛时对于近祖五世举行日祭(这种日祭的「日」字，旧解为「丁」，故不得其解)。(大陆杂志十四卷九期四页)这是把「口」字看做「日」字。

这一些把「口」释为丁、祊、日，但关於口祭的意义，缺少说明。



前面所讲的口祭，在武乙、文武丁的情况下称为「宗口」、「升口」，是在宗廟进行口祭，是升鬯酒进行口祭。只有下述的文武丁也作「文武帝宗」、「文武帝升」。这個「文武帝𢀛」在前1.22.2版於「武乙」祭祀的下一次被卜問；在簠帝143版又連续两旬被卜向(此版一是乙丑，一是□子。这个残缺的字，王襄认为是「甲子」，陳夢家从之，见综述四二二页。其实，在乙丑之后，就不是甲子，乙丑之後的子日应是丙子)。这种卜法具有前面所讲的口祭卜辞的特色，很明显这是口祭。

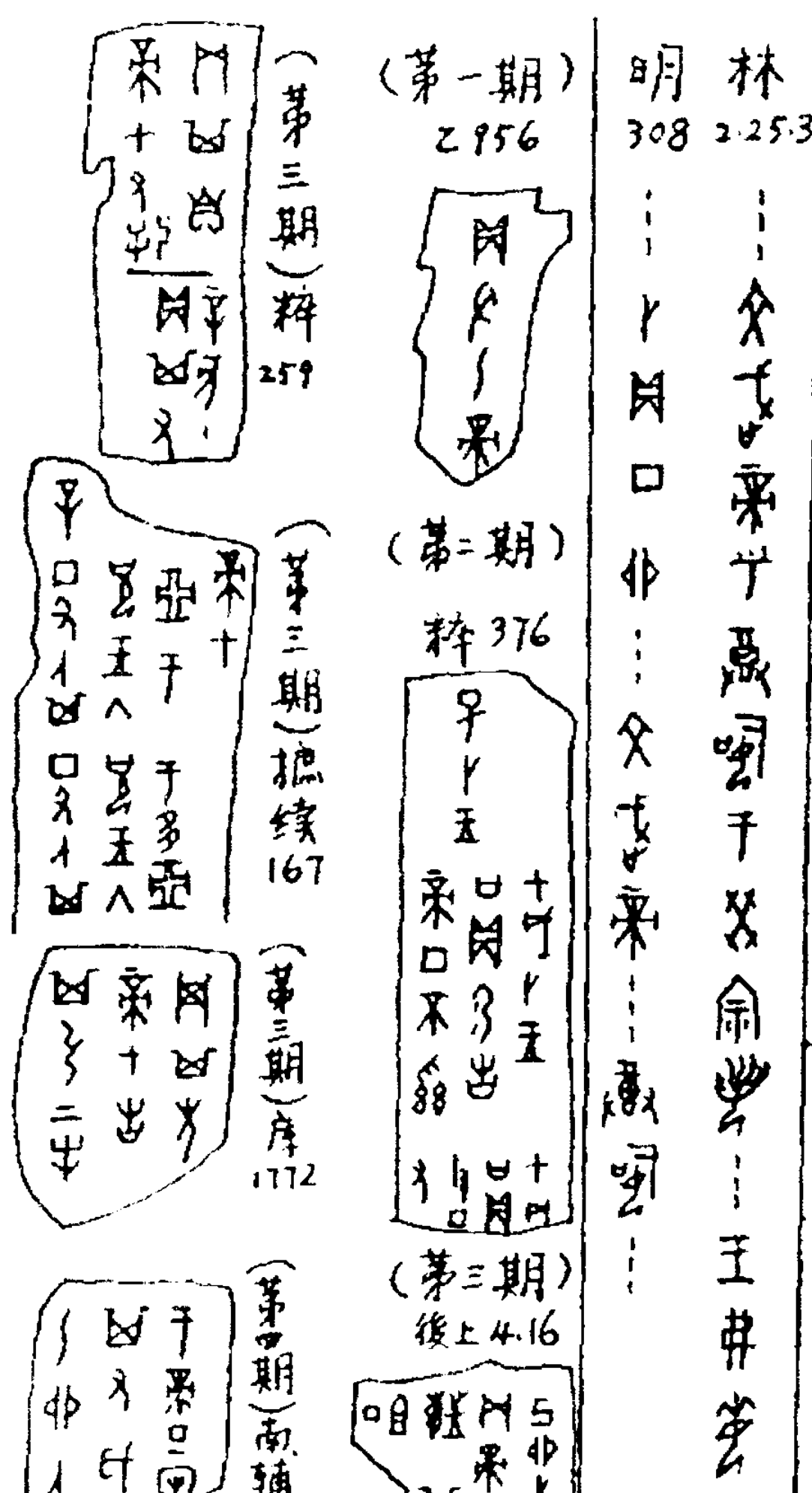
前1.22.2



关於「文武帝𢀛」的「帝」字的意义，郭沫若谓前1.22.2版的帝「读为禘」(通释三六片)；葉玉森亦释禘，谓「卜辞之帝亦多假作禘禮，大傳不王不禘，惟王者宜禘」(集释一·六二)。但是，检查口祭卜辞记载武乙、文武丁的辞例，「王名」和「𢀛」(或宗)之间没有记祭名的例子，因而绝無「武乙口𢀛」、「武乙口宗」或「文武丁口𢀛」、「文武丁口宗」之例，则「文武帝𢀛」的帝字既不是口祭的口字的通假，也不是作为祭名的「禘」，因而寧可把上表第三段「文武丁𢀛」的丁写作帝。至于第二段「文武𢀛」的文武，只能是使用帝號作为尊称，这一点可以从别的卜辞使用「文武帝」的称谓得到证明(陳夢家认为文武帝是帝乙，他说：如此文武帝应是帝乙，则旧说以文武帝为文武丁是不確的。帝乙的宗廟则称为文武帝升，文武帝宗，所以文武帝与帝甲之帝不同(卜辞综述四二二页)。为了证明这一说法，而曲解了切其卣关於「文武帝乙」的称谓。但是这一说法之错误，参看前述帝辛祀譜和上面的论述就非常清楚)。附帝號於父而称，不仅在帝乙時流行，在帝辛时也是称父乙为「帝乙」。附帝號於父而称的辞例各期都能见到。上列第一期的乙956版称父小乙为「父乙帝」；第二期的粹376版称父武丁为「帝丁」(这个帝丁陳夢家认为是武丁之兄丁，但是对武丁之兄丁被加以帝號，没有提出根据)；第三期的後上4.16、摭續167、庫1772版有「帝甲」的称謂，王国维谓「帝甲即沃甲」(觀堂集林九，十)，陳夢家從王氏之前説，谓「帝甲可能仍是武丁子祖甲」(卜辞綜述四二八页)。後上4.16版所记「帝甲𩁹其眔祖丁」，在第三期，武丁被称为祖丁，和祖丁并记的帝甲，是武丁以後以甲为王名者，即祖甲。第四期的南辅62版的「帝丁」，按照前例，在武乙時只能是称父康丁。用帝號称父，不仅卜辞如此，也见於金文。除了前面所说的切其卣的「帝乙」之外，还有

武乙	武乙口(前1.21.1)

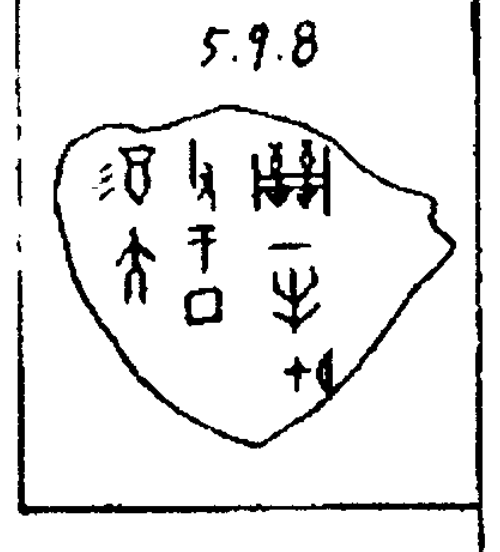
武乙	武乙口(前1.21.1)	武乙𢀛(前1.20.7)	武乙𢀛口(前1.22.3)	武乙宗口(粹358)	
文		文武𢀛(前4.38.3)	文武𢀛口(前4.38.3)	文武宗(前4.38.4)	
	父丁口(遺391)	文武丁𢀛(通579)	文武丁𢀛口(前1.18.1)	文武丁宗(林2.25.4)	文武丁宗口(南上119)



仲師父鼎　用高用享于皇祖帝考
𣪘王鼎　用享于厥帝考
買𣪕　用追享于朕皇祖啻考

这里列出的「帝考」，刘心源释为「帝考猶皇考」，尸子廣澤篇「帝皇皆大也」(爾雅释詁所引)，则皇考、帝考乃大考，即大父之义。这些帝號不外是对於父的尊称([illegible])。卜辞的帝號和金文同义。前述文武帝的帝號是尊称，断不能作「禘」义。

前5.9.8



前述的口祭，重点是对於父、祖的祭祀，而於口祭以帝號尊称者仅只父文武丁，所以口祭的中心意义明显地在于尊父之祀。以尊父为重点的祭祀，後世和口(丁)同声的祭祀只有「禘」，从而口祭不外就是「禘」。卜辞的口祭和後世的「禘」，如下所述是符合的。

「禘」在金文作「啻」，如周初康王時器小盂鼎，大𣪕所記「啻于乃考」的啻祭，

小盂鼎	用牲啻周王□王成王
剌鼎	用牲于大室啻邵王
大殷	用啻于乃考
大豐殷	乙亥王又大豐、王凡三方、王祀于大室、降、大亡尤王、衣祀于王丕顯考文王、事熹上帝、文王監在上、丕顯王作德、丕緒王作唐、丕克三衣王祀、丁丑王饗大俎、

正是祀父之祭名。又武王時器大豐殷，有衣祀父文王之记事，乙亥祀於大室，翌丙子祭祀文王並祭祀上帝，翌丁丑举行大俎之饗禮。辞中讚美文王为「丕顯考文王」、「文王監在上」、「丕顯王作德」、「丕緒王作唐」，这是武王或周公祭祀「孝文王」。銘文的内容与孝經的「孝莫大於嚴父……昔者周公宗祀文王於明堂以配上帝」（聖治章）正相符合。銘文不作「啻祀」而作「衣祀」，王國维认为「古殷衣同音（戩释四五葉），「大豐敦之衣殆皆借为殷字」（殷禮徵文六葉），衣祀即「殷祀」。据毛奇龄的「禘名殷祭，殷者大也」（鄭杜禘祫问），鄭玄的「周以禘为殷祭」（禮记王制注），则此「衣祀」即「殷祀」，不外就是「禘祀」。由此可知，衣祀即禘祀，是祀父的祭祀，即孝经所谓以父为嚴之祭祀，这和卜辞口祭的意义在于尊父之祀相一致。其次，由此銘文知孝经以文王配祀上帝，可知禘祀是对於上帝的祭祀。然而口祭卜辞中無直接配祀上帝之例，只第五期卜辞有一例（通河井大龜）子卜貞王賓米中匕才）。这一口祭卜辞版中还记了乙巳这一句以前卜问对於武乙、祖甲的口祭：「甲午卜貞武乙宗口其牢」、「癸巳卜貞祖甲口其牢」。在口祭卜辞版中，一般不记别的卜辞，因而可知这一卜辞与口祭有关係。郭沫若解释这一卜辞的「帝史」为「帝使」，即上帝的使者。但是，王賓卜辞的原则是王賓之後是神名，神名之後是祭名，所以，这个米是神名，中是祭名。中作为祭祀用语的例子如「貞田中五冊」（粹91）、「[illegible]己中王賓」（後上61）、「米[illegible]中又示」（南明44）、「卜彡[illegible]又中」（後下42.7），又大豐殷「中熹上帝」，用於上帝，相当於後世「有事武宫」（春秋昭十五年）、「有事于大廟」（宣八年）、「有事於上帝」（礼记礼器）的「事」（後下42.7有「又中」即「有事」的用法）。易震卦「有事」虞注：「事谓祭祀之事」，又尚書大傳「天子有事」鄭注：「事谓祭祀」，则「米中」不外是「有事於上帝」之义。又「王賓」如後所述是王进入祭场之意（參照祭仪「王賓」），卜辞多用於宗廟祭祀的场合，尚書洛誥作「王賓殺禋咸格，王入太室祼」，亦用於宗廟之祭祀。从而，「王賓帝事亡尤」是卜问王进入宗廟祭祀上帝。这一卜辞，记在上述口祭卜辞版中，则这个对於上帝的祭祀，是在宗廟里举行口祭之時进行的。和周初的禘祀在太室中以文王配祀上帝一样，殷末也有尊父之祀以配祀上帝者。其次，鄭玄在礼记王制的注释中对於禘禮作过说明：「魯禮三年喪毕，而後祫於大祖廟，明年春禘於群廟，自爾之年，五年而再殷祭。」「祫於大祖廟」相当於卜辞的「文武帝宗」、「文武丁宗口」。「禘於群廟」相当於口祭对於五世直系先王及母癸、妣癸进行的口祭。而「五年而再殷祭」的殷祭是父王歿後九年的禘祀，这和帝乙時的一版（遗391 口未卜貞[illegible]口[illegible]冊十一月又[illegible]用[illegible]王九祀）於王九祀对於父文武丁举行口祭的卜辞相符合。鄭玄的禘说和卜辞一致。

这样，口祭和禘祀，其祭祀的意义以及在仪礼上是一致的，又因为口祭和禘祀是同声的祭名，则卜辞的口祭不外是周代的禘祀。卜辞的「口」在周初作「啻」，到後世作「禘」。把尊嚴其父的祭祀称为「口」，可以认为是起因于以父配祀口即帝。而祀作「口」，可以认为是为了和外祭中祭祀上帝的「米」区别開来。

被称为千古聚訟的禘禮乃是殷代的祭禮，其淵义实在是尊嚴其父，为此要配祀上帝，又禘祀於五世之宗廟，父王歿後九年再举行殷礼。孔子对某人的禘説进行质疑時曾说「知其说者之於天下也，其如示诸斯乎」，指的这个掌大概是孝經所谓的「孝莫大於嚴父」，又孔子说「禘自既灌而往者，吾不欲观之矣」，大概就是因为象大豐殷的以饗禮为结束吧！

譯者說明：

一、本文即《殷墟卜辞研究》第一篇第二章《禘祀》，見该書一七七頁至一八九頁。

二、原書一七八頁倒数第二行，作者引葉玉森说，其中有一句作「似当作♀♀♀形、方顯不应、僅象鋪首」，应断为「似当作♀♀♀形方顯，不应僅象鋪首」，今已改。

三、原書一七九頁第六行，作者引王襄说，出处作（簠释帝一六），误，应为簠释帝系三頁，今已改。

四、原書一八七頁第九行，作者所引《矢殷》即《大作大仲殷》，見《三代吉金文存》八44，簡称当作《大殷》。

五、個别引文有所補正，因关系不大，不一一指出。

（原載《古文字研究》第一輯，中華書局，一九七九年）

卜辭中的「土」、「河」、「岳」

彭裕商

卜辭中的「土」、「河」、「岳」三字習見，關于此三字前人已有很多解釋。有的見其列入商代隆重的祭典，故認為是殷人的先公高祖；有的雖然認為是自然神祇，但也未曾作全面系統的討論，沒有很好地解釋其在卜辭中表現出來的各種現象。至于陳夢家先生的《殷虛卜辭綜述》，則將其全部列入「先公舊臣」一章，將其作為殷人的先公看待。針對以上一些問題，故本文準備對卜辭中的「土」、「河」、「岳」進行一些粗略的討論。

原始人類在為生存而與自然界所作的艱苦鬥爭中，在強大的自然力面前常常軟弱無力，人類的吉凶存亡，與其說是由自己的力量來決定，不如說是由自然環境所決定。人們隨時都覺得有一種無形的力在支配着他們，而愚昧和無知又使得他們不得不把這種無形的強大力量歸之于他們時常接觸的山川星辰，於是最初的自然崇拜使產生了。而這種自然崇拜的意識一經產生，便不斷地為後世繼承和發展。恩格斯說：「任何宗教都不是別的，而是人們日常生活中支配着人們的那種外界力量在人們頭腦中的幻想的反映。在這種反映中，人間的力量採取了非人間力量的形式。在歷史的初期，這樣被反映的首先是自然的力量。在往後的演變中，自然的力量在各國人民中獲得各種不同的複雜的人格化。」（《反杜林論》）「由于自然力被人格化，最初的神產生了。」（《費爾巴哈和德國古典哲學的終結》）而殷人則一方面繼承了先民的這種自然崇拜的意識，另一方面在殷代自然力量仍然較大地影響着人們的生活，自然壓迫和社會壓迫使得人們對自然崇拜的態度越來越虔誠了。

卜辭中享受隆重祀典的「土」、「河」、「岳」則較為明確地反映了殷人的這種社會意識，茲分述如後：

(一)「土」、「河」、「岳」均當是自然神祇

土，卜辭作Ω及Ω（鐵二三六、四）、Ω（前七、三六）等形，象祭祀土地的神主，即後來的社。古時封土立石以為祭祀土地的神主，所謂「立社」：

《地官、封人》疏引《禹貢》孔註：王者封五色土為社，建諸侯則各割其方土與之，使立社。

《公羊傳》哀公四年註：封土為社。

《淮南子．齊俗》：其社用土。

《說文通訓定聲》社字下云：其主則用石。

據此，故知卜辭Ω字當為神主之形。古時社用血祭：

《春秋》僖十九年：邾婁人執鄫子，用之。《公羊傳》云「惡乎用之？用之社也。其用之社奈何？蓋叩其鼻以血社也」。

《谷梁傳》：「用之者，叩其鼻以衈社也。」

《周禮 大宗伯》 以血祭祭社稷五祀五嶽。

《周禮 小子》：掌珥于社稷。注：珥讀為衈。《周禮 士師》疏：衈取用血之意

故卜辭作Ω Ω諸形者，則象以血釁社之形，∴即象血滴。于此益可見Ω當為祭祀土地的神主之象而并非一般的所謂土塊。而前人有謂Ω上小點為塵粒者（如孫海波《甲骨文編》），據此，知其不確。社為土神，也代表土地，故古文獻中社土相通：

《詩 長發》 宅殷土茫茫《史記 三代世表》引作「殷社茫茫」。

《公羊傳》僖公三十一年 諸侯祭土。註 土謂社也。

《禮記 郊特牲》 社祭土而主陰氣也。

《漢書 郊祀志》 社者 土也。

《論衡 順鼓》：社 土也。

故古人以祀土地之神主為土地之象征，因以為土字。

河，卜辭作巜，又作汅，從水丂聲或何（荷）聲。卜辭又有「涉河」、「飲于河」，「陟舟于河」的記載，故可知其為大河之河。然陳夢家先生又謂：「古音丂、告是相同的，所以河可能轄化為帝嚳」，「殷人以河為其先祖，亦是可能的」。但通過以下的討論，我們認為河不是殷人的先祖，乃是自然神祇。

岳，卜辭作⿱丫山，又作⿱丫山（戩四七 一）、⿱丫山（前一 五〇 二）等形。此字前人有很多解釋，郭沫若先生謂「當即華字之異」，後又以為「釋為岳字也可通」。羅振玉先生釋羔，唐兰先生謂「象炮羊火上……誤為岳字」。以至釋為昌若、昭明、嚳等的各家不一而足。陳夢家先生則在《殷虛卜辭綜述》中說：「我們以為⿱羊山應該讀若芈，即楚姓之芈」。又在引容庚先生和于省吾先生釋⿱羊山為冥以後說：「認⿱羊山為冥是很可能的。一則⿱羊山、冥音近，二則它常與河見於一辭，（陳氏謂河是殷人祖先嚳）而《魯語》上說「冥勤其官而水死」，《左傳》昭公二十九年「水正曰玄冥」……由人名之冥變為官名之玄冥，變為水神之玄冥」。但我們認為戰国時文獻中的水正玄冥，則應當看成是自然神祇人格化的發展，而不當理解為人鬼的神帝化。所以不能以戰國史料上所說的冥來解釋卜辭的岳。

此字我們認為當從孫詒讓釋岳 即《說文》嶽之古文。理由如下：

①從字形看，此字卜辭作⿱丫山⿱丫山等形 《說文》嶽之古文作⿱丫山，當即卜辭岳字之訛變而與⿱丫山形猶近。

②《說文》嶽下云「⿱丫山，古文，象高形」，知古人以高為岳之特征，山高而峻，不同于一般小山，故尊之為嶽。《說文》所謂象高形之古文益象山有重巒之形，而卜辭岳字也正象重巒高峻之形，其作⿱丫山者則重巒之象最為顯著。高峻為岳，文獻可徵：

《大雅．崧高》：崧高為嶽，峻極于天。

《周頌．時邁》：及河喬嶽。傳：喬，高也。

《文選．思玄賦》：二女感于崇岳。註：崇，高也。

故卜辭⿱丫山字上所從之丫實象重巒之形而非羊字，其兩傍當為無意義之羨劃，古文字中並不是一點一劃都有意義可尋的，故⿱丫山當為《說文》⿱丫山之所從出，也即今之岳字。

卜辭中又有⿱丫山字，陳夢家先生認為與⿱丫山不是一字，他在《綜述》「先公舊臣」一章中說：「先公中的⿱丫山與⿱羊山應有所區分，前者從丫、丫，後者從羊。甲七八八，掇二、一五九⿱丫山羊並舉，甲三六一〇⿱丫山、⿱羊山並舉，可知其分別」。但我們認為此字仍當是岳字，上所從之丫非羊字，而當是丫形之省，理由如下：

①陳先生所舉二例均不能說明問題，甲七八八和掇二一五九辭如下：

⿱丫山⿱丫山，目丫羊

我們認為此只可看作少數例外而不能算作通例，因為卜辭中不見其他岳、⿱羊山同辭之例。且此羊字也可理解為牛羊之羊，言⿱丫山祭⿱丫山、目、丫以羊，猶他辭言「王帝東羊、犬、豕」（外二一四），「印水于土宰」（鐵一四、三）第二例甲三六一〇乃習刻之辭，更不足為據。（見《綜述》p三五八）而卜辭中又不見其他岳⿱羊山同辭之例，常是有岳即無⿱羊山，有⿱羊山即無岳，而岳、⿱羊山在卜辭中的地位完全相同，故當為一字。

②骨臼記事刻辭中有卜官名岳，常為簽署者，而此人之名也作⿱丫山⿱丫山兩形，此人見於記事刻辭數十例，作⿱丫山之例如下

粹一四八四　存一、七八

佚一五九　簠典四七

明二三五三　佚九九九

除此而外，其他各例均作⿱丫山。以此而論，則豈有在當時的活人中也恰有兩人分別叫岳、⿱羊山，且又同時為簽名于記事刻辭上的卜官的道理？故岳、⿱羊山必為一字無疑。

卜辭中的岳究指何山，不能完全肯定，但也不妨作一些推測。我們認為似當指嵩山。

《大雅．崧高》：「崧高維嶽」，《周頌．時邁》：「及河喬嶽」，僅稱嶽而不見有四嶽五嶽之名，四嶽五嶽之名僅見于戰國時典籍如《左傳》、《國語》等，可見西周以前所謂嶽，乃指一固定之山，與後世指四山、五山不同。這種情況當是承襲殷代而來。《大雅．崧高》毛傳，「山大而高，崧」。《爾雅．釋山》釋文云：「又作嵩、崧即嵩也」。嵩即崇之或體，則崧山者崇山也。古時有崇國，伯鯀所封，《國語．周語》所謂「有崇伯鯀」，鯀為夏族之先祖，其所封之崇國在崧高山西南不遠，當取名于此崇山，故《國語．周語》云：「昔夏之興也，融降于崇山」。崇山者益謂其山重巒高峻，而卜辭岳字正象重巒高峻之形，與崇字之義合。嵩山在今河南省中部，距殷都安陽不遠，在殷代當為內地，常為殷人所瞻視，故以為群山之首而名為岳，「周因于殷禮」，西周也以之為岳。《史記、封禪書》所謂「昔三代之君皆在河洛之間，故嵩高為中岳」。又《詩》云，「維嶽降神，生甫及申」，意謂申甫諸國的民族本發源于崧山一帶地區。考西周時申甫所在皆在崇山南一帶地區，距崇山不甚遠。《後漢書．郡國志》南陽郡宛縣下云：「本申伯國」。（在今河南省南陽市），有清水。又汝南郡新蔡縣下云：「有大呂亭」。劉昭注引《晉書、地道記》曰：「故呂侯國」（在今

河南省新蔡縣。）有汝水。是中國在濆水流域而呂國在汝水流域。申呂為姜姓，姜姓的大國還有許國。《世本》：「許、州、向、申，姜姓也」。《詩・楊之水》也申、甫、許連言。《漢書・地理志》潁川郡許縣下云：「故國，姜姓，四岳後」。許縣在今河南省許昌市東，在嵩山東南不遠，其地靠近洧水，在洧水流域，而洧水正發源于嵩山，于此可見，許國發源于嵩高一帶地區是很明顯的。申、甫雖在嵩山南稍遠一點，但據《大雅・崧高》篇所述，此西周晚期的申甫乃宣王時所封，其民族的故地在宣王以前仍當與許相近，即皆在洧潁一帶地區，故詩人言「維嶽降神，生甫及申」。丁山先生也說：「我認為許與申甫諸國都發源于陽城山；陽、羊古字通用……羊城即嵩高」。據此，則「大雅」所謂降神而生申、甫的嶽，當即是嵩高山。而西周王朝所都乃在西方鎬京，距嵩山甚遠，而猶稱之為嶽，所以我們認為此種稱謂當是沿襲殷代而來的，早在殷代，人們就已稱嵩高為嶽了。

根據以上的推測，我們認為卜辭中的岳應當就是指嵩高山。

以上就字形等方面對「土」、「河」、「岳」進行了一些探討。下面再從卜辭本身進行討論。

一、卜辭中的「土」、「河」、「岳」有「尞」、「又」、「歲」、「卸」等祭法，而以尞祭為最多，殷人先公先王的祭祀中則以匚、卸、又等為多，尞祭少見。尞祭為燔燒木柴以祭，古文獻中有禋祀、實柴、槱燎、燔柴等不同名稱，卜辭作米、𤈦等形，燔柴之意甚為明顯。《周禮・委人》「以式法共祭祀之薪蒸木材」，即尞祭所用。古文獻中尞祭所及的對象均為自然神祇

《說文》尞字下云：柴祭天也。

《尚書・堯典》：至于岱宗，柴。

《爾雅・釋天》：祭天曰燔柴。

《周禮・大宗伯》以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槱燎祀司中 司命、飌師、雨師。

《禮記・郊特牲》：天子適四方，先柴。

《大雅・棫樸》鄭箋：白桵相樸屬而生者枝條芃芃然。豫斫以為薪，至祭皇天上帝及三辰，則聚積以燎之。

以上古文獻中尞祭所及的對象有天，上帝、日、月、星、辰 司中 司命、飌師、雨師 岱宗、四方、三辰等。

而卜辭中尞祭所及的對象則如下：（每類僅舉一例）

河	合三〇一	夒	合二九三
岳	粹七九一	帝云	續二四・一一
土	合二一一	東、西、南	合二七八
[illegible]	存二、一七六	[illegible]	庫一一三〇
[illegible]	南明四二三	丰山	甲三六四二
[illegible]	佚三三七	[illegible]	佚二三四
洹	甲九〇三	示壬	前一・一、一
[illegible]	南輔二〇	唐	乙三三三〇
[illegible]	佚九	母癸	京三三〇九
滿	乙二〇〇十四二七	父甲	存二，七六二
滴	掇一、三八五	且乙	南明八〇
㞢水	乙一五七七	父丁	甲七二九
丁	前一・四六 五	且己	存一、一四五八
王亥	乙一九九五	黃尹	合二七二
高妣己	遺一	伊尹	通二五九
上甲、大乙、大丁、大甲	外五七		

以上可見卜辭尞祭的範圍較廣，不僅用于自然神祇，也用于先公先王及舊臣等，但不見及于日、月、星、辰及司中、司命、飌師、雨師，與古文獻所載有所不同，此殷周禮制之差異。但卜辭中尞祭的對象也不是完全無分別，基本的分別還是有的，如土、河、岳、[illegible]、[illegible]、洹等的祭祀中，則以尞祭占主要，有的甚至僅見尞祭（如[illegible]），先公先王的祭祀中則以又、匚、卸為多數而尞祭少見，上面所舉的很多都是僅見一例。故古文獻所載尞祭僅及于自然神祇也當是有所承受。根據文獻所載及卜辭的現象，我們可推測：在殷代尞祭主要是用于自然神祇，但也偶及于先公先王等人鬼。這說明在殷代自然神祇與人鬼有相混之處。周代以後，自然神祇與人鬼的界綫日益分明，故尞祭就僅及于自然神祇了。

二、卜辭中土、河、岳的祀典及用牲法與先公先王有異。土、河的用牲法同時有尞、宜、沈（沈）三種，岳的用牲法同時有尞、宜二種，茲列如下：

土：

貞：尞于土，一牛，宜宰　續一、一、五

乙丑卜，又尞于土羌，宜小宰　粹一八

甲辰宜大宰，尞小宰，土　合三

貞，尞于土三小宰，卯二牛，沈十牛　前一、二四、三

河：

𠦪年于河，尞三宰，沈……卯三牛宜宰　續一、三七、一

尞于河一宰，沈二宰　前一・三二、五

辛……貞……𠦪……河尞五小宰，沈五牛，卯五牛，宜宰。　合七六

丙寅卜，貞，尞于河三宰，沈三宰，宜一宰　合三三九

岳

乙卯貞，𠦪禾于岳，尞㞢小宰，宜三牛　南明四四九

庚戌尞一牛，宜一宰于岳。　掇一、五四九

岳尞五宰，宜五牛　佚一四六

下面對這三種用牲法略加探討：

作為祭名的尞祭已見上，是燃木材以祭自然神祇。作為用牲法的尞如「尞一牛」、「尞三宰」、「尞五宰」等，則是將犧牲放在火上一同燒燬，如：

《周禮・大宗伯》：「以實柴祀日月星辰」。注：「實柴，實牛柴上也」。

《史記・封禪書》：時加一牛以燎。

《史記・封禪書》：已祠，胙餘皆燎之。

《尚書・堯典》釋文引馬融注：柴祭時，積柴加牲其上而燔之。

古人認為火煙上竄，加犧牲于木材上一同燒燬，其煙氣上達，上天的神明便得到歆享。鄭氏注《大宗伯》所謂「燔燎而升煙，所以報陽也」。

宜，卜辭作宜，象俎中有肉之形，即後來的俎字。宜當是實肉于俎豆之中以祭，所謂「折俎」。《爾雅・釋言》：「宜，肴也」。《周禮・膳夫》：「凡王祭祀，賓客、食則徹王之胙俎」。《史記・封禪書》：「殺一貍牛以為俎豆牢具」。古墨西哥印第安人殺人祭神也是把人砍成塊裝在器皿裡以祭，類似「折俎」。（見《文化人類學》）

古文獻中「宜」均用于祭社

《尚書・泰誓》：宜于冢土。

《爾雅·釋天》：起大事，動大衆，必先有事乎社而後出，謂之宜。

《周禮·大祝》：大師宜于社，造于祖……大會同造于廟，宜于社。

《禮記·王制》：宜乎社。

而卜辭中宜所及的對象則不限于土，古文獻所記反映了時代的差異。卜辭中宜所及的對象除土而外尚有：河、岳、[illegible]、[illegible]、沮等，雖與古文獻有所不同，然也均為自然神祇。

此外，尚有兩辭及于先王：

甲寅貞，來丁子尊鬲于父丁，宜卅牛　人二二九一

……自上甲宜　明七七三

此可視為少數例外。且此二辭與甲骨文中「土」、「河」、「岳」「奏」、「宜」「[illegible]」三法并用而言「奏口牢」、「[illegible]口牛」、「宜口牢」的情況有異。

[illegible]、[illegible]此二字前人釋為沉與薶。于省吾先生釋為陷。我們認為釋為沉，薶也可通，反正是祭祀時的用牲法。[illegible]象沉牛于水之形，[illegible]象薶牛于坑之形。卜辭中此二字多用于河，偶爾也用於土及四方，此外則絕無所及。而古文獻中所載「埋」的對象是：地，后土，山林及秦時，秦時實為五方之神　相當于卜辭的「四方」，也屬地祇一類。「沈」所及的對象是川澤，與卜辭所見的情況大體相合，

《爾雅　釋天》：祭地曰瘞埋　祭川曰浮沉

《周禮　大宗伯》　以貍沈祭山林川澤。

《禮記　祭法》　瘞埋於泰折，祭地也。

《史記　封禪書》　後土宜於澤中圜丘為五壇　壇一黃犢太牢具　已祠盡瘞

《史記　封禪書》　時，駒四匹　木禺龍欒車一駟，木禺車馬一駟，各如其帝色。黃犢羔各四　皆生瘞埋。

《周禮　小子》　凡沈辜侯禳飾其牲。注　鄭司農云　沈謂祭川。

這就看出了殷周風俗禮制的因襲關係　而秦漢人的風俗禮制也多有自殷代而來者。但卜辭中川也用埋（前一　三二　五），而土又用沉（前一　二四　三），這種現象我們似乎可有兩種解釋：①殷周禮制之差異；②卜辭中沉、埋二字實有相通之處。

以上卜辭中祭土　河　岳的三種用牲法奏　宜　沉（或埋），在古文獻中均為祭自然神祇的用牲法，在卜辭中奏、宜也多用于自然神祇而沉則僅用于土地川澤。此于自然神祇與人鬼之分已顯其大別，且土、河常奏、沉、宜三法並用，岳也常奏　宜并用，先公先王則絕不見這種情況。于此可見殷代自然神祇的祀典不僅隆重　而且自成一個體系不同于先公先王。茲列先公先王等人鬼有二種用牲法以上者數例　以資比較

癸亥卜，殼貞　奏上甲三牛　㞢伐羌十豕？　合一六二

丙午貞：酌奏于父丁十牢　卯十牛？　寧一、二○七

丁丑卜穷貞：子雝其钾王于丁妻二匕己，㞢羊，酉羌十？　鐵一一三九　三

丁子卜，又奏于父丁百犬、百豕，卯百牛？　掇二、三四

以此數條與上面所引「土」、「河」、「岳」的用牲法相比，其分別自見。

卜辭又云：

戊子貞：其奏于洹泉口三牢，宜牢？　甲九○三

戊午卜，王奏于[illegible]三牢，[illegible]……　南輔二○

貞，帝于東，[illegible][illegible]犬、奏三牢，卯黃牛？　續二、一八、八

甲申卜穷貞：奏于東三豕、三羊、[illegible]犬，卯黃牛？　簠典一八

此均為自然神祇而用牲法與土、河、岳相同，則土、河、岳當為自然神祇是無須置疑的了。

三、同見一辭之關係

①土、方連言

奏于土牢，方帝？　合二一一

奏于土，方帝？　存一、五九五

戊申卜殼貞：方帝，奏于土，[illegible]……　乙五二七二

……午卜，方帝三豕又犬，卯于土宰，奉雨？四月。　佚四十

「方帝」于省吾先生謂即「帝方」之倒，也即「帝于方」之省：

甲寅卜，其帝方一羌，一牛，九犬？　明七一八

乙酉卜帝于方用一羊？　巴九

所謂「方」即四方之方，卜辭有「四方」及「東方　南方　西方，北方」等稱謂可證。以土、方為同類而致祭，古文獻中所載殷代以後這種風俗仍通行于世

《大雅·云漢》：方社不莫。箋　祭四方與社不晚

《小雅·甫田》：以社以方。箋　秋祭社與四方。

《左傳》昭公十八年：鄭子産為火故　大為社祓禳于四方。

《淮南·天文訓》：涼風至則報地德，祀四郊。

注　報地德祀四方神也。

《御覽　天帝部》引《易緯通卦驗》　立秋　涼風至　報土功，祀四鄉。

四方神與後土均為地祇之神，故卜辭及古文獻均連言。

②河岳連言：

卜辭常河、岳連言，蓋以河為川之首，以岳為山之首，山川在古人意識中乃同一類物。

卜辭云：

……卜今日舞河眔岳？　粹五一

岳眔河酌，王受又？　後上二○、一○

癸巳貞：既奏于河于岳？　粹三三

甲子卜，奏河、岳，从雨　粹七九一

時代較早的古文獻也有河、岳連言之例：

《周頌、時邁》：懷柔百神，及河喬嶽。（《周頌·般》：嶞山喬嶽，允猶翕河。）

此皆西周時詩，故猶綴承殷代遺風，以河岳連言。其後則山川連言，古文獻中舉不勝舉，

《尚書·堯典》：望秩于山川。

《周禮·舞人》：帥而舞山川之祭祀。

故卜辭中的河、岳連言猶《周頌·時邁》的河、嶽連言，戰國以後的山川連言。

③土、河、岳與其他神祇同見一辭：

戊申卜，殼貞：方帝，奏于土、[illegible]……　乙五二七二

貞：帝羞于[illegible]于土？　卜五九二

乙亥卜，田率奏土犬、[illegible]犬、河犬、岳犬？　粹二三

……奏[illegible]河？　粹五四

貞、名河桒于蚰，㞢雨？　乙五二七二

貞：乎剛目：兇、河目：馘洹　宁滬三、四〇

戊午卜宾貞：彰來年于岳、河、夒。　前七、五、二

癸子……㞢罗土、河、岳。　粹五六

以上同見于一辭中的有土、河、岳、兇、𡆥、目、蚰、馘、洹、夒可聯系，除夒稱高祖外，其餘都不是殷人的祖先。「兇」及「目」可能是山神。卜辭云：

丙子卜桒兇，雨

丙子卜，㱿兇，雨。

丙子卜，弜㱿，雨。

甲申卜㱿十山

甲申卜㱿兇，目，岳　羊　掇二　一五九

桒岳、矢、山、兇。　續一、四九、四

以上可見兇、目的性質。故陳夢家先生即謂：「由掇二、一五九：知十山之中有兇、目、坐、羊，則先公中之兇、昌、𡵨等可能皆為山神」。（《綜述》P五九六）我們則認為陳先生謂其為山神是有可能的，但謂其為殷人先公就顯然不對了。𡆥在卜辭中僅有桒祭，蚰也桒祭為多，且從字形看，此二字也不象人鬼。馘，卜辭作𩠐，不見殷人謂之為高祖，且常與自然神祇同辭同版。但從字形看，象人倒執斧鉞之形，當為人鬼。我們認為可能是殷人所崇拜的人類的共同始祖，字形蓋含執斧鉞以啓山林之意，與後世傳說中的盤古一類人物相近似。它不屬于先公，先王、舊臣一類人物，故其祏與不列入人鬼一類，但他在殷人的心目中又有崇高的地位，故與自然神祇常見于一辭一版，這種崇拜人類共同始祖的情況，古文獻中也有迹可尋

《小雅　甫田》琴瑟擊鼓，以御田祖，傳云　田祖　先嗇也。

《周禮　籥章》：凡國祈年于田祖，歙豳雅，擊土鼓以樂田畯。

注：田祖　始耕田者　謂神農也。鄭司農云　田畯，古之先教田者。

《史記　封禪書》　三曰兵主，祠蚩尤。

又，自南朝宋元嘉以來，歷代均祀傳說中的黃帝元妃嫘祖為先蚕。所以我們認為卜辭中的馘也當是人類的共同祖先。陳夢家先生說「我們至今以為卜辭中所祭之土是社，但它與先公常並列於一辭而受相同的祀禮（《綜述》P三四〇）但通過以上的討論，我們則認為與「土」並列於一辭而受相同祀典的並不是殷人的「先公」，而是與「土」性質相同的自然神祇。河、岳與夒同辭僅見一例，因此，我們認為卜辭中自然神祇與先公先王等人鬼雖偶有例外，但大的系統還是分明的。　陳夢家先生云：「1、2、3.三辭分卜桒禾於高且，岳、河（1、2、3辭為陳書所舉例，下同）。4、5兩辭分卜桒禾于高且及河𢦏用之牲，6卜於何日彰祭於「高且」、「河」。明續四五三[illegible]於「高且與河」，明續四五一於乙巳貞「桒禾于高且」「桒禾于岳」。凡此諸例似乎高且與河、岳總是對立的，亦即是高且不包括河、岳等」。又云：由於（卜辭只有王亥、夒稱高祖而卜辭有河六示之稱，由於明續四五一、四五三、四七一和掇續2高祖與他們為對貞的關係，則他們似乎不是高祖」。又，卜辭中河也與上甲同見一辭，如粹三、甲二六二二等。我們認為可作如下解釋：①在殷代自然神祇與先公高祖的界線不如後世那麼嚴格，獻遠的始祖如夒、王亥等在人們的心目中時常都具有與天地諸神同等的神靈性質，不同于較近的父祖。②這些現象也使我們更加看到了殷代自然神祇在人們心目中的人格化，自然神既獲得了一定的人格，故其有與先公高祖同等看待的情況。　并且由于殷人居住生息於黃河流域一帶，所以也就有可能認為自己的生存與河有关，基於這種神看法，因此也就有可能把黃河看成是自己民族的降生始祖，對自然神祇的崇拜及自然神祇的人格化存在于世界各民族。如美洲的土人認為地是一個生物，土壤是它的筋肉，岩石是它的骨骼，在很多神話中它被敘之為「地母」。世界的河流「尼羅」、「底伯爾」、「泰晤士」都有「父親」的稱呼，在藝術上則被雕刻為人形。古秘魯人呼海為「海母親」，古希臘人每家必守一長明的火以崇祀火爐女神赫斯謝，古秘魯人又認為他們的王是太陽的兒子等等不可勝舉。（見《文化人類學》）而在中國，這種自然力量的人格化在殷代以後又日益發展，至于春秋戰國之際則與人鬼雜糅難分。

《國語．魯語》：昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬。夏之興也周棄繼之，故祀以為稷；共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以為社。

《左傳》昭公二十九年，故有五行之官，是謂五官，實列受氏姓，封為上公，祀為貴神，社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥土正曰后土……少皞氏有四叔，曰重、曰該、曰修、曰熙，實能金木及水，使重為句芒，該為蓐收，修及熙為玄冥；……此其三祀也。顓頊氏有子曰犁為祝融，共工氏有子曰句龍為后土，此其二祀也。后土為社，稷，田正也。

《淮南子》也云：「禹勞天下　死而為社。以上諸書則以傳說中的人物同自然神祇合而為一，使自然神祇均有名有姓，儼如人鬼，其人格化較之殷代無名無姓不可實指為何人的情況就有了很大的發展，而古人自然崇拜思想的演變也于此可見。

通過以上的探討，我們得出的結論是　卜辭中的「土」「河」「岳」并不是殷人的先公高祖而是為殷人所崇拜的在殷人心目中具有一定人格的自然神祇。下面我們將繼續探討「土」、「河」、「岳」在卜辭中具體的地位及[illegible]等問題。

（二）土

卜辭中土有三種意思，一是方國名，卜辭有「土方」，一是指某一地方，相當于卜辭中的「方」。如《粹》九〇七有「東土、南土、西土，北土」，就是「東方、南方」的意思。再就是社的意思，已見上。這裡將探討「土」在卜辭中的具體地位及其享受的祀典。殷人對土有種種隆重的祭祀，顯示了殷人對「土」的崇拜，分述如下：

①桒　貞：桒于土一牛，宜牢？　續一、一、五

桒祭已見上。古文獻中四方有桒祭的例子，土與四方同類。

②𢀛　壬辰卜，𢀛于土：　掇續九一

𢀛即禦字。《說文》：「禦，祀也」。卜辭𢀛祭一般用于人鬼，「土」則偶爾及之。

③又　甲申卜，又土！　遺三六一

「又」即「侑」，《周礼．膳夫》：「以樂侑食」。注：「侑猶勸也」。卜辭用為祭名，也一般用于人鬼，偶爾及「土」等自然神祇。古文獻中則𢀛、又兩祭均不見用于自然神祇，此蓋殷代自然神祇與人鬼之分不如後世嚴格之故。而自然神祇偶爾用「𢀛」「又」等祭的情況，也更加說明了殷代自然神祇的人格化。

③告　貞：王告土：　掇續四三

告即告祭。《說文》作祰，云「告祭也」。蓋謂因有所告而舉行祭祀。如《遺》一七七云「于河告吾方」《粹》八八云「告秋上甲」等均是。卜辭中告祭並用于自然神祇與人鬼。

⑤桒年　貞：桒年于土，九牛。　鐵二一六、一

《禮記．郊特牲》云：「祭祀有祈焉，有報焉，有由辟焉」。此向土神祈求豐年，此風俗一

直延續到戰國以後。《周禮．肆師》：「社之日，涖卜來歲之稼」，《呂覽．仲春》注：「社祭后土，所以為民祈谷也」。《史記．封禪書》：「遍祭后土，祈為百姓育谷」等皆是。

⑥ 𠦪雨　乙卯卜，王𠦪雨于土：　外五〇

此于土神求雨，雨足才能年豐。《春秋繁露．求雨》：「春旱求雨，令縣邑以水日令民禱社」，與卜辭同。

⑦ 寧雨　乙未卜，寧雨于土：　後上九．七

寧，《說文》云：「定息也」。故寧雨當為息雨，止雨之意。《春秋繁露．止雨》：「雨太多則令縣邑以土日塞水瀆、絕道、蓋井……衣時衣，具豚一、黍、鹽、美酒，財足祭社……祝曰：……以請社靈幸為止雨」。與卜辭同。

⑧ 寧風　丙辰卜，于土寧風：　摭續三

寧風即止風。《周禮．小祝》：「逆時雨，寧風旱」。止風之祭見於古文獻，《周禮．大宗伯》：「以疈辜祭四方百物」注引鄭眾云：「疈辜，披磔牲以祭，若今時磔狗祭以止風」。

⑨ 御災　辛酉……卯水于土，寧：　鐵一四．三

此御災之祭。《春秋》庄公二十五年：「秋，大水，鼓，用牲于社」。與卜辭同。

⑩ 禘　貞：帝秋于[illegible]于土：

「帝秋」即「禘秋」，言于土舉行秋之禘祭。

除「土」而外，卜辭又有「𡴞土」、「亳土」。「𡴞土」，前人多釋為邦社，謂即《禮記．祭法》之「國社」，但我們認為以亳土之亳為地名例之，𡴞土之𡴞也當是地名。且「邦社」實際上是講不通的，卜辭中所見前面不加定語的「土」當即是殷都安陽的「大社」，而卜辭中的「邦」都指殷都安陽四周的方國，如「二邦方」、「三邦方」等，鄭慧所謂「邦社」具體說來又是指何邦之社呢？《續》一．四七．二云：

甲申卜，亘貞：朿𠂤不于𡴞，[illegible]八人，𡴞五人：

陳夢家先生據此片說，「𡴞是地名」，（《燕京學報》一九期）這是對的。鄭慧所謂「𡴞社」就應當是𡴞地之社。至于𡴞究為何地，現在無法確知，但以亳社之亳是殷先王所曾居住的地方來推測，則𡴞地似乎也應是殷先世所居。盤庚以前，商人「不常厥邑」，時常遷徙。如《尚書序》云，「自契至于成湯八遷」，「盤庚五遷」等均可見。𡴞，我們認為可能是相。相，典籍所載為殷先王所居：

《古本竹書紀年》：河亶甲自囂遷於相。

《尚書序》：河亶甲居相。

𡴞即邦字，邦，相，東陽通諧。王國維先生也曾釋「𡴞土」為「相土」。蓋相地曾為殷之先世所都，故後世雖遷都他處而猶祭祀其故都之社。

卜辭中對亳社和𡴞社的祭祀如下：

① 亳土

癸丑卜，其又亳土，叀祐：　甲一六四〇

戊子卜，其又歲于亳土三小……　京三九五〇

其又𠦪亳土，又雨：　佚九二八

于亳土卯：　粹二〇

其又亳土：　粹二二

殷人對「亳土」的祭祀有禘，又（侑）、歲、卯、𠦪等，也基本在殷人對「土」的祭祀範圍之內。禘，于省吾先生說，「典籍通作磔，是就割裂祭牲的肢體言之」。（《甲骨文釋林》）P一六九）「于亳土求雨」也與「土」同。

② 𡴞土

貞：勿𠦪年于𡴞土？　前一．一七．三

丙子卜，穷貞：𠦪年于𡴞……　簠歲一七

貞：勿𠦪年于𡴞……　簠歲一八

𠦪年于「𡴞土」也與𠦪年于「土」同。

以上可見殷人雖也對「亳土」、「𡴞土」進行祭祀，但其在殷人心目中的地位是不如土的，「土」在殷代享受着同河、岳、夔等的隆重祀典，非「亳土」「𡴞土」所可比擬。所以我們認為「土」應該就是當時殷都安陽的「王社」，而「亳土」、「𡴞土」乃前世王都的社，不然，「亳」、「𡴞」既為地名，而殷王豈有崇拜方國之社的道理。

以上粗略地探討了殷人對社神的崇拜。在殷代社神有隆重的祀典，有豐富的職能，為𠦪年，𠦪雨，寧風，寧雨，禦災的對象。而後世則對殷人的這種意識和風俗加以繼承，對社神表現出極端的崇拜並指望社神致福于己。如

《禮記．禮運》：禮行于社而百貨可極焉

祀社于國，所以列地利也。

《禮記．郊特牲》　社所以神地之道也，地載萬物……唯為社事單出里，唯為社田

國人畢作，唯社，丘乘共粢盛，所以報本反始也。

《春官．大祝》：「國有大故天災，彌祀社稷禱祠」。于此也可見殷周風俗禮制的承襲關係。卜辭中和土性質相近的還有「方」，而「方」又與山川同版，卜辭云：

于丁卯酚南方

甲子卜其𠦪雨于東方：　鄴三．三八．四

庚午卜其𠦪雨于山：

其𠦪年于方，受年：

其𠦪年于河：　明續四二五

此可見方之性質。故卜辭常方、土連言（見上）。卜辭對方有如下祭祀：

辛卯卜𢀛彡酚其又于四方？　南明六八二

……酚四方？　存一．[illegible]八[illegible]九

庚戌卜寧于四方　其五犬：　南明四[illegible]七

第三辭「寧于四方」以下面《人》一九九四及《粹》一五四五兩辭例之，也當是寧風、寧雨之省。《庫》九九二云：「辛酉卜寧風巫．九犬」。止風之祭均用犬牲。《周禮．大宗伯》注鄭眾云「若今時磔狗祭以止風」，《周禮．稾人》：「掌毆祭祀之犬」，其風俗乃自殷代而來。

四方又省稱為「方」

其𠦪年于方，受年。　南明四二五

𠦪方叀癸酚，又雨。　人一九四一

癸未，其寧雚于方　又（有）雨：　人一九九四

丁丑貞，其寧雨于方：　粹一五四五

方𠦪叀庚酚，又大雨。　佚二四七

以上是卜辭中所見殷人對四方的祭祀。祭祀四方在殷代以後的古文獻中也有迹可尋：《周禮．舞師》：「教羽舞，帥而舞四方之祭祀」。《禮記．月令》：「命主祠祭禽于四方」等可見。卜辭除稱「四方」及「方」而外，又稱「東、南、西、北方」或有稱東、西、南、北。其例如下，

（祭名稱同的不重舉。）

貞：帝于東方曰析，風曰劦。　　合二六一

甲子卜，其𠦪雨于東方？　　鄴三、三八、四

辛巳卜，宕貞：尞于東？　　存一、一四四二

[illegible]于東：　　乙四七三三

于丁卯彭南方：　　鄴三、三八、四

尞于西、牛，　　乙七〇六一

貞：尞于北？　　遺四六四

殷人對四方的祭祀基本上與土相同，故為明確起見，列表如下，以資對照：

方	土	方	土
㞢雨	㞢雨	帝	帝
	卸	尞	尞
	歲	又	又
	告	𠦪年	𠦪年
[illegible]		𠦪雨	𠦪雨
彡彭		寧風	寧風

但從用牲等情況來看，土時常是「尞」、「宜」、「沉」並用，且犧牲數多，又與河岳等時常同見一辭。而「方」的用牲則遠不如「土」，又不與河岳等同見一辭，可知「土」的祀典較「方」為隆重。則我們似乎可以說在殷人的心目中「土」是第一號的地祇大神，故為重要　所謂「地」載萬物。在「土」之下又有具體指某方的第二號的地祇之神，有如商王之下有侯、田、男、衛及四方邦國；除此而外又有如「亳土」、「邦土」等殷先世所都之地的地祇之神，雖其在殷人心目中的地位不如當時殷都安陽的社神高，但也仍受到相當的崇拜，有如殷人的崇拜其祖先。

（三）河

卜辭中「河」在殷人的心目中顯得特別重要，蓋因殷都安陽距河不遠，且東、西、南三方都為河所包，《商頌．玄鳥》所謂「景員維河」。且河又為大水，故殷人以為河與他們的吉凶禍福有很大的關係。《禮記．禮器》云：「晉人將有事于河，必先有事于惡池；齊人將有事于泰山，必先有事于配林」。《左傳》哀公六年：「三代命祀，祭不越望，江、漢、睢、漳，楚之望也。禍福之至，不是過也」。可見古人均以其地附近的名山大川為其致吉凶的主要山川之神。卜辭云：

壬寅卜，㱿貞：河弗壱王？　　乙五二六五

貞：河弗壱雨，　　乙九二〇

河弗壱我年：　　庫四〇七

壬午卜，宕貞　河祟我，　　金五九八

可見殷人以為雨水，年成、商王以及殷都王朝的吉凶禍福等都與河有關。《左傳》哀公六年記「河為祟」，與卜辭同。卜辭云：

貞：翌甲戌河不令雨：　　乙三一二一

卜辭中能令雨的神除河而外只有上帝，則河在卜辭中的地位也從而可知。因此，在卜辭中河享受着隆重的祀典，表現出崇高的權威。卜辭中所見殷人對河的祭祀略如下述

①尞　尞于河一宰，沈二宰？　　前一、三二、五

②匚　……：申卜，宕貞：其彭匚于河……　　卜三七一

癸未貞：河匚惠宰未彭？　　后一、一七七〇

匚即後之祊字。《說文》有匚字，云：「受物之器，象形，讀若方」。又𥚤字下云：「門內祭先祖，所以彷徨。祊，𥚤或從方」。王國維先生說：「匚乙、匚丙、匚丁乃《史記》謂之報乙、報丙、報丁，祖當如《魯語》『商人報焉』之報」。唐蘭先生說：「報即𥚤、祊二字之雙聲，報祭即祊祭」。卜辭祊祭也用于上甲及其他先公先王，《國語．魯語》云：「上甲微能帥契者也，商人報焉」。可見卜辭與古文獻之異同。又，古文獻中所載祊祭僅及于先祖，如《小雅．楚茨》：「祝祭于祊，先祖是皇」，《禮記．禮器》：「為祊乎外」等均對先祖而言，而卜辭則又用于河等自然神祇。

③帝　……帝于河，　　乙五七〇七

帝即後之禘字。《說文》云：「禘祭也．《周禮》曰五歲一禘」。關于禘祭，古多異說。朱駿聲云：「凡禘郊連文者言祭天之禘，禘祫連文者言殷祭之禘，禘嘗連文者言時祭之禘」。古文獻中所載禘祭所及的對象大約可分為昊天及先祖兩類，卜辭中禘祭的範圍則稍廣，遍及于自然神祇及人鬼。

④言　丙子卜，㱿貞：乎言于河，尞……豕、三羊，卯五牛　　粹四八

貞：王勿言河、弗其……　　鐵九四．四

言，于省吾先生說與音為一字，謂「以辭例考之，應讀作歆」。《國語　周語》：「王歆大牢」注：「歆，饗也」。卜辭中「言」所及對象除河而外，尚及于「王亥」、「且辛」、「父乙」、「母庚」、「妣庚」等先王先妣，故于先生釋「言」為「歆」訓「饗」當為可從。

⑤卸　戊戌卜，卸于河　　粹四九

⑥㞢　癸卯卜㱿，㞢于河三羌，卯三牛，尞三牛？　　合三〇一

丁亥卜，㞢于河二宰？　　天三五

⑦告　于河告呂方？　　遺一七七

……卜貞：告雷于河，　　遺八四〇

甲申，于河告方來；　　後上六．五

……貞：日又戠，告于河　　存一．一九四一

壬申卜，宕貞　告秋于河　　佚五二五

庚辰卜，宕貞　告[illegible]于河？　　人三

[illegible]，于省吾先生謂即「祲」字，指天氣之祲祥。殷人遇事即告于河，可見河在殷人心目中的地位。

⑧萑　貞：王萑河，若？　　文三六六

……往萑河，不若，　　乙一七一九

萑，祭名，字通祼。《粹》一四七云：「……萑大乙，王其……」。《說文》祼字下云：「灌祭也」。段注：「《周禮》注：『祼之言灌，灌以鬱鬯……凡言之言者皆通其音義以為詁訓』。《國語．周語》：『王祼鬯』，注：『祼，灌也』」。可證卜辭萑即典籍之祼。唯典籍之祼皆為祼享先王先祖，卜辭則又及于河。

⑨祀　庚寅卜，夬貞：我其祀于河：　　乙二五八七

貞人夬作[illegible]，各家所釋異說紛紜，莫衷一是。此從徐先生釋夬，即玦之初文。

⑩彭　己丑卜，夬貞：翌（辛）卯彭河，沈三牛尞三牛，卯四牛，

此為以酒祭祀。彭字之彡蓋象酒滴之形。《周禮　酒正》：「祭祀以法共五齊（劑）三酒」。《酒人》：「酒人掌為五齊三酒，祭祀則共奉之」。可與卜辭相互印證。

⑪蜀　癸酉卜，貞：其蜀于河　王宾　　甲三九一六

河蜀一牛！　　後上一五．四

罰，罰其義不詳，卜辭中又有罰祭，多用于上甲，可能與此為一字。

⑫奉年　辛酉卜，穷貞：奉年于河？　鐵二一六．一

乙亥貞：奉禾于河，受禾？　續四．一七．六

卜辭中于河奉年，奉禾之例最多。《禮記．月令》：「命有司為民祈祀山川百源，大雩帝用盛樂……以祈谷實」。

⑬取　庚申卜，殼貞：取河，㞢從雨？　粹五七

戊戌卜，貞：取于河？　後下四．三

取，求雨之祭。郭沫若先生說：「取殆槱省，《說文》：「槱，木薪也」，音義俱與槱近」（《粹》二八考釋）于省吾先生說：「甲骨文的取字應讀為熙……玄應《一切經音義》：「古文爵、芗、熙、莤四形，今作酧。崔寔《四民月令》作炒，古文奇字作槱……取與熙之通，猶為幽侯通諧」（《甲骨文字釋林》P一六○）槱，《說文》云：「積木燎之也。詩曰薪之槱之，《周禮》以槱燎祠司中，司命。禉，槱或从示，柴祭天也」（依段注本）是槱、燎、柴、禋（煙）等字義均相近，皆為燎柴以祭之意。但他們之間也可能有一些細小的區別，如《周禮．大宗伯》賈疏：「禋祀中有玉帛牲牷三事，實柴中則無玉，唯有牲幣，槱燎中但止有牲」。則可見其班。古文獻中槱祭僅及于自然神祇，卜辭則又及于先王。

⑭舞　乙巳卜，穷貞：舞河？　乙三八九九

勿舞河，亡其雨，　乙六八五七

舞即雩，求雨之祭。《爾雅．釋訓》：「舞，號雩也」。郭注：「雩之祭，舞者吁嗟而請雨」。《說文》雩下云：「夏祭樂于赤帝，以祈甘雨也」。三期卜辭作䨞上。，求雨之意益為顯明。卜辭「舞」及于河、岳而不及于天神。

⑮奉雨　未卜，共貞：奉雨，勺于河　甲二九四九

戊午卜，于河奉雨，尞，　乙八六八九

古人以為山川均能興雲致雨，故對之求雨。《公羊傳》僖公三十一年「山川有能潤于百里者，天子秩而祭之：河海潤于千里」。

⑯勺　壬申卜，殼貞：于河勺呂方。　後上一七．三

呂方為殷敵國。此蓋為戰前求勝的祈禱，希望能在對呂方的戰爭中取得勝利。《左傳》僖公二十八年：「楚子玉自為瓊弁玉纓，未之服也。先戰，夢河神謂己曰：畀余，余賜女孟諸之麋」。蓋求於人曰勺，予人曰賜，意實相通。又《左傳》襄十八年載晉伐齊，將濟河而晉中行獻子以玉二瑴祈禱于河神之事，均可與卜辭互相應證。

⑰刖　貞：刖河？　佚九七二

刖，祭名，其義不詳。

卜辭中河又有宗：

貞：于南方牀（將）河宗……十月　續一．三八．三

河即宗，　粹四

「將河宗」即舉其宗室。「即宗」，謂其神靈來享于宗，猶《尚書．益稷》言「祖考來格」。

卜辭中除河而外，其他的河流也對殷人有所影響，如：

……殼貞：洹其作兹邑囚（咎）？　續四．六．四

故殷人也對其他的河流致其祭祀，希望能夠得到保佑：

戊子貞：其奠于洹泉……三牢，宜牢　甲九○三

貞：乎刖目……𡆥、河目……戠迺？　寧滬三．四○

其奉年于滴，又大雨？　掇一．三八四

王其又于滴，才又厂尞，又雨，　摭一．三八五

戊午卜，王：尞于𣲗三宰，卤：　南輔二○

庚午卜，王：尞河征于𡵨，　佚九

尞于濁，　乙二○○十四二七

勿帝于濩？　珠六四七

乙未，王其蹺（餗）濁：　粹四六九

尞于㞢水，叀犬？　乙一五七七

以上殷人所祭之川見於卜辭的有洹、滴、𣲗、𡵨、濁、濩、淯、㞢水等，所用祭法有「尞」、「奉年」、「餗」、「帝」、「又」等，與河所用的祭法大致差不多。餗，《說文》云：「鼎實，惟葦及蒲」，則餗祭當即陳籩豆鼎俎以祭。《周禮．籩人》「凡祭祀共籩薦羞之實」，又《甸師》「祭祀共蕭茅，共野果蓏之薦」，皆可與卜辭互證。所見諸水洹即殷都之洹水，滴水即現在的沁水，距安陽不遠。《佚》九云「尞河征于𡵨」，則知𡵨水當去河不遠而也當在殷都安陽附近一帶。以此例之，則其他各水也都應在安陽附近不遠，當為殷人出遊或居處時所能睹視，故殷人以為與其禍福有關而致其祭祀。

以上是卜辭中所見殷人對諸河流的祭祀，而河在卜辭中表現出來的祀典則遠非諸水所能比，且河常與土、岳等自然神祇及上甲等先公高祖同見一辭，而諸水除洹偶爾與目𡆥等同祀，𡆥戠同見一辭外，其他諸水均不與土、岳、目同祀，可見其不能。《水經注．河水》引《孝經援神契》云：「河者水之伯」。《九歌．河伯》注：「河為四瀆長，其位視大

④彫　貞：勿辛未彫岳？　粹三四

叀岳先彫，雨？　存一．一七四九

以上均為求雨之祭。岳能興雨，故對之求雨。《禮記．祭法》「山林川谷丘陵能出雲，為風雨，見怪物，皆曰神」。《公羊傳》僖公三十一年「不崇朝而遍雨乎天下者唯泰山爾」。卜辭的岳即相當于《公羊傳》的「泰山」。

⑤帝　丙辰：吕貞．帝于岳。　遺八四六

⑥祀　辛子卜，亘貞：祀岳奉來歲，受年。　乙六八八一

⑦告　乙未卜，穷貞：于岳（告）秋，　中三四七二

⑧邦　岳邦在兹？　摭續一九

⑨又　丁未卜，又于岳，奉禾。　寧滬一．七六

⑩刖　貞刖岳，　鐵九七二

殷人也于岳祈禱戰爭的勝利，與河同

奉呂方于岳，　續一四九一

貞：勺呂方，

貞：勺呂方，

貞　于岳勺，　珠七○七

岳也有宗

于岳宗彫，又雨，　甲七七九

以上從殷人對岳的祭祀和崇拜中可以看出，岳在殷人的心目中具有與河同等的崇高權威，享受着殷人隆重的祭祀。另外，卜辭中所見除岳而外殷人也崇拜其他的山神：

癸巳貞：其尞丰山，雨？ 甲三六四二

其桒年岳，[illegible]于小山、小泉、豚？ 粹一五四○

尞岳|尞岳？ 佚七○八

其虘取二山，又大雨？ 後下二三、一○

丁丑卜，又于五山，在……隹二月卜。 鄴一、三七六

甲申卜，[illegible]十山？ 掇二、一五九

庚午卜，其桒雨于山？ 鄴三、三八、四

以上所祭之山有：「丰山」、「岳山」、「小山」、「二山」、「五山」、「十山」等。雖不能指出其究為何山，但以上面諸水之例推之，這些山也應當在中原一帶，距殷都安陽當不會很遠。諸山的祭名有：「尞」、「取」、「又」、「[illegible]」、「桒年」、「桒雨」等。[illegible]祭除用于五山、十山外還用于岳、岳、目，岳、目可能也是山神（見上），則卜辭中[illegible]祭蓋僅用于山。[illegible]字，陳夢家先生謂：「應是燔之初文，《說文》訓燒，又曰：燔，熱也。于省吾先生釋為釆，謂即《說文》播字，讀作燔（駢枝IV）。要之為燔尞之類，當為近是」。（《綜述》P五九六）

以上卜辭所祭諸山，仍以岳的祀典最為隆重，岳、目如為山神，則我們認為他們雖時常與岳、河、土等常見一辭，但其在卜辭中所表現出來的祀典則不如岳隆重，其地位當在岳下一等，至於其他諸山，則其地位更在岳、目之下。這種情況也與「土」、「河」相同。

隨着時代的推移，古人對山岳的崇拜也有所變化，「周因于殷禮」，西周繼承了殷人的傳統，仍以岳為山川第一號大神，《大雅·崧高》及《周頌·時邁》等篇可見，西周以後則又生出四嶽、五嶽的說法來，岳的地位便相對地降低了，如，

《周禮·大宗伯》：以血祭祭社稷五祀，五嶽。

《周禮·大司樂》：凡日月食，四鎮五嶽崩，大傀異烖，諸侯薨，令去樂。

《毛詩序》：般，巡守而祀四嶽河海也。

而古人山岳崇拜意識的演變，也于此窺其一斑。

以上對卜辭中的「土」、「河」、「岳」三個自然神祇作了一些粗略的探討。古代文獻中關于古人對自然神祇的崇拜是有很多記載的。古人對自然崇拜的原因大致有二：①由于當時生產力的低下，科學不發達，人們隨時都感到自然力量的壓迫而又無法認識它，于是便對之產生一種敬畏的心情，希望能與之修好關係，并指望其致福于己。于是自然神祇的崇拜便應運而生了。②統治階級為了鞏固自己的統治，也一方面乞靈于神鬼，一方面又因之而「神道設教」，借鬼神的威力來達到「天下咸服」的目的。《禮記·月令》所謂「令民無不咸出其力以共皇天、上帝、名山、大川、四方之神，以祠宗廟社稷之靈，以為民祈福」。然各書雖于社稷山川的祭祀禱祈多有記載，但具體細緻的記載還是較少，而卜辭則較為細緻的記載了遠在殷代的這些自然神祇在殷人心目中的地位和權威，但人對之舉行的各種祭祀活動等，給我們提供了很多寶貴的文獻以外的資料。此外，卜辭中對自然神祇的祭祀活動還表現出了殷人心目中的以「土」為地祇之首，「河」、「岳」分別為山川之首的等級制。人們的一定的社會意識只能產生于一定的社會存在，因此，這種在祭祀中表現出來的等級制也正是以商王為首的殷代階級社會等級制的反映。

卜辭中的「土」、「河」、「岳」享受着隆重的祀典，凡國家、殷王、貴族等的吉凶禍福，年成的豐歉，以致戰爭的勝敗等莫不被認為與之有關，在殷人的心目中有着崇高的地位。後世則對于這種意識一方面加以繼承，而另一方面又加入本時代的東西而使之逐漸演化，對「土」、「河」、「岳」致以隆重祀典的多為一期及三、四期卜辭，其中一期卜辭占多數，二期卜辭則少見，如《文》三六二云：「庚申卜，出貞：令邑竝彰河（即是祠）」。然「出」為早期祖庚時貞人，與穷組有重疊，祖甲時貞人如行、尹等的例子還沒有看到，而五期卜辭中也沒有祭祀「土」、「河」、「岳」的例子，則我們似乎可說自祖甲時周祭祀統建立以來，對祖先的崇拜就逐步代替對自然神祇的崇拜，祖甲以後三、四期時周祭有所衰落，何組雖有周祭，然也當是低潮，此時殷人對自然神祇的崇拜又有一些恢復，演變至于五期，周祭達到高潮，對祖先的周密而隆重的周祭就完全沖淡了對自然神祇舉行的隆重祭祀。至于春秋戰國之世，則又生出「四瀆」、「五嶽」的說法，且又常言「山川之祀」，則河、岳的地位又相對降低；社之外又生出稷，常社稷連言，則社的地位也不如卜辭中高。故《禮記·表記》云：「殷人尊神，率民以事神，先神而後禮……周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉」。這種情況也從一定的角度反映了生產力的進步給人們思想意識上帶來的影響。

以上望徐老及各位老師指正。

（原載《古文字研究論文集》，《四川大學學報叢刊》第十輯，一九八二年五月）

殷人火祭說

王輝

（一）

在人類的進化史上，火曾經起過極其重要的作用。在原始社會裏，有了火，人們可以熟食；同時，火能照明取暖。後來，火被用來驅趕禽獸，以助打獵。進入農業社會之後，火又被用來驅除蟲害，或燒草木以肥田。

殷人的祭祀活動，也多同火有關。甲三三八九：「火歲彰，二月」。歲彰皆祭名，火與之并列，亦是祭名。後下三七、五：「乙亥卜穷貞，勿[illegible]用火羌」。「火羌」就是焚羌以祭。下面幾條卜辭，其中的「火」也明顯的用為祭祀名：

己酉卜，[illegible]桒火日南雨（乙九○六七）

火，今一月其雨（合二○九）

貞，隹火，五月（後下三七四）

……卜，其告火自后祖丁（南明五九九）

乙九○六七、合二○九都是明言行火祭以祈雨。南明五九九行告、火兩種祭祀於后祖丁，大概是求先祖向上帝祈雨。後下三七、四未明言，只是將祭祀的目的省略了。因為這一祭祀目的很明白，無須贅言。

另卜辭㷭（𤇾）、赤（𤆍）二字也是火祭。㷭從三火，《集韻》：「㷭……亦同煬」，煬是燒的意思。乙八八五二：「妣……[illegible]㷭用羌」，同前舉後下三七、五的句例正同。赤字從大從火，大在甲文中象大人形，故赤的本義為焚人，掇續二九一：「貞，勿赤」，赤用為動詞，可能為焚人以祭。鐵一○、二：「癸卯卜，[illegible]貞，又赤馬……」所謂赤馬，也就是焚馬以祭。這是赤的引伸義。《說文》說赤「南方色也」，顯然是錯誤的。

此外，卜辭中還有柴、束、取、燓、叙、新、棒、唇、昔、日、𣂔、索、叡、炆等都是火祭，下邊我們分節論述。

（二）

這一節我們討論柴、新、束、索、叙、叙等幾種火祭。

卜辭有木字，可作方國或人名解（如甲一六七：「…卜，爭貞令木眔…丙…衛有禽」）；亦可解作地名。如南南一、五〇：「…貞，燓於木三豭三羊。」）但也有不少的木作祭祀名稱用：

庚戌卜，殻（夬），貞，木于西，昌一犬一青（豰），燓三豭三羊青二，卯十牛青一〇。（庫一九八七）

…貞，木婦好于父乙（存二·二一〇）

乙卯卜，不雨，㞢宗木…（南明四四二）

癸酉卜，木于父丁卅牛（南明六一九）

戊午卜，木于祖己（存一·一四五八）

從這些例看，木祭對象有先祖、天神，使用的物品有牛、羊、豭、青（豰）…。這裡的木用為動詞，當是焚燒的意思，故木祭為火祭的一種。所謂木祭，我們認為就是柴祭，《說文》：「柴，小木散材，從木此聲。又柴，燒柴焚燎以祭天神，從示此聲。…柴是後起的形聲字，從木此聲，此上古在支部，柴也是上古支部字。柴不見於甲文（甲三〇一一有紫字，屈萬里釋柴，然該辭為殘辭，義不明，研契諸家也多不以屈說為是。）柴更是後起的異體字。《正字通》：「按柴字今作柴，後人因祭天改從示」。柴字的本義為燃木以祭，是很明白的。《尚書·堯典》：「至于岱宗，柴。」《說文》引作柴。馬注：「柴，祭時積柴加牲其上而燔之。」《禮記·大傳》：「柴于上帝」。鄭注：「柴告天地及先祖也」。這些都同上邊幾條卜辭大體符合。當然，後代所謂柴祭同商代所謂木祭不是完全一致的，但是後代的柴祭是從商代的木祭發展來的，則沒有疑義。正象孔子說的「周因于殷禮，所損益可知也」。（《論語·為政》）

三期卜辭有杏字，孫海波釋杳，王襄釋杏，屈萬里已辯其非。屈氏據甲三六二九：「…卜，父甲杏歲既且」，以為杏乃木丁合文，木丁為廩辛康丁諸父之一。（《中国文字》八九頁）李孝定贊成屈說，且又舉遺六三七：「丁未卜，其又杏于父丁涓一牢」一辭，以為屈說之堅證。按屈李之說欠妥，杏在遺六三七中後跟介詞「于」，自當釋為動詞。拙續六〇云：「祖丁杏豊三卣」，豊三卣是祭祀所用之物，杏顯然是祭名，祖丁則為祭祀之對象。且杏如釋木丁，便當稱父丁，與拙續六〇之稱武丁與祖丁一樣，不當還稱木丁。其次，屈說遺六三七之父丁當指木丁，同辭父丁木丁并稱，不合甲文通例。又慶七云：「乙卯卜，父甲杏勿牛」杏在該辭中顯然用為動詞，如釋杏為木丁，則該辭無法解釋。我們認為，杏為祭名，是柴的異體字。杏上從木，下從口。口在這裏指地。甲文有昌字，于省吾先生釋旦，謂象日出地平綫上；舍字甲文作舍，徐中舒老師說上仐象柱撐之傘式屋頂，下口象台地（《黄河流域穴居遺俗考》）。杏下從地，正象為壇以祭。《禮記·祭法》：「燔柴於泰壇，祭天也」。先民之所謂壇，最初或者只是掃一塊地，後世才築土為壇。所謂泰壇即是大壇。杏象為壇積木以祭，所以杏實際上是柴祭。用這樣的觀點解釋卜辭中的杏，則隨處可通。如：

丙午卜，祖丁涓杏又豊（寧一·一九〇）

丁丑卜，其又杏于父甲。丁丑卜文甲杏牢。（存二·七六三）

癸酉卜，杏叀羊（後下三九·一六）

癸巳卜，父甲杏勿牛（存二·七六二）

卜辭又有㫚㫚字，前人多不釋。疑㫚為杏之繁文，㫚則㫚之異構。這兩個字也用為祭名，當是柴祭一類：

貞，于祖丁㫚（甲一二八〇）

于翌日㫚（戩十三·九）

其㫚䒑…（京四一六）

…卜，祖丁㫚歲二牢，王受…（粹二六三）

卜辭新字作㫃或彰，多用為新舊之新，但亦可用為祭名。如京四二六五：「新，祝，用」。卜辭又有𣂔字，多用為祭名。南南一·一四二：「𣂔宗，王受又」。南明六六六：「王其又妣庚𣂔宗…」粹一四五：「𣂔大乙，又礿，王受又」。又卜辭㫃也用為祭名。乙四六〇三：「乙酉卜，㫃㫃于妣辛…乙酉卜，㫃㫃于父戊！」按㫃㫃應當是一個字。㫃舊隸定作新，《說文》：「新，取木也，從斤亲聲」。段玉裁注：「當作從斤木，辛聲，非從亲聲也」。段氏的見解十分精到。新甲文或體作㫃，確是從斤砍木以會意，以辛為聲符。新的本義是取木，後來引伸為新舊之新，粹二八三：「丙戌卜，叀新豊用」此始假為新舊之新，于是另造從艸之薪以代表本字。《說文》：「薪，蕘也。又柴也」。《周禮·甸師》鄭注：「木大曰薪…」凡此都說明新即是薪，也就是柴。所以新祭也是柴祭的一種。𣂔象行新祭于穴居中。《說文》無𣂔字，𣂔乃新之異體。郭老在《殷契粹編》一四五片的考釋中說：「𣂔殆新之繁文，讀為新。《詩·棫樸》：薪之槱之。𣂔大乙猶言槱大乙也」。郭老的看法是正確的。

卜辭有束束二字，前人或釋束，束亦用為祭祀：

束示（甲四三〇）

壬子卜，其束司魚，兹用（南明七二六）

…凡母辛，歲于㚸宮，以束十月（前一·三〇·五）

《說文》：「束，縛也，從口木」。小徐曰：「束，薪也」。以字形論，束正象以繩綑縛之木柴。《禮記·月令》：「收秩薪柴」，鄭注：「大者可析謂之薪，小者合束謂之柴」。故束得用為祭名，為柴祭之一種，是沒有疑義的。金文亦有束字，今人或謂「象束橐兩端之形…與東字形近，東束同源義然」（香港中文大學《金文詁林》三九五七頁張日昇按語）失之穿鑿。

甲文有𦃃（簠帝四一）、𦃃（乙九〇〇四）等字，孫海波釋束（《甲骨文編》卷六·五）。于省吾先生釋索，云：「索本象繩索形，其上端或上下端，象束物之餘」。于先生并引《禮記·郊特牲》注謂：「索，求神也」，證明索用為祭名，有求索之意。（《雙劍誃殷契駢枝》三集三十四頁）按于先生釋索為祭名是對的，其以為有求索意則似可商。我們以為索在甲文中無求索意，其作祭名也同柴祭一樣，是火祭之一種。所謂索，當作火繩解，為引火之物。《漢書·蒯通傳》曾記載了一個小故事：「里婦夜亡肉，姑以為盜，怒而逐之。婦晨去，過所善里母，語以事而謝之。里母曰：「女安行，我今令而家追汝矣」。即束緼請火於亡肉家，曰：「昨暮夜，犬得肉，爭斗相殺，請火治之」。亡肉家遽追呼其婦」。這裡所謂束緼，就是用亂麻或草搓成的引火物。現在邊遠地區不少農民仍使用這種方法引火。卜辭用索字作祭名者如：

丙午卜，束于大甲，亦于丁，三宰（續一、一〇五）

辛亥卜，大貞，王其……妣……束，又：（金一二二）

束字又作敹、敹、敹諸形，象以手持束，燃以祭神。敹上之四點，則象火花四濺。此三字之用為火祭，在卜辭中例子甚多：

乙亥卜，其敹于祖乙（金三七五）

……丑貞，王其……羌又五……己酌敹（粹五〇〇）

束敹于祖乙（南明五〇三）

……敹……于五示（存一、一八二三）

甲文有敹、敹、陳、敹四字，前人不釋，這些實際上都是火祭之一種。敹從束從又，象持柴束祭神，當隸定作敹。敹從雙手，為敹之異體。陳敹所從之｜義不明，然字從束，用為祭名，是沒有疑義的。京三八六六：「其敹丙又大雨」，此言行束祭于火神丙以祈雨。粹一五三九：「其敹焚。勿敹。敹。」焚為火神。（丁山先生說丙、焚為火神，見《中國古代宗教與神話考》五二一—五三頁；郭老《殷契粹編》一五三九片考釋亦云焚為殷人所祀之神名。）且粹一五三九敹敹同版對貞，疑敹亦敹之異構。南明六七六：「辛酉卜，其敹妣庚，……」續一、二一、二：「于祖丁湡同陳，勿若，即于宗。」皆云行束祭于先祖。粹一五三八：「……申卜，其敹岳」，人一九四三：「其敹岳，又宗雨」，謂行束祭于戲神夒及自然神岳。

卜辭有束、敹、敹、敹、敹、陳、敹，前人或釋敹。陳邦懷先生謂敹敹一字（《殷虛書契考釋小箋》十一頁），董作賓亦釋敹，其說云：「舊派以米為祭名，象焚木之形。文武丁時亦作米或米，卜辭多用之，新派自祖甲作敹，從又持木焚于示前，燓祭之義乃遂顯。」（《殷曆譜》上編第一卷四頁）又曰：「祖甲帝乙帝辛時祭祀皆有敹之一種而不見燓字。燓在一期作米，四期作米米，象燓木之形。敹當即燓之新字，從又持木于神示前，仍為燓祭之義。此敹祭必與他種祀典相伴舉行……」（《殷曆譜》上編卷三第十三頁）董先生的看法大體是正確的。雖然他的祖甲改制說和文武丁復古說今人承認的很少，但通查有關卜辭和貞人，足證敹祭確實行于祖甲之後，而燓祭確實行于武丁及祖丁時期。敹大多數情況下確是燓祭之義。

當然，從本質意義上看，燓祭柴祭是沒有區別的，都是焚柴而祭。但燓或從火作𤆍，或於木旁加數點表示火星作米、米、米、米諸形，強調的是火；敹祭猶如木祭，束祭，強調的是燃燒的東西——木。而且，從某些例子看，它們之間也不是毫無區別。庫一九八七：「庚戌卜、貞，木于西，𡆥一犬一青，燓四豕四羊青二，卯十牛青一」。木燓同見一辭，并行兩種祭祀，必然有細微的差別。只是限于條件，我們不能具體指出它們的差別是什麼。從這個意義上說，我們仍把敹當作燓祭的一種。有關敹祭的例子很多，我們不一一列舉。

甲文另有寂，象行敹祭于屋中，亦敹一類。林一、一〇、九云：「庚申……貞，翌日酌……寂……卯三宰」。

（三）

這一節我們討論燓、取、炆、效、赤幾種火祭。這幾種火祭除取為假借外，其餘字皆從火，強調火的作用。

燓祭在殷代是經常舉行的祭祀之一。燓字早期字期多作米，木旁小點象燃燒時迸出之火星。三期以後作𤆍、𤆍、𤆍，象以火燃木，四期以後作米、米諸形，有去了火，但火星則保留。

燓祭的祭祀對象同五種祀典（祭、彡、𠫑、翌、壹）大體相當，有河（粹四十八）、岳（乙四六四）、土（前一、二四、三）、帝之使者云（續二、四、十一）等自然神祇，戲神夒（人二二五八）、東西南北等方位神（合二七八），還燓于遠祖夒（前六、十八、四）、王亥（遺三四〇），以及舊臣黃尹（合二七三）、伊尹（通二五九）。但燓祭最多的還是先王先妣如上甲（乙六八五……）、示壬（前一、一、一）、唐（乙三三〇）、大丁（後上二三、八）、大甲（存二、一六一）、祖己（存一、一四五八）、祖乙（南朝八〇）、祖甲（卜二七五）、父丁（寧一、二〇七）、母戊（京四〇九）、母癸（京三三〇九）……總之，燓祭的對象，異常廣泛。

燓祭所用的物品，多為牛、羊、羌、豕、犬、青（即𣪠）、豚，且用牲有多至十五頭牛（掇一、五五〇）及卅宰（後上二五、十一），足見燓祭是隆重的大祭祀。

《說文》：「尞，柴祭天也，從火從昚，昚古文慎字，祭天所以慎也。」段玉裁注：「示部祡下曰：燒柴燓祭天也，是祡燓二篆為轉注也。燒柴而祭謂之祡，亦謂之燓，亦謂之槱。木部曰：槱，柴祭天神；《周禮》槱燎字當作槱燓，凡祡燓作柴燎者皆誤字。」許君和段氏的見解對的是：

一、燓、祡、槱互為轉注，在意義上有相通的地方。（但不全是一回事，詳見下文。）

二、燎是尞（即燓）的後起字，《周禮》作燎是後人所改。但他們的見解也有不對或不全對的地方：

一、祡、柴二字應是柴為本字，祡為後起字，段氏顛倒了其次序。

二、柴、燓、槱是祭天的（特別是後代），但在殷代不全是祭天，還有先公先王舊臣等。

三、尞（即燓）不應是從火從昚，說昚為慎的古文，「祭天所以慎也」，完全是按今以說古。

事實上，燓字下從火，上從夾，夾乃米之訛變。燓字中間的日，并非日月之日，也非子曰之曰，而是吕形的訛變。甲文有寮字作寮，用為地名（粹一二一二）。金文矢方彝作寮，所從之燓上從𡗕正是甲文米之訛變；其下從吕。毛公鼎把吕移到中間作寮，小篆作寮，足見「日」乃吕之訛變。所謂吕，徐中舒老師說就是火塘。先民對火塘是很重視的。這個習俗現在少數民族中有不少地方保留着。《化石》雜誌八〇年第三期有一篇文章，《太初之民今昔——叢山深谷訪獨龍》，記述了雲南西部橫斷山區獨龍族民主改革前的風俗習慣。現把其中的一段轉抄如下：

「家族公社之下，包括二至三個以男家長為主的原始共產制大家庭，獨龍語稱為『宗仲』。大家庭內多數是父子孫三代共住在一排長長的屋子裡。按傳統的習慣，在這種大家庭裡，凡已娶妻的男子，便要在屋內設一個火塘，（有的則加蓋新屋）長屋中有幾個火塘，便象征着幾個小家庭。這種火塘分居制，獨龍語稱為『卡爾信』。火塘周圍是夫妻及其子女食宿的地方」。

商周雖是階級社會，但其時去古未遠，必然保留着一些古老風俗。那時一個家庭有幾個火塘，火塘周圍是人們食宿活動的場所，保存了古代的遺俗，則是完全可能的。實

的後代引伸義也能說明這一點。後代每稱多人共居之屋曰寮，如稱僧屋曰僧寮，稱官舍曰寮寀。今閩粵一帶尚有呼住地曰寮者，如火燒寮，寮步墟、寮竹韻等。又屋中圍火塘取暖之同伴曰寮，後引伸同官曰同寮（亦作僚）；車輻聚之于轂，如人聚向火塘取煖，故車輻曰轑。又《陳風．月出》：「佼人僚兮」亦作「佼人燎兮」，僚，燎皆好貌，蓋以火之明亮，喻所說女子服飾之鮮豔，肌膚之紅潤。現在閩中一帶尚呼人及物之美好者曰僚，大概也是古義的遺留。

卜辭取字作取亦用為祭名。

有行取祭于先王者，

乙巳卜，殼貞，王其取居單（續一．六．六）

辛酉卜，王祝于妣己，廼取祖丁（甲三〇四五）

有行取祭于河岳者，

庚申卜，殼貞，取河㞢從雨（粹五七）

貞豈癸丑取岳（京五．五）

亦有行取祭于芑者：

貞，勿令𠂤般取⋯彭芑（摭續一四七）

取祭不言用牲，與尞祭不同（雖然卜辭有言取牛、取羊，取豕、取犬、取虎者，但此類卜辭皆無祭祀對象，似不當釋為取祭）

用作取祭的取，郭沫若，陳夢家，于省吾三位先生皆謂當假為槱（見陳夢家《殷虛卜辭綜述》三五五頁及于省吾《甲骨文字釋林》一五九頁）他們的說法無疑是正確的。

《說文》：「槱，積木（木字段玉裁依《玉篇》改，大徐本作火）燎之也．從木從火酉聲．《詩》曰：「薪之槱之」，《周禮》：「以槱燎祠司中司命」。」按《說文》引《詩》即《大雅．棫樸》之文：「芃芃棫樸，薪之槱之」，鄭注：「槱，積也」，孔疏：「豫斫以為薪，至祭皇天上帝及三辰，則積聚以燎之」。《說文》引《周禮》乃《大宗伯》文：「大宗伯⋯以禋祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槱燎祀司中，司命、飌師、雨師」。雖然從卜辭看，取祭無祀皇天上帝，司中司命風師雨師之事。因為我們知道，所謂司中，司命完全是漢人的說法，因為《詩經》中有「月離于畢，俾滂沱矣」的句子，便是畢為雨師；因為《春秋緯》有「月離于箕，風揚沙」的句子，便是風師為箕，商人根本沒有司中司命、風師雨師這些說法，甚至箕畢這些星宿名也是西周以後才產生的。但行取祭于河、岳、先王同前舉燎于河、岳、先王之例略同，知其必為一類。從音讀來說，禉（即槱）古在幽部，取在侯部，古幽侯通押合韻，故得相通。《詩、棫樸》首章槱、趣叶韻，而趣從走取聲。到了中古，幽侯通押之例仍屢見不鮮。

卜辭烄字作烄或烄，亦為火祭之一種。在卜辭中，烄多用為求雨之祭：

貞，勿烄，亡其從雨（前五．三三．二）

貞，烄有從雨（乙三四四九）

烄，此又雨（拾八．二）

烄祭不同於它種火祭，不用牛羊犬豕等犧牲，完全是用人以祭：

甲辰卜，烄𡟉（人三〇八一）

戊申卜，其烄三母（存二．七四四）

叀妵烄，㞢雨（乙一二二八）

甲辰卜，㝊貞，烄𡟉（前六．二七．一）．

乙酉卜，㝊貞，翌庚戌烄妸（人一三三）

用供祭祀者字皆從女，大概都是女奴隸。前六，二七一之𡟉從女從牢，牢在甲文中多作用牲的種類數量講，此辭稱所焚之女奴為牢，就是把她們看得同祭祀的犧牲一樣。在奴隸社會中，奴隸的地位同牛羊本沒有區別，商王以之焚燒祈雨，是很平常的事。

《說文》：「烄，交木然之」，《玉篇》：「烄，交木然之以燎柴天也」。卜辭烄用為求雨之祭，不見柴天之事，故《玉篇》所言，不盡符合事實。王襄（《簠考．天象》六頁下）郭沫若（《粹》考四頁下）並謂烄乃後世郊祀之祭，其說亦於卜辭無徵。

葉玉森曰：「森按《尸子》曰：湯之救旱也，素車白馬布衣，身嬰白茅，以身為犧」，是殷初求雨，以人為犧之證。後世變而加厲，乃投罪人於火以驅鬼」。（《殷虛書契前編集釋》五卷二十五頁下）葉說基本上是對的，人三〇八一之𡟉從女，正象女奴身嬰白茅，同《尸子》的說法是一致的。但救旱之時，奴隸主貴族素車，白馬，布衣，以身為犧，只是表示他對此事的重視，真正焚燒的卻是女奴隸。

文獻中關于焚人以祈雨的記載是很多的。如晉干寶《搜神記》：「湯既克夏，七年，洛川竭，湯以身禱于桑林，剪其髮，自以為犧牲，祈福于上帝，于是大雨忽至」，同書又記另一件事：「北不雨，命巫祝雨，曝之不雨，禱山林，積薪，其擊鼓而焚之」。《尸子》久已亡失，今本或雜有後人偽作，《搜神記》也是志怪之書，所以有些人可能以為這些記載是荒誕不經的，但我們以為不能這麼簡單地看問題。一方面，後世之書可能保存上古史料，另一方面，這類記載還見於《禮記》《左傳》等書，足見并非無據。《禮記．檀弓》：「繆公召弦子問曰：「天久不雨，吾欲暴尪而奚若？」對曰：「天則不雨而暴人之病，子虐，无乃不可乎」！《左僖二十一年傳》：「夏大旱，公欲焚巫尪。臧文仲曰：「非旱備也，修城郭，貶食省用，務穡勸分，此其務也。巫尪何為？天欲殺之，則如勿生；若能為旱，焚之滋甚」。公從之，是歲也，饑而不害」。春秋時代，一些進步的政治家開始對天命發生懷疑，強調民為邦本，反對以人為牲，幾乎成為一股社會思潮。《左傳》僖公十九年宋司馬子魚的一段話說得更加明白：「宋公使邾文公用鄫子于次睢之社，欲以屬東夷。司馬子魚曰：「古者六畜不相為用，小事不用大牲，而況敢用人乎？祭祀以為人也。民，社之主也。用人，其誰饗之？齊桓公存三亡國，以屬諸侯，義士猶曰德薄。今一會而虐二國之君，又用諸淫昏之鬼，將以求霸，不亦難乎！得死為幸」。弦子、臧文仲，子魚等激烈地反對以人為牲，從反面說明這種現象在春秋之前是普遍存在的。

卜辭又有炆字，孫海波《甲骨文編》隸定作妏，我們以為炆是烄的訛變。人三〇八一：「甲辰炆𡟉」，「烄𡟉」，炆烄同版對貞，足見為一字。又前六．二一．五有熿字，雖為殘辭，然從字形分析，熿殆交脛人，象索係其頸，投之火上之形，其義與烄通，炆當是熿之繁變。《說文》：「文，錯畫也，象交文」。這個說法其實是不對的。朱芳圃曰：「文即文身之文，象人立正之形，胸前之ㄨ、∪、V、U即刻畫之紋飾也。《禮記．王制》：「東方曰夷，被髮文身，有不火食者矣」。」（《殷周文字釋叢》六七－六八頁）、「文」既為人之象形字，熿乃文之繁文（疑炆之本義與烄通。又甲文赤字作灻，從大從火。古人以大人形為大，以子為子，子頭部特大，僅寧雙手。象嬰兒在襁褓之中，故赤之本義亦為焚人而祭）我們以為上古烄、炆、赤本為一字，後來烄赤保存下來，但意義有了分化，赤逐漸用為赤橙黃綠之赤，喪失了原來焚人以祭的意義。炆不見于《說文》，成為死字，這是古文字分化滋乳的一個例子。

卜辭玫字從句例看，與焚完全相同。粹十：「乙未卜，于岑玫雨，」甲六三七：「戊戌卜，隹玫風雨，于舟玫雨，于光玫雨。」皆祈雨之祭。掇一、五〇九：「丙戌卜，玫𡛚」。人三〇八一：「甲辰卜，玫𡛚……」上二例明言焚燒女奴，與前述焚玫女奴之辭例略同。掇一、五〇九之𡛚象索係之女奴，∷象被焚者身上的火苗，其慘狀真是令人不忍目睹。

（四）

這一節我們討論禘祭。在我們看來，禘最先也是火祭的一種。甲骨文帝字作祭名時即後世的禘祭。但是，禘祭本質究竟是什麽，從鄭玄、王肅起，近兩千年來經學家聚訟未決。另外，帝的本義是什麽，近幾十年來，古文字學的前輩大師如王國維、郭沫若等主張帝為花蒂，在學術界幾乎成為定論。所以，在這個問題上，我們不能不多說幾句。但是，限于體例，我們的論述仍然是相當簡略的。

在卜辭中，禘祭用得非常廣泛。

有禘于四方方位神及四方風神者：

乙亥卜，共，禘于西（金二六二）

禘于南，豕四（六中六七）

禘于北，二犬卯（存二、二四五）

甲辰卜，㞢禘于東，九月（遺六一二）

貞，禘于東方曰析，風劦，秦。貞，禘于西方曰彝，「風曰𣎴」。辛亥卜，丙貞，禘于南方曰光，「風曰炎」。辛亥卜，丙貞，禘于北方曰口，風曰段，秦。（合二六一）

有單獨禘于風神者：

丙子卜，貞，禘風（前四、一七、五）

貞，禘風，三羊三豕三犬（前四、一七、五）

有禘于自然神秋（𧍘，唐蘭釋秋）者：

貞，禘秋于𡆥于王（卜五九二）

壬子貞，𢀛米禘秋（南明四六七）

有禘于河岳等自然神祇者：

丙辰卜，𠱠貞，禘于岳（遺八四六）

禘于河（乙五七〇七）

有禘于先祖先妣者：

貞，禘于王亥（後上十九、一）

癸未貞，禘下乙（乙四五四九）

但一般說來，禘多用于自然神祇，用于祖妣的例子遠較燎、𣪘等為少。

禘祭使用的物品有羌、犬、牛等（如乙二六三九，「貞，𢀛禘一羌二犬卯一牛」）。

從禘祭的對象和使用的物品來看，禘祭同前邊談過的柴、朿、𣪘、燎等火祭屬于同一類。

從字形看，禘也屬于火祭一類。

在卜辭中，帝字的字形極其複雜，下面列其主要者：

a_1 罘（合一一五） a_2 宷（內八六） a_3 宋（後上二六、一五） a_4 栗（字一、五一五） a_5 桒（粹八一一） a_6 栗（粹一二）

b_1 果（京四三四九） b_2 果（京四三四九） b_3 果（乙一六九）

c_1 罘（合二一一一） c_2 罘（掇二、一二六） c_3 果（京三三〇） c_4 果（前四、一七、七） c_5 罘（京二二八七） c_6 崋（外二一四）

d 𣓁（粹一三一一）

帝的十六種主要字形，我們分為 a b c d 四類。a 類由頭上的一、中間的⊢和米三部分組成。a_4、a_5 之二乃一之繁化，正如甲文丙之或體作丙，丁之或體作亍，金文正之或體作正一樣；米在 a_3 a_5 中作朩，不過是 a_1 的米的訛變，這猶如 b_3 之朩是 b_2 的米之訛變一樣。卜辭乘字作𠓝或𠓝，王國維曰：「按此字象人乘木之形」（《戩考》二十六頁）。乘字從大（大人形）從木，其所從之木正作朩形或朩形。又如卜辭樂字作樂（菁十、三）、樂（存二、七二五）皆如此，是證帝字所從之朩為米之訛變。b 類上從一，中 b_1 從米、b_2 b_3 從木從一（米）。c 類上從一，下從束即東字，c_2 之○、c_3 之○、c_5 之⋈并口之訛變，c_4 所從之二乃口漏刻竪畫。a_6 果乃 a_5 桒之譌變。至于 d，我們認為乃一特殊情形，粹一三一一辭云，「東東巫」，帝、巫二字皆有一「0」形，此或筆誤所致。且全部卜辭中只此孤例，別的例子，說明不了什麽問題。有人說「0」象花蕊，這全是因為先有帝為花蒂的成見，因而才不管其餘的全部卜辭帝字無「0」的事實，作出了錯誤的判斷。

歸納以上四類，可見帝字主要由上面的一、中間的口（⊢一）及木三部分組成。我們認為中間的⊢一都是口的譌變。在古文字中，口每可寫作一，如鐵二六、二之由鐵一三作中；「多工」甲文作「多𠙵」亦作「𠱠工」；于字甲文作于，金文作于，秦篆作亐；正字甲文作正，金文作正，秦篆作正。而⊢與一⊢亦可通用，旁字甲文一五九六作旁，後下三七、二作旁，文三六一作旁；方字乙八五一三「𠂤方」，乙一八二作「方」，粹一三一六方伯亦作方。

凡此均可證明⊢一口在古文字中有時是可以相通的。帝字中間部分所從的⊢一乃口之訛變。

所以再簡單一點，我們可以把帝字看作是由頭上的一和下部的米（或朿）二部分所組成。

前邊我們已經證明過了，米祭是柴祭，朿乃是朿祭，也是柴祭的一種。所以從字形上看，禘必然是火祭的一種。

問題是帝字上部的一究竟代表什麽？

一在甲文中可以代表各種意義。但在帝字頂部，我們認為它是一種指示符號，代表天空。甲文極字作亟，唐蘭說：「亟疑極字所從出」。于省吾說：「上極于頂，下極于踵，而極字本義昭然可覩矣」。（《甲骨文字釋林》第九十五頁）亟上的一是指明上邊到了頭頂。又甲文雨字初形作⺴，于先生說：「一象天，⋯象雨點紛紛下降形，宛然如繪」。（同上書一一八頁）也以一代表天空。殷人認為日月、風、雲、雨、東母、西母、河、岳等自然神祇是存在的，這些神祇居于自己上方的天空中，故對它們的祭祀用火祭。帝字從一從米（或朿），米或朿表示柴祭，一指明祭祀的對象為居於天空的自然神。這同我們前邊歸納的禘祭的對象，大體是一致的。

在文獻中，禘最先也是被記載為祭祀自然神的。《詩 商頌 長發》序：「大禘也」。鄭注：「大禘，郊祭天也」。鄭玄在這裡所謂天，是漢人的說法，實際上在殷時就指自然神祇。所以歸根到底，禘祭反映了殷人對自然力量的崇拜。

卜辭帝字也用為名詞，指上帝。從卜辭看，上帝的權威是很大的，是管理自然與下國的主宰。帝能令雨、令風；王之出征或作邑，要征求帝的意見，帝可以「若」（諾）或「不

若」，帝可以「受又」（授祐）、「受年」；帝也可以降禍、降莫（例證卜辭習見，此不一一列舉）。但是，這個威力無比的至上神的形象究竟是什麼，卻是誰也不知道，因而造字之時，它必然無法用象形的方法，因而借用禘祭上界自然神的朿字來表示，是完全可以理解的。

禘祭後來有了發展，不光禘自然神，也禘及本部族傳說中的始祖及其所自出。《國語．魯語》：「有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜。夏后氏禘黃帝而顓頊，郊鯀而宗禹。商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。」《禮記、大傳》：「禮，不王不禘，王者禘其祖之所自出，以其祖配之。」鄭玄注：「自，由也。大祭其先祖所由生，謂郊祀天也。王者之先祖皆感太微五星之精以生；蒼則靈威仰；赤則赤熛怒；黃則含樞紐；白則白招拒；黑則汁光紀。皆用正歲之正月郊祭之，蓋特尊焉。……」這兩段話盡管是後人的說法，其中有虞氏當指舜之後代陳，夏后氏當指禹後杞人與鄫人；《禮記．大傳》所謂五帝也一定很晚出，但這兩條文獻材料中關於感生帝和配天的說法不全出於虛構，則是可以肯定的。《商頌．玄鳥》記簡狄吞玄鳥卵而生契，《大雅．生民》記姜嫄履大人迹生棄，均可證明感生帝的說法確屬古代傳說。《尚書．多士》：「殷王亦罔敢失帝，罔不配天其澤。」《大雅．文王》：「殷人未喪師，克配上帝。」《周頌．思文》：「思文后稷，克配彼天。」《尚書．召誥》周公說明營建洛邑的目的：「其作大邑，其自身配皇天，毖祀于上下。」這些說明配天的說法也不是無根之談。（參看徐旭生《中國古史的傳說時代》二〇一頁）

周人之所以「禘其祖之所自出，以其祖配之」，原因就是他們以為本民族之始祖及其所自出也是神，是本民族的神祇，他死後靈魂得在帝之周圍。殷遺宋人《叔尸鎛》曰：「虩虩成湯有嚴在帝所。」說的也是這種情形。正因為先帝在帝所，克配上帝，所以行禘祭時以其始祖配之。孫希旦《禮記集解》引趙匡曰：「所自出，謂所係之帝。禘者，帝王既立始祖之廟，猶謂未盡其遠追尊先之意，故又推尋所自出之帝而追祀之。」所自出者是帝，始祖也是自然神，故得用大禘之禮祭之。

隨着社會的發展，王權逐步擴張。特別是西周以後，中國進入封建社會（我們採用「西周封建論」的觀點），祖先崇拜與天神崇拜逐漸接近混合，後來甚至祖先崇拜壓倒了天神崇拜。陳夢家說：「殷以後的祖先崇拜（特別是表現於喪服的），是與封建的土地財產所有制的分配和繼承相聯係的」。（《殷虛卜辭綜述》五六二頁）在這種情形下，于是用天神的尊號來稱人王，不但本民族的始祖及其所自出得行禘祭，甚至對一般的王也可以進行禘祭。本來殷代後期有些王死後已可稱帝，如文武丁之稱文武帝，乙、辛之稱帝乙、帝辛，但真正對各王均行禘祭卻是殷代以後的事。周人宗廟祭祀之殷祭乃合禘祫二者而言。《通典》四十九引《韓詩內傳》曰：「禘取毀廟之主皆升合食于太廟」，說的正是這種情形。又宗廟四時之祭夏祭亦曰禘。《禮記．王制》：「天子諸侯四時之祭春曰礿，夏曰禘，秋曰嘗，冬曰烝。」無論是五年一禘的禘還是夏祭的禘，都是宗廟之禘。禘從「禘其祖之所自出，以其祖配之」到宗廟之禘的遍祀列祖，反映了王的權威的上升，上帝權威的下降。

禘本來是「不王不禘」的，但到了後來，王的威信下降，諸侯勢力增大，于是諸侯便也紛紛舉行禘祭。如《禮記、明堂位》記魯「季夏六月，以禘禮祀周公於大廟」。舊說成王「以周公為有勳勞于天下」，魯用禘祭是奉王命舉行的，這完全是附會之談。春秋後期，諸侯不待王命便自行禘禮。如《春秋》記載襄公十六年晉人禘晉悼公，閔公二年齊人吉禘于[illegible][illegible]莊公等，這些僭越行為又是奉那個命令舉行的呢！春秋時代在君臣等級制嚴格要求下，不但諸人要按等級办事，等級也要反映到祭祀中去。孔子認為禘是天子之事，諸侯是不能舉行的，所以他對于魯舉行禘祭是很反感的。《論語、八佾》：「子曰：禘自既灌而往，吾不欲觀之矣。」、「或問禘之說。子曰：「不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎」，指其掌」。《禮記、禮運》也記孔子的話說：「於乎哀哉！我觀周道，幽厲傷之，吾舍魯何適矣！魯之郊禘，非禮也，周公其衰矣！」孔子的議論是針對魯不遵舊規，「躋僖公，亂昭穆」的現象而發的。孔子對當時的禘祭不願看，不願談，從這件事也可看出禘祭在春秋時的混亂程度。

上面我們簡單敘述了禘禮的幾個發展階段，從中我們可以看出，禘在最先是祭祀自然神的，其後的發展是同社會生產力的發展、王權的上升與下降這種歷史現象相關聯的。

禘祭基本上到秦時已很少舉行。漢以後雖然個別時候也舉行，但我們從《漢書》看，漢代每舉行禘祭時，大臣們就要引經據典，討論一番，足見其時禘祭已經失傳，許慎《五經異義》引叔孫通曰：「三歲一祫，此周禮也；五歲一禘，疑先王之禮也。」可見連當給劉邦製禮的叔孫通，在漢初即對禘的具體情弄不明白。《史記．封禪書》記漢武帝諮群儒討論封禪（泰山祭天）儀式，結果是「諸儒及方士言……人人殊，不經，難施行」。《魏書禮志一》記太和十三年正月，帝令諸儒議禘祫說之是非，尚書游明根、中書郎封琳、左丞郭祚、著作郎崔光等反覆辯難，「然於行事取衷，猶有未允」。直到宋代，這仍是一個爭論問題。《宋史．志第六十．禮十禘祫》一節詳細記載了在這一問題上嘉佑四年學士孫抃、歐陽修，禮官張洞之間，以及元豐四年王安石、章衡同司馬光之間的兩次爭論。所以我們可以說在文獻記載中，禘是一個千古聚訟的問題。今天我們不必為文獻材料所局限，我們必須把文獻材料同甲骨金文等材料結合起來，而且我們要抓住關鍵、歷史地、發展地看問題，這樣，禘祭的本質是什麼，是不難明白的。

《說文》云：「帝，諦也，王天下之號也。從上朿聲。」《說文》顯然根據後起義立說，後人很少相信。後人解釋帝字形義來源者，大體分為兩派。一派主張帝為花蒂，此說創自宋鄭樵，清吳大澂繼為闡發，近人王國維、商承祚、高鴻縉諸先生皆從之。郭沫若先生也是贊成此說的，唯謂「▼象花之子房，冖象萼，个象花蕊之雌雄，……」另一派主張帝之本義為禘，乃燔柴以祭上界自然神。此說創自加拿大傳教士明義士，而對它進行系統闡發的是葉玉森先生和朱芳圃先生。朱先生說：「米若米象積柴，冂若口象植柴之架，乂所以束之。古者祭天燔柴為禮。《禮記、祭法》：「燔柴于泰壇，祭天也。」《郊特牲》：「天子適四方先柴」。鄭注：「所到必先燔柴，有事于上帝也。」（《殷周文字釋叢》三十八頁）我們贊成葉、朱二先生的說法，他們的結論同我們是很接近的。

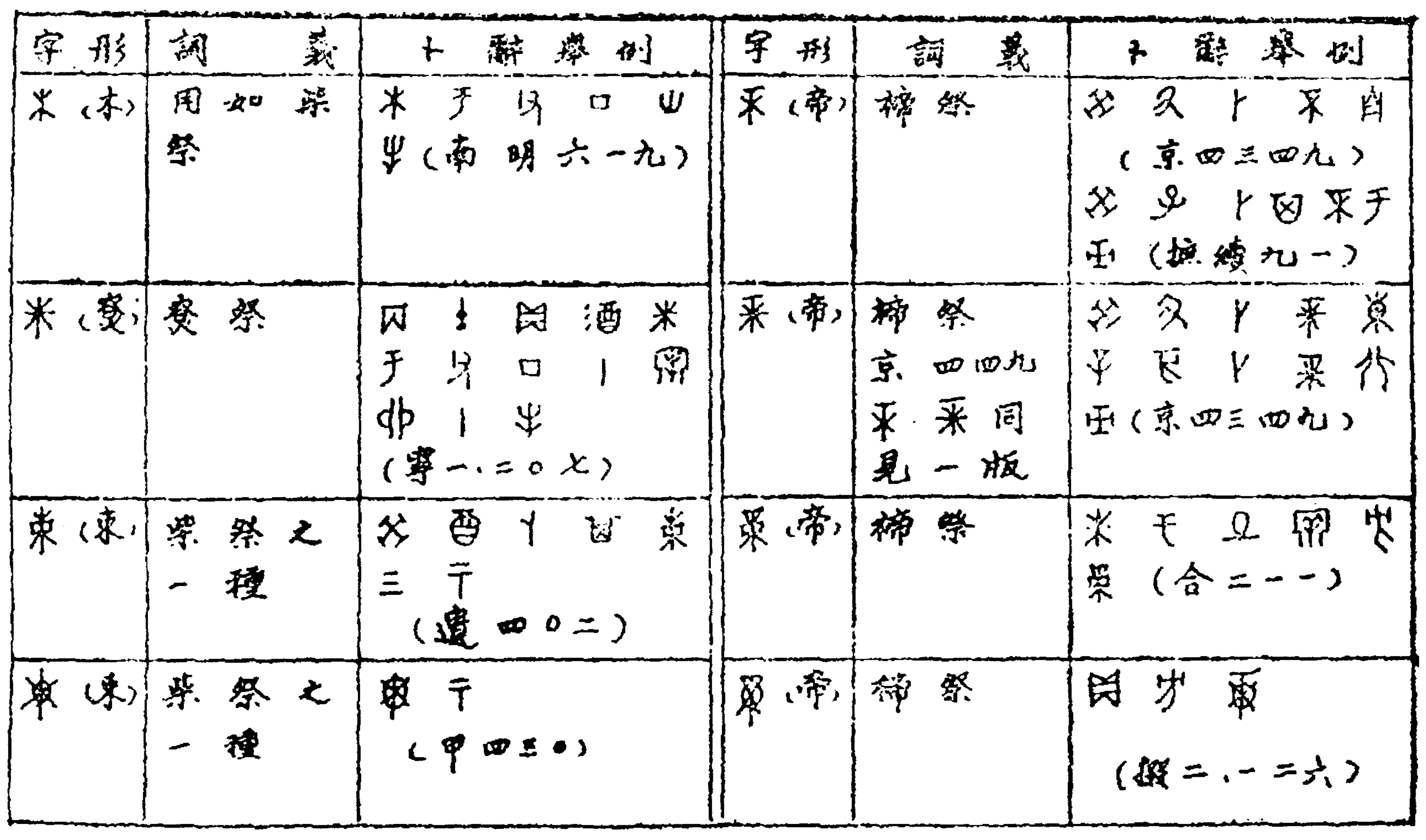
我們不贊成「花蒂」說，其理由簡言之如下：

一、「花蒂」論者說帝字所從之朿乃「不」之「不」，然朿亦作朿朿朿諸形，作朿者只是一部分字如此，不能用個別代替全體，且朿為米之訛變，說見前文。

二、謂「▼象子房，冖象萼，个象花蕊之雌雄」，僅僅出於想象，在古文字中很難找到其它證據。

三、帝字朿朿朿朿諸形同卜辭朿朿米朿諸字不同之處僅在前者頭上多一橫畫，朿朿朿朿既為火祭之一種，則朿朿朿朿亦得為火祭，不當謂是花蒂。

下面的簡表可以證明這點：



字形	詞義	卜辭舉例	字形	詞義	卜辭舉例
（木）	用如柴祭	（南明六一九）	（帝）	禘祭	（京四三四九） （摭續九一）
（燹）	燹祭	（寧一.二〇七）	（帝）	禘祭 京四四九 采·采同 見一版	（京四三四九）
（束）	柴祭之一種	（遺四〇二）	（帝）	禘祭	（合二一一）
（東）	柴祭之一種	（甲四三〇）	（帝）	禘祭	（掇二.一二六）

四、卜辭有⿱⿴行帝火字，六中三辭云：「甲辰卜，亞米⿴行帝兄丁，用」，辭意蓋云名米之武官亞禘祭其兄丁。⿴行帝字從彳從廾，象雙手持束柴祭于道上，其為火祭之義甚明。說帝為花蒂，則持花蒂為祭，不倫不類。卜辭又有⿱⿴行帝火字，京四三六三云：「丁巳其⿱⿴行帝火于……」亦當為禘祭。

（五）以上我們簡單分析了殷人火祭的情形。火祭盛行殷代，它有同於後代火祭的方面，也有其本身特有的，不同於後代的方面。而這種不同往往同當時生產力的發展，人們的意識形態密切相關。所以研究殷商火祭，對研究殷商歷史有一定作用。

殷代之所以盛行火祭，是因為火同人們的生活有密切的關係。

《禮記·禮運》中有兩段話，說明祭祀的禮儀同先民的生活習慣有着十分密切的關係。第一段說：「夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬于鬼神」。鄭玄注：「中古未有釜甑，釋米捭肉加于燒石之上而食之耳，今北狄猶然」。第二段說：「昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢；未有火化，食草木之實，鳥獸之肉；飲其血，茹其毛；未有麻絲，衣其羽皮。後聖有作，然後修火之利，范金合土，以為臺榭宮室牖户；以燔以亨以炙，以為醴酪；治其絲麻，以為布帛，以養生送死，以事鬼神上帝，皆從其朔」。這兩段話反映了人們在沒有發現火之先的生活狀況，也反映了發現火之後人們生活習慣的巨大變化。有了火，人們吃到了熟食，能攝取充分的營養，体格健壯了，頭腦聰明了。逐漸地，敬祀鬼神的意識形態產生了。在先民看來，鬼神同人一樣，要吃要喝，所以先民便按自己的生活習慣來事奉鬼神，也用火燔燒牲畜或人給鬼神享用。正象《禮記·祭法》說的：「文王之祭也，事死者如事生」。所謂火祭，正是這種原始宗教習俗的遺留。

燔燒人畜以敬祀鬼神，這種習俗在後代文獻記載中也是屢見不鮮的。《周禮·大宗伯》：「以禋祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槱燎祀司中司命、風師雨師」。鄭玄注：「禋之言煙。周人尚臭，煙，氣之臭聞者……三祀皆積柴實牲體焉」。鄭玄又引鄭司農的話說：「實柴，謂實牛柴上」。無論先鄭後鄭，顯然都是以為火祭是用牲的。《漢書·郊祀志》也記載了用牛祭祀五時的事，「後二年郊雍，獲一角獸，若麃然。有司曰：『陛下肅祗郊祀，上帝報享，錫一角獸，蓋麟云』，於是以薦五時，時加一牛以燎」。「泰一所用，如雍一時物，而加醴棗脯之屬，殺一犛牛，以為俎豆牢具。而五帝獨有俎豆醴進，其下四方地為腏，食群神從者及北斗云，已祠，胙餘皆燎之」。《遼史·禮志二·兇儀》也說遼人喪葬時：「乃以衣、弓矢、鞍勒、圖畫、馬駝、儀衛等物皆燔之」。一直到元代仍是這樣。《元書·祭祀一·議南郊祀事》：「祭之日，樂六變而燔牲首，牲首亦陽也。祭終，以爵酒，饌物及牲體燎于壇，天子望燎，柴用柏」。凡此種種，都證明了火祭確實是源遠流長。

先民之所以盛行火祭，第二個原因是出于對火的崇拜。因為在先民看來，火是一個很了不起的事物。《說文》云：「火，燬也」，《釋名》也說：「火，化也，消化物也。亦言毀也，物入中皆毀壞也」。《說文》和《釋名》對火的解釋采取音訓的办法，前人大多不以為是，但我們以為火可以熔化金屬，可以消滅田中害蟲，可以驅除寒氣，則二書所說，也有一定的道理。甲文習見的焚田，就是以火驅趕野獸以便圍獵（說見胡厚宣《甲骨文商史論叢·殷人焚田說》）《小雅·甫田》也說到以火滅蟲的事，「去其螟螣，及其蟊賊，無害我田穉。田祖有神，秉畀炎火」。同時，在古人看來，火也是光明和溫暖的象征，可以驅除于人有害的事物。所以先民對火是很崇拜的。在商人的傳說中，他們的祖先閼伯也是主祀大火（大火星即心宿二，西方稱天蝎座α星。）《左襄九年傳》：「陶唐氏之火正閼伯居商丘，祀大火而火紀時焉，相土因之，故商主大火」。

正因為火能驅除于人有害的事物，所以人們也往往行火祭以祈福禳禍。《周禮·夏官司爟》：「司爟掌行火之政令，四時變國火以救時疾。季春出火，民咸從之；季秋內火，民亦如之。時則施火令，祭祀則祭爟。凡國失火，野焚萊，則有刑罰」。所謂爟火，就是祓除不祥的火。《淮南子·氾論訓》：「洗之以湯沐，祓之以爟火」。同時，爟火亦謂祭祀時所舉之火。《史記·封禪書》和《漢書·郊祀志》都提到：「祭以十月為歲首，故常以十月上宿，郊見，通權火，拜於咸陽之旁，而衣尚白」。所謂權火就是爟火。張晏曰：「權火，烽火也。……欲令光明遠照通祀所也」。顏師古曰：「凡祭祀而舉火者，或以天子不至祀所而望拜；或以眾祀各處，欲其一時薦饗，宜知早晏，故以火節度也」。《周禮》、《史記》、《漢書》雖然說的是後代祭祀同火有關的事實，但這種習俗來源甚古，則是可以肯定的。

《南史·齊武帝紀》：「魏地謠言：『赤火南流喪南國』。有沙門從北齎此火至，色赤于常火而微，云以此療疾。貴賤爭取之，多得其驗。二十余日，都下大盛，咸云聖火」。詔禁之不止，火灸至七炷而疾愈，吳興丘國賓密以還鄉，邑人楊道慶虛疾廿年，依法灸即差」。這是一個近于荒誕的故事，但從中可以看出人們對火的尊崇，而且，用火灸的办法治病，也不是全無道理。事實上，崇拜自然物的火，以祈福攘災，這種習俗在世界上很多國家都存在過。古希臘每人必守一長明的火以崇祀火爐女神「赫斯謝」（Hestia）；印度的最高神亞格尼（Agni）便是火的神，又為太陽神；不列顛的古風俗，每逢着惡病流行，使燃起所謂「需要的火」（need fire），無論人畜都需對着它冲過，以為可以祛除邪祟。（參看林惠祥《文化人類學》二八四—二八五頁）、又古代波斯的瑣羅亞斯德教（中國史書稱祆教）以火為善及光明的代表，以禮拜聖火為主要儀式，故又稱拜火教。中國商代的盛行火祭，商人的崇拜火，並不亞於世界上其它古老民族。

一九八〇年六月十六日初稿，
八月十五日二稿
十二月五日三稿於成都

（原載《古文字研究論文集》，《四川大學學報叢刊》第十輯，一九八二年五月）

說卜辭的焚巫尪與作土龍

裘錫圭

一、焚巫尪

上古時代遇到嚴重旱災的時候，常常焚人祭天以求雨。據說商湯時連年大旱，湯曾準備把自己當作犧牲，焚身求雨(一)。宋景公也有類似的故事(二)。《左傳》僖二十一年：

> 夏，大旱，公欲焚巫尪。

杜預注：「巫尪，女巫也，主祈禱請雨者。或以為尪非巫也，瘠病之人，其面上向，俗謂天哀其病，恐雨入其鼻，故為之旱，是以公欲焚之。」《禮記·檀弓下》：

> 歲旱，穆公召縣子而問然，曰：「天久不雨，吾欲暴尪而奚若？」曰：「天久不雨，而暴人之疾子，虐，毋乃不可與？」「然則吾欲暴巫而奚若？」曰：「天則不雨，而望之愚婦人，於以求之，毋乃已疏乎？」

《左傳》僖二十一年疏據《檀弓》篇巫、尪分言，肯定了杜注的後一說。焚燒巫尪以求雨，在魯僖公的時代一定仍是一種相當普遍的現象。據上引《左傳》下文，僖公由于臧文仲的諫止沒有焚巫尪。這是特殊情況，所以《左傳》才會記載下來。《檀弓》所記的穆公是戰國前期的魯國國君，這時候焚巫尪的求雨方法已經演變為曝曬巫尪。《春秋繁露·求雨》：「春旱求雨……暴巫聚尪八日……秋，暴巫尪至九日」（據淩曙《春秋繁露注》本）。可知漢代人還在使用這種迷信的求雨方法。

焚人求雨的古俗在甲骨卜辭裡有充分的反映。卜辭時常提到⿱交火祭求雨之事，例如

> 乙卯卜：今日⿱交火，从雨。
> 于己未雨。　《戩》四七·三
>
> 鼎（貞）：⿱交火，屮（有）雨。
> 弜（勿）⿱交火，亡（無）其雨。　《殷綴》三〇八（《丙》四六九）
>
> ☐于壬⿱交火，雨。
> ☐于丙⿱交火，雨。　《京人》二三七二
>
> 其⿱交火，此又（有）雨。　《安明》一八三六

葉玉森首先指出，⿱交火字像投人于火，⿱交火祭是用人犧求雨之祭（《殷虛書契前編集釋》卷五，三五至三六頁），其說可信，近人多從之。

卜辭裡還常見一個寫作⿱宀⿱交火、⿱宀⿱交火、⿱交火等形的字，用法與⿱交火字全同，甲骨學者多數認為跟⿱交火是一個字。《京人》三〇八一號殘卜甲有如下三辭：

> 甲辰卜：⿱宀⿱交火考。
> 丁未卜：雨。
> ⿱交火考丁未。

見于第一辭的⿱宀⿱交火，第三辭作⿱交火，可證這兩個字確是一字的異體。《甲骨文編》把它們分為兩個不同的字（四一一頁「烄」，四一六頁「烄」），是不妥當的。

從羅振玉以來，幾乎所有的甲骨學者都把⿱交火字釋作「烄」。《說文·火部》：「烄，交木然也。從火，交聲。」字義與卜辭⿱交火字并不切合。陳夢家《殷虛卜辭綜述》雖釋此字為「烄」，但同時指出《說文》「烄」字與卜辭⿱交火字「是否一字，尚不可必」（六二〇頁）。他的懷疑是有道理的。

我們認為此字所從的⿻大口并非「交」字，而是「黃」字的異體。《乙》三四四九（《丙》一五七）：

> 鼎（貞）：丙戌⿱交火妨，屮（有）从雨。

⿱交火字所從的⿻大口寫作⿱亠⿻大口，與某些「黃」字的寫法幾乎毫無區別。一期卜辭(三)曾提到一種叫「黃尹丁人」的人：

> 鼎（貞）：于乙亥入⿰⿻大口尹（「黃尹」合文）丁人。　《續存》下二二九（《合集》三〇九九）

此處「丁」字可能應釋作「方」或「祊」，寫作「丁」是權宜的辦法。有的卜辭在提到這種人的時候，把「黃」字寫作⿻大口：

> 丙戌卜爭鼎（貞）：取⿰⿻大口尹（黃尹）丁人嬉。　《龜》一·二一·一二（《合集》三〇九七）
> 丙午卜爭鼎：⿰⿻大口尹（黃尹）丁人嬄不[illegible]，才（在）丁家，屮（有）子。　《虛》三八七（《合集》三〇九六）
> ☐入⿰⿻大口尹（黃尹）丁人。　《合集》三〇九八

這是⿻大口為「黃」字異體的確證。可見上引《乙》三四四九片把⿱交火字所從的⿻大口寫作⿱亠⿻大口，決不是偶然的。

以上幾條提到「黃尹丁人」的卜辭，《甲骨文合集》把它們都附在關於「子效」的卜辭之後，大概是把「黃尹」合文看作「效」字了。《合集》三〇九九的⿱亠⿻大口顯然是「黃」字而不是「交」字，各辭中「尹」字所從的「又」都加於豎劃的上端，也與「攵」旁顯然有別，可見它們與「效」字毫無關係。「黃尹丁人」也簡稱為「黃丁人」，在歷組卜辭裡，「黃尹」改稱「伊尹」，所以「黃丁人」也改稱為「伊丁人」：

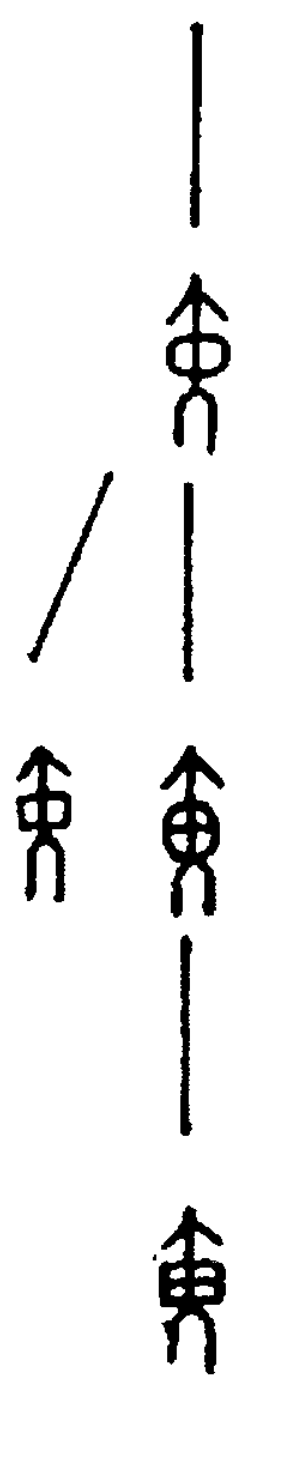
> 癸卯卜鼎（貞）：今日令阜取黃丁人。七月。　《前》七·三·二
> ☐日其取伊丁人。
> ☐☐鼎（貞）：于乙亥〔取〕伊丁人。　《南·明》四九七（《明後》二四四二）
> ☐☐卜鼎：今日其取伊丁〔人〕。　《寧》一·二三五

上引《合集》三〇九九的一期卜辭說「于乙亥入黃尹丁人」，《明後》二四四二的歷組卜辭說「于乙亥〔取〕伊丁人」，占卜的顯然是同一件事。李學勤同志在《論婦好墓的年代及有關問題》裡，曾以「歷組卜辭有些與武丁時的賓組或祖庚時的出組卜辭所卜事項相同」，作為歷組卜辭屬於武丁晚年到祖庚時期的證據之一（《文物》一九七七年一一期三六至三七頁）。上面談到的這個例子可以給他作補充。歷組卜辭的「伊丁人」，也可以證明「⿻大口尹丁人」必須釋為「黃尹丁人」，而不能釋為「交尹丁人」或「效丁人」。

饒宗頤《殷代貞卜人物通考》認為《京人》四四三的人名⿱幺⿻大口是「𢆶」的省寫（一一五頁），當可信。此外，宰豐骨的⿰⿻大口旨(四)與五期卜辭地名「⿰黃旨」(五)，應為一字。五期卜辭地名⿰氵⿻大口、⿰氵⿻大口（《前》二·三二·三，二·三二·四）與同期地名「潢」（《文編》四三七頁），似乎也是一個字。這些都是⿻大口為「黃」字異體的旁證。甲骨文裡過去

被認作「交」的字（《文編》四二三頁），可能多數是「黃」字。被釋作「衩」的筴（《文編》三五六頁）、釋作「醫」的医（《文編》五〇〇頁），也都可能是從「黃」的。

甲骨文「黃」字有作黄的（《文編》五二三頁），可知「黃」字字形的演變過程當為：



郭老曾認為「黃」字像佩玉。既知「黃」本作黄，這個說法當然就不能成立了。唐蘭先生認為「黃字古文，像人仰面向天（引者按：指『黃』字繁體黃上部的廿而言），腹部膨大，是《禮記．檀弓下》『吾欲暴尪而奚若』的『尪』字的本字」（《毛公鼎「朱韍、蔥衡、玉環、玉瑹」新解》，《光明日報》一九六一年五月九日）。這是很精辟的見解。「黃」、「尪」音近。《呂氏春秋．明理》高誘注：「尪，短仰者也。」同書《盡數》注：「尪，突胸卬（仰）向疾也。」尪人突胸凸肚，身子顯得特別粗短，黄字表示的正是這種殘廢人的形像。《前》六．二一．五有熿字，當是「熿」的異體。黄當是「尪」的像形字的另一種寫法，特別強調尪者「突胸」的特徵。胸前的8像捆縛他的繩索，跟甲骨文裡有些「羌」字上所加的繩索形同意。「熿」或作烄，交是由黄簡化而成的。

「熿」字像「尪」在「火」上，應該是專用于「焚巫尪」的「焚」字異體，就像「𤼲」是專用于「𤼲（登）鬯」的「𤼲」字異體，「牢」是專用于「小牢」的「牢」字異體一樣〔六〕。卜辭「熿」字有作熿（《安明》一八三〇）、烄（《安明》一八三一．《文編》四一一頁）等形的。所從的焚就是「焚」的省寫〔七〕。《南．明》七〇一（《明後》二六〇六）著錄的一片卜骨有下列各辭：

丙申卜：來丁口又（有）「雨」。

辛亥卜：烄。

庚戌卜：烄。

庚戌卜：口壬子口。

壬子卜：焚。

從文例看，壬子一辭的焚與庚戌、辛亥二辭的烄應該是一個字。甲骨文從「木」從「屮」相通〔八〕，《文編》釋焚為「焚」（四一三頁），可從。由此可證「熿」字確應讀為「焚」。一部分「熿」字所從的交，雖然可以看作黄的簡化，但與「文」字實已混而無別。在古文字裡，把合體表意字的一個偏旁改成形近的聲旁的現象，是相當常見的。例如「昗」（昃）字本作昃等形（《文編》二八四—二八五頁），以像人形的「大」和像太陽的「日」的相對位置，表示出日已西斜的意思，後來「大」改成與之形近的「夨」，變為聲旁。又如「何」字本作何（《文編》二一二—二一三頁），像人荷物形，後來像所荷之物的「丫」加「口」而成聲旁「可」。「文」、「焚」都是文部合口字，「熿」寫作烄，很可能有兼取「文」字之聲的意思。

卜辭裡又有像「羌」在「火」上的一個字：

辛亥卜鼎（貞）：其凡一羌，王受又（祐）。

乙卯卜狀鼎：甗（獻）羌，其用匕（妣）辛𢦔（？）。

鼎：叀（用法與「唯」相近）𤎩。　《甲》二〇八〇

此字構造與「熿」相類，應為專用于「焚羌」的「焚」字異體。

占卜焚人求雨之事的卜辭，常常提到舉行祭祀的地點，如：

癸丑卜：其熿◩

于舟熿，雨。

于滳熿，雨。

于夫熿，雨。

于口熿，雨。　《粹》六五五加《安明》一八三四（即《安明》附八）

戊戌卜：熿，雨。

不雨。

于舟熿，雨。

于丩熿，雨　《甲》六三七

口子卜：熿。

于兮熿。

于口熿。

于雷（？）熿。　《續存》上一八三一

于噩熿。　《安明》一八三二

于覞熿。　《佚》九三二

于周其熿。　《後》下一五．二

于炈熿。　《後》下一五．八

甲子卜口熿口口爵京，㞢（有）从雨。

《零拾》一三

從面將要引到的一些卜辭，還提到丩（即丩）京、𠂤（即束）京、凡京、企京等地。這類卜辭通常不舉出接受祭祀的對象。卜辭常言令雨〔九〕，可能焚人求雨一般都是以天帝為對象的。

現在來討論求雨時所焚的究竟是哪些人。下面所舉的是「熿」（焚）字後直接跟賓語的卜辭：

鼎（貞）：熿（焚）婞，㞢（有）雨。

弜（勿）熿妏，亡（無）其雨。　《佚》一〇〇〇

口申卜爭鼎：熿妏◩。

◩叀（用法與「唯」相近）婞熿。　《簠．雜》六七

鼎：丙戌熿妏，㞢从雨。

鼎：妏，亡其从雨。　《乙》三四四九（《丙》一五七）

◩叀妏熿，㞢雨。　《乙》一二二八（《乙》四四五〇同文）

弜熿妏，亡其「雨」。　《乙》六三一九

鼎：口妏熿，㞢从雨。　《前》五．三三．三

甲申卜㝑鼎：熿婞，㞢「从雨」。

鼎：弜熿婞，亡「其」从「雨」。　《前》六．二七．一

弜隹（唯）婞「熿」，亡其雨。　《乙》一二二九（後下一七．四同文）

己酉卜口鼎：翼（翌）庚戌熿奻于◩　《京人》一三三

◩鼎：翼「庚」戌「熿」奻于丩「京」，㞢从「雨」。　《後》下一五．一三〔一〇〕

〼烄凡于頁（？），雨。　《掇》一·四二一（《寧》一·一一六）〔一一〕
于癸烄凡。
于甲烄凡。
弜（勿）烄凡。
不雨。　《鄴三》下四八·三
于甲烄凡。
甲申鼎：烄嬙，雨。
才（在）亲烄嬙。　《安明》二四七八
戊申卜：其烄辰女，雨。　《續存》上一八八六
其烄娠，又（有）雨。
弜烄，亡雨。　《安明》一八三三
〼〼卜：其烄娠，又大雨。　《安明》一八三一
戊辰卜：烄嬅于莽，雨。
戊辰卜：烄爰東，雨。
弜烄。
辛未卜：烄矢于亯（凡京），壬申。
弜烄。
癸酉卜：烄嬅于〼　《安明》二四七五
丙戌卜：烄吏。
丙戌卜：烄姿。　《摭續》三
甲辰卜：烄考。

烄茲，丁未。　《京人》三〇八一
戊申卜：其烄三考。　《續存》下七四四
壬辰卜：烄考，雨。
壬辰卜：烄岦，雨。　《安明》二四八〇
鼎：烄䎱，出從雨。
鼎：弓烄䎱。　《續》五·一四·二（《續存》下一三六同文）
乙亥鼎：烄朮于亲雨。　《鄴三》下四五·一三
弜烄朮。　《粹》六五四（《京》四二七七）
乙未〔卜〕：于頁（？）烄旅，雨。　《粹》一〇
〼戌卜：其烄玟。　《粹》六五七

直接跟在「烄」字後作賓語的，大概多數是被焚以求雨的人的名稱。其中如㚬、婞、妸、娠（辰女）、嬙、嬅、姿，無疑都是女子之名。卜辭裏族名、地名難分，這些人當是才、宰、凡、辰、啬、華、㳄（率）等族的或這些地方的女子。考、孝、吏、𢀛似乎不是專名，但是沒有問題也都是某種女子的名稱。上引卜辭裏的「凡」，應該跟「妸」一樣，也是指凡族或凡地的女子〔一二〕。由此可見，其名不加「女」旁的被焚者，也不見得就不是女子。在古漢語裏，動詞和跟在它後面表示動作地點的名詞之間，并不一定要用「于」等介詞，所以上引有些卜辭裏跟在「烄」字後面的字，也許不應該當被焚者講，而應該當舉行焚人之祭的地點講（如《安明》二四七五的「烄爰東」，也許是烄于爰地之東的意思）。不過這種卜辭即使有，也一定是很少的。

關於被焚女子的身分，于省吾先生以為是女奴〔一三〕，姚孝遂同志認為是女俘〔一四〕，陳夢家認為是女巫（《綜述》六〇三頁），胡厚宣先生認為可能是女奴，也可能是女巫，而當以女巫為多〔一五〕。我們同意胡先生的意見。㚬、婞等人的稱呼跟卜辭裏所見的一般女奴不同，她們所屬的族或地方，又不是羌、尸（夷）等經常與商人敵對的種族或方國，結合古書中焚巫尪的記載來看，自然以說為女巫比較合理。至于考、孝〔一六〕、吏、𢀛這幾種人，大概都是女奴。姚孝遂同志認為商代巫者的地位頗高，所以不可能用作祭祀的犧牲，這條理由似乎尚有商榷余地。在上古時代，由于宗教上或習俗上的需要，地位比較高的人也可以成為犧牲品。商代大墓的殉葬者，有一些備有相當豐富的隨葬品，生前顯然是頗有地位的。根據傳說，商湯自己就差一點成了求雨的犧牲，何況一般的女巫呢〔一七〕？于省吾先生說：「甲骨文有巫妝（《鄴》初下三八·六），又有焚字作𤆍（《甲》四二二。引者按：亦見《京》一六八二），像焚巫于火上，即暴巫以乞雨。」〔一八〕這正可以證明商代有焚巫求雨的習俗。于先生把「焚巫」與「暴巫」等同起來，而把「烄㚬」、「烄婞」說成「焚燃女奴隸以乞雨」，與「焚巫」區別開來，恐怕是不妥當的。

商代焚不焚尪呢？陳夢家認為見于焚人求雨卜辭的覞、凡都是尪覡（《綜述》六〇三頁）。其實覞是舉行祭祀的地點，凡應即妸，所以其說不可信。但是從「烄」字取像于焚尪這一點，可以知道焚尪求雨是歷史非常悠久的習俗，其產生也許早于焚巫。既然春秋時代還在焚尪，商代當然不會反而不焚尪。那些沒有具體提到所焚對像的焚人求雨的卜辭，一定有一部分是占卜焚尪求雨之事的。我們曾指出，「𤼷」、「宰」一類字在漢字發展的較早階段，大概一個字就可以代表兩個詞，如「𤼷」代表「𧯛（登）𠧟」，「宰」代表「小宰」；後來才成為「𧯛」、「宰」等字用於特定場合的異體字，如「𤼷」專用于登𠧟，「宰」專用小宰〔一九〕。「烄」字大概也經歷過類似的過程，就是說，「烄」字起初代表「焚尪」二詞，後來才成為專用來指焚巫尪的「焚」字異體。卜辭裏有些沒有帶直接賓語的「烄」字，很可能在當時仍可念做「焚黄（尪）」，所以就沒有必要再在後面加上「黄」（尪）字了。至于像焚尪的「烄」字所以也可以用來指焚巫，這就跟像埋牛的「𡆥」字也可以用來指埋羊，像埋犬的「𡆥」字也可以用來指埋豕一樣〔二〇〕，是由于焚巫、焚尪這兩件事性質相近的緣故。

卜辭或言「求𡆥（黄）」、「以𡆥（黄）」：

乙卯鼎（貞）：叀（用法與「唯」相近）奚令希（求）黄（尪）。
乙丑鼎〼希黄。　《戩》四九·三（《續》五·二七·七）
〔庚〕午鼎：令步吕卯希黄，㝵（得）。
庚午鼎：令𩂣吕才宅希黄，㝵。
甲戌鼎：令雞（？）希黄，㝵。　《甲》八〇六
乙子（巳）卜：黄不其以。　《鐵》一八七·三（《南坊》三·九一）
〼王貯以黄。一月。　《鐵》二七二·一（《前》六·二一·四，《續》六·一一·二）
〼王貯〼以黄。　《京》二四二一（《外》九六）

這些卜辭所說的「黄」（尪），大概就是準備用作求雨的犧牲的。

二 作土龍

古代遇到旱災還往往作土龍以求雨。《山海經·大荒東經》：「大荒東北隅中有山名曰凶犂土丘。應龍處南極，殺蚩尤與夸父，不得復上，故下數旱。旱而為應龍之狀，乃得大雨」，郭璞注：「今之土龍本此」。《淮南子·地形》：「土龍致雨」，

高誘注：「湯遭旱，作土龍以像龍，雲從龍，故致雨也。」（或謂此是許慎注）同書《說山》、《說林》也都講到土龍求雨之事。《春秋繁露·求雨》對作土龍的方法有較詳細的敍述。桓譚《新論》（《後漢書·禮儀志中》劉昭注引）、《論衡》的《亂龍》等篇都討論了土龍求雨的問題。

從甲骨卜辭看，商代已經有作土龍求雨之事。《安明》一八二八：

叀（用法與「唯」相近）庚黄（焚尪？），又（有）「雨」。

其乍（作）龍于凡田，又雨。

「作龍」卜辭與焚人求雨卜辭同見于一版，卜辭中并明言作龍的目的在爲凡田求雨〔二一〕，可知所謂「龍」就是求雨的土龍。《佚》二一九：

十人又五☐

☐龙☐田，又（有）雨。

上引第二辭很可能是占卜「作龍于某田」之辭的殘文。看來，《淮南子·地形》注說商湯遭旱作土龍以致雨，可能是確有根據的。

一九八〇年五月二六日寫畢

注釋

〔一〕其事見於《墨子·兼愛》、《呂氏春秋·順民》、《尸子》（汪繼培輯本《君治》篇）、《尚書大傳》（《左傳·襄十年》正義引）、《淮南子》（《文選》卷一五《思玄賦》李善注所引佚文及《主術》、《脩務》等篇）以及《帝王世紀》（徐宗元輯本《殷商第三》）等書。

〔二〕見《太平御覽》卷一〇等所引《莊子》佚文、《列女傳》卷六「齊傷槐女」條。《新序·雜事二》錯作「齊景公」之事。

〔三〕我們同意董作賓《甲骨學五十年》的意見，把祖庚劃入第一期。董說見《甲骨學六十年》七九頁。

〔四〕《甲骨文編》（以下簡稱《文編》）二一八頁隸定爲「𥏼」。

〔五〕《文編》二一八頁。《殷歷譜》據原骨照片將《庫》一六七二的「䶨」摹爲鮐，又將《前》二·一六·三加二·一六·四的「䶨」摹作姞，可參考。

〔六〕參看拙著《漢字形成問題的初步探索》，《中國語文》一九七八年三期一六八—一六九頁。

〔七〕《文編》四一二頁「焚」字下收《後》下四·五炭字。

〔八〕見《文編》二〇—二五頁從「艸」諸字，二六七頁「楚」字「麓」字，二七六頁「囿」字。

〔九〕胡厚宣：《殷卜辭中的上帝和王帝（上）》，《歷史研究》一九五九年九期二六—二八頁。

〔一〇〕《佚》九三六：「☐鼎：黄☐蒸☐」，疑爲同文殘辭。

〔一一〕《續存》上一〇九：「甲子卜鼎：黄于百（？）出从雨」，似與此辭有關。

〔一二〕見于省吾《甲骨文字釋林》序七頁。

〔一三〕同上書序七—八頁，又三八〇頁。

〔一四〕《商代的俘虜》，《古文字研究》第一輯三七三頁。

〔一五〕《中國奴隸社會的人殉和人祭》，《文物》一九七四年八期五九—六〇頁。

〔一六〕《京人》三〇八一：「黄妻，丁未」，《續存》下七四四：「戊申卜：其黄三妻」，二辭于支緊接，所卜之事可能有關，妻和妻有可能是一種人。

〔一七〕參看鄭振鐸《湯禱篇》，古典文學出版社，一九五七年。

〔二〇〕關于「出」、「凶」等字，看注〔六〕所引文一六九頁及有關注釋。

〔二一〕關于凡地情況，參閱《綜述》二六二頁、李學勤《殷代地理簡論》一五—一六頁。《安明》二四七五有「凡京」，已引用于「焚巫尪」節。

（原載《甲骨文與殷商史》，上海古籍出版社，一九八三年）

DROUGHT, HUMAN SACRIFICE AND THE MANDATE OF HEAVEN IN A LOST TEXT FROM THE *SHANG SHU*[1]

By Sarah Allan

In the following, I will analyse a lost text from the *Shang shu* 尚書, the 'Ancient documents'.[2] The story recorded in this text that of an ominous portent—seven years of drought which occurred at the beginning of the Shang Dynasty, of a divination in which human sacrifice was demanded of the Shang founder Tang, and of the ritual in which he offered himself as a sacrifice to the Lord on High. I will argue that this text provides a conceptual link between the role of the king in Shang times as a medium between the spirits above and the earth below and the Zhou theory of the king as the recipient of a changing mandate of Heaven.

Before analysing the meaning of the text, however, we are faced with the problem of identifying and reconstructing a text which is no longer extant. I have appended a table (pp. 535-9) of citations in other early texts which I will discuss below. The language in these is so close that we are clearly dealing with a text and not an oral tradition. Furthermore, two citations accord the text a title. In the *Guo yu*, it is called the *Tang shi* 湯誓.[3] This is the name of a chapter in the extant 'modern script' version of the *Shang shu* in which the Shang founder makes a proclamation to the Xia people urging them to submit to his rule when he is on the verge of attacking Jie. The original *Tang shi* might have been different from the text we are concerned with, or at least longer, incorporating more material than the present text. Both the *Mengzi* and the *Mozi* include quotations attributed to the *Tang shi* that are not in the extant version.[4] However, these quotations are also not a part of our text and there is no obvious relationship between our text, which is concerned with a period of years after Tang had defeated Jie, and the present *Tang shi*, which is set before the conquest.

Another possibility is that our text was the original *Tang gao*, or a part thereof. The *Mozi* calls it *Tang shuo* 湯說, a *Shang shu* style of title, but to my knowledge this name does not occur elsewhere as the name of a *Shang shu* chapter. *Shuo* could be a scribal error for *gao* 誥. *Tang gao* is a traditional *Shang shu* title and that given to one of the 'ancient script' chapters of the *Shang shu* forged around the third century A.D.[5] This chapter draws from our text and I have included the relevant sections in the appended table, but it also

---

[1] Earlier versions of this paper were delivered to the Early China Seminar II (1983), held at SOAS, and to the Workshop on Chinese Divination and Portents (June 1983), held at the University of California at Berkeley. I would like to thank the participants in both seminar and workshop, especially my colleagues, Paul Thompson and A. C. Graham, for their assistance and criticism.

[2] I have used the term *Shang shu* rather than *Shu jing* because this text is not in the extant *Classic*. There are many quotations from the *Shu* in the early philosophic texts which are not in either the modern script (*jinben*) or ancient script (*guben*) versions of the text and there may have been different collections of these ancient documents. They were believed to be contemporaneous ancient documents and divided chronologically according to the period from which they were believed to have originated; our text was thus a *Yin* (i.e. Shang) *shu*.

[3] The reference to this and other texts which cite versions of this text are given in the bibliography following the table (p. 539). Kong Anguo 孔安國 in his commentary to the *Mozi* follows the *Guo yu* in taking *Tang shi* as the correct title.

[4] *Mozi* 2/10a; *Mengzi* 1A.2 (1/3b). Titles given in the form X/Ya refer to the *juan*/page number of the *Sibu congkan* 四部叢刊 editions published in Shanghai in the 1930s.

[5] See Zhang Xinzheng 張心澂, *Weishu tongkao* 僞書通考 (Shanghai: Commercial Press, 1954), 126–98, esp. 183–4.

intersperses our text with unrelated material. Thus, whereas the other quotations have been recorded continuously as they occur in the original, I have omitted an unrelated part of the *Tang gao*.

The forged 'ancient script' *Tang gao* makes no reference to drought or human sacrifice. Its core, however, is an announcement (*gao* 告) Tang makes to the Lord on High taking the guilt of the people upon himself, which is drawn from our text (sections 8–12 in the table). Since this is the source of its title, it may also have been the title of our text. The *Baihutong* 白虎通 which quotes the *Lun yu* also states, 'This was when Tang smote Jie and made an announcement (*gao*) to Heaven . . .'[6] thus both naming the short *Lun yu* quotation as an 'announcement' and placing it within the context of the longer text.

Besides the *Lun yu*, *Mozi*, and *Guo yu*, the text occurs in a wide variety of other early works—the *Xunzi*, *Lushi chunqiu*, *Huainanzi*, *Shang shu da zhuan*, *Shuo yuan*, *Lun heng*, and *Sou shen ji*. Six versions are also included in the *Diwang shiji jicun*.[7] All the textual versions and the relevant sections of the *Tang gao* can be compared by reference to the appended table.[8] The six versions assembled in the reconstructed *Diwang shiji* are, in spite of omissions and occasional abbreviations, extremely close to one another and clearly derive from a single *Diwang shiji* original which was very close to version A.

The texts are arranged in the table below in a pattern which would indicate filiation rather than according to the chronological order of the texts, but except for the *Guo yu* and *Lun yu* quotations which are extremely short, all the other versions interlock with one another in such a manner that they could not derive from one another. All the versions except the *Mozi*, *Guo yu*, and *Lun heng* (which quotes the 'records and documents'), tell the story without reference to its source, but their language is so similar they must all derive ultimately from a single source, i.e. one of the *Yin* documents of the *Shang shu* and most likely the *Tang gao*.

The earliest works which quote this text are the *Lun yu* and the *Mozi* (*Jian ai, xia*), so the original document predates the third century and probably the fourth century B.C. The *Mozi* and the *Diwang shiji* A versions are the longest and most complete and their content is very close, but the *Diwang shiji* begins with Tang's overthrow of Jie and proceeds chronologically, whereas the *Mozi* begins with Tang's announcement (8).[9] As a consequence, the philosopher reverses the order of some parts of the text. He also sums up and abbreviates sections of the text as it appears in the *Diwang shiji* A and inserts comments which are unique to the *Mozi*. One section (11) of the *Mozi* which is not in the *Diwang shiji* does occur in other versions and probably derives from the original text.[10] Thus the two texts appear to derive from the same original, but not from one another.

---

[6] This occurs in two contexts; see 4/2b–3a, 7/6a.

[7] These references follow the table (pp. 535–9). The *Diwang shiji* is no longer extant. Thus, these six versions are quotations of the *Diwang shiji* culled from later sources. Other texts which include references to the story of the drought in language that does not derive directly from the text I am considering include the *Zhuangzi* 6/26a (*bian* 17), *Guanzi* 22/9b (*bian* 75), the *Shizi* 尸子 (*Jun zhi*), Commercial Press, Shanghai, 1926, 16a, and the *Zhushu jinian* 竹書紀年 1/22b.

[8] The text used for the *Tang gao* is that of B. Karlgren in *The Book of Documents* (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, XXII, 1950).

[9] These numbers are the section numbers in the translation which follows as well as those in the appended table. See also notes 20 and 21 for more detailed comparison of the two texts.

[10] (2)–(3) may be a conflation, see p. 528 below and note 13.

The *Diwang shiji* was compiled in the third century A.D. With the exception of the *Sou shen ji* compiled in the fourth century, it is the latest of the texts which I have included in the table. However, since *Diwang shiji* A can provide a source for the material in all the other quotations with the exceptions noted above, I assume it is structurally closest to the original and use it as the basis of the following translation, adding (11) from the *Mozi*. I do not mean to imply by this that the *Diwang shiji* version *is* the original document. The *Diwang shiji* normally modernizes the language of the earlier documents from which it draws (just as the *Shi ji* 史記 does); thus, I assume it is a third-century recension of an earlier text.[11]

Although there was clearly a single document from which all these many versions derive, it is difficult to date it. There are three means of dating a text: its history as known from references in other works, its style, and its content. The first two means provide little evidence for a text of this type. Historically, we know that it was extant by the fourth or, at latest, the third century B.C.; that it was widely known up to the time of Wang Chong's *Lun heng* (first century A.D.) and, since it was drawn upon by the *Tang gao* forger and the writer of the *Diwang shiji*, that it was extant but no longer current in the third century A.D.

I have not found any reference to the story in the *Shi ji*. Since it was so widely known, this omission was probably deliberate and it may be attributed to the theme of human sacrifice in association with Tang, the virtuous founder of the Shang Dynasty, which would not have been acceptable in the Confucian tradition. Mencius quoted Confucius's condemnation of the use of effigies in burial, apparently fearing that they would lead to the practice of human sacrifice which still occurred sporadically in the fifth to third centuries B.C.[12] In Shang times, human sacrifice was practised on a grand scale. This is now well known from archaeological evidence, but could never have been known on the basis of the *Shi ji*. The *Lun yu* and *Xunzi* versions also do not include this aspect of the story.[13] This Confucian refusal to recognize the existence of human sacrifice might also explain how the text could be recast into the third-century forgery called the *Tang gao* when it was so well known—the new text fitted the famous lines of the text into an acceptable historical framework.

Historically, then, although the text can be traced back to the time of the *Lun yu* and the *Mozi*, there is no evidence upon which to determine how much earlier it was written. Indeed, there are very few earlier texts than these extant and those that there are do not normally make reference to other texts. Nor can stylistic criteria be used to determine the original date of the text because we are dealing with a recension rather than an original text and as we can see, even in the pattern of changes in these versions of the text, words and grammatical particles are easily changed in transmission.[14]

---

[11] The *Diwang shiji* draws from many of the same sources as the author of the *Guben Shang shu*; thus its author Huangfu Mi was considered one of the possible forgers of the *Guben Shang shu*. See Zhang Xinzheng, p. 169.

[12] *Mengzi* 1A.4 (1/6b).

[13] The *Xunzi* and the *Shuo Yuan* include (2)–(3), an invocation questioning the rectitude of Tang's government, but not the story of the self-sacrifice. This may be a Confucian transformation of the drought story which appears in the *Diwang shiji* as a conflation. See below, p. 528 for discussion.

[14] See for example (8): the pre-classical particle *wei* appears in two forms and is omitted in the *Lun yu*; *yu* 'I' (which Qu Wanli uses to evaluate the date of the *Jin teng*, see p. 531 below) occurs in two forms; *gan zhao* occurs in some texts but not others; and, most important, the nomenclature for the gods to whom the announcement is addressed is different in every text and given in two further forms in the *Baihutong* quotations of the *Lun yu*.

The *Shang shu* includes a number of '*Yin shu*', documents attributed to the Shang kings. The Shang must have had documents and some of these must have been preserved after the fall of the dynasty because the outline of Shang history in the *Shi ji* has been proved to be generally accurate by archaeological excavation and contemporaneous oracle bone inscriptions. However, none of the extant *Yin shu* are in the style of oracle bone inscription language; so if any of them were originally Shang documents, they must have been revised from poorly understood originals sometime in the Zhou Dynasty. But if the style has changed, we must also recognize that the content will have undergone some change as well. In the case of our text, we do not even have the original, but only later versions indirectly transmitted, so the style can give very little evidence of the original date. I will argue below that the content reflects a knowledge of, or continuation of, Shang tradition, but as a text it is probably Western Zhou in origin.

In the following, I will analyse our text first with relation to the role of the king in Shang divination inscriptions, then in comparison with the *Jin teng* 金縢 chapter of the *Shang shu*, and finally in the context of late Zhou legend about the beginning of the Shang Dynasty. In Shang times, the king was a medium between the spirits above and the earth below, portents were the signs of a spirit's curse and the king divined to determine the appropriate ritual to appease him. In the legend of the late Zhou and Warring States period, the founders of the Shang and Zhou Dynasty were kings mandated by Heaven to rule because of their superior virtue. Heaven reflected moral disorder in the world below by ominous signs, but it had become an abstract force. Our text is transitional. The story is a myth of the king's assumption of the role of medium between the High Lord and the people, but it is set within the context of the changing mandate of Heaven.

Before turning to my analysis, I will translate the text. The following translation is based on *Diwang shiji* A except where otherwise noted:

(1) After Tang smote Jie, there was a great drought for seven years and the Luo River dried up. (2) He ordered someone to take a three-legged *ding* vessel and make an invocation to the mountains and rivers. (3) It said, 'Is it that the government is not frugal, that we are causing the people to be harried?[15] That food bribes are common? That slanderers flourish? That palaces are being built? That women's advice is followed?[16] Why has the lack of rain reached such an extreme?' (4) The Yin scribe divined by crack-making and said, 'Prayer should be made with human (offering)'. (5) Tang said, 'Those for whom I am asking for rain are the people. If it is necessary to make a prayer using human offering, I ask that I should be it myself'. (6) Thereupon, he fasted and abstained, cut his hair and pared his nails, and regarding himself as a sacrificial victim, prayed at the altar of the Mulberry Grove.[17] (8) He said, 'I, your little son Lü, dare to use a dark sacrificial victim[18] and announce to the Lord of Heaven above:[19] [(11) If there be wrongdoing, I dare not pardon it. It is inscribed on the Lord's heart.][20] (12) If there be wrongdoing in the ten thousand regions, the wrong is upon my person. If I myself have wronged, do not extend it to the ten thousand regions. Do not let one's man dullness cause the High Lord, spectres and spirits to harm the people's life'.[21] (15) Before he had finished speaking, a great rain came, covering an area of many thousand li.

This text is set at the beginning of the Shang Dynasty when Tang had defeated Jie. The extant oracle bone inscriptions do not begin until the time of Wu Ding, two or three centuries later, and they do not include any narratives or history. Tang is given offerings as a high ancestor of the Shang, but whether he defeated Jie and founded the dynasty is one of the many questions which the oracle bone inscriptions do not answer. Nevertheless certain aspects of the text—the rites and the role of Tang in performing them—can be compared with the ritual practices and role of the Shang king in the inscriptions to determine whether the text could have originated in the Shang.

According to the text, a great drought occurred when Tang had defeated Jie. This lasted for seven, or in some versions, five, years. Rain is a major subject of divination in the oracle bone inscriptions and drought is specifically mentioned. Normally, Di or Shang Di, the High Lord, is the sender and *wo* 我, the collective pronoun by which the king refers to himself and his people, the recipient.[22] For example, 'Crack-making on the *wu-shen* day, Zheng divining: perhaps Di will send down drought upon us; crack-making on the *wu-shen* day, [Zheng] divining: Di will not send drought down upon us.'[23] In some inscriptions, Di is the subject, drought an active verb and *wo*, the object. For example, '[Crack-making] on the *wu-yin* day, Huan divining: perhaps Di will "drought" us'.[24]

In these, as in other Shang oracle inscriptions, the king represented his people and his lands. The power of divination was his and it was his responsibility to ensure that correct offerings were made to the ancestors and other spirits, thereby obtaining their favour and avoiding their curses. Di who was at the apex of the Shang spirit hierarchy exercised the most awesome powers; he controlled rain, lightning, and the wind, and cursed or favoured the major

---

[15] I have followed the *zheng* of *Diwang shiji* B, the *Xunzi*, and the *Guo yu*, but 'passions not restrained' is also possible.

[16] The six lines of text in (3) are the six faults of which Tang accuses himself in the *Lun heng*—see (7), but the first two lines can be read as one, and elsewhere the *Lun heng* refers to 'five faults' (18/8a, 15/10a).

[17] *Sou shen ji*, *Lun heng*, *Lushi chunqiu* and *Guo yu* simply refer to Tang praying personally at the Mulberry Grove here, but the first three of these include the preparation and self-sacrifice in (14) which is also the section in which the *Mozi* refers to the self-sacrifice.

[18] I have followed *Diwang shiji* A, *sheng*, since this appears to refer to Tang himself; *xuan* was the colour of the sun-bird and the Shang kings, see p. 529 below.

[19] The *Baihutong* quotes the *Lun yu* as *huang tian shang di* 皇天上帝 (7/6a) and also as *huang wang hou di* 皇王后帝 (4/2a), thus the extant *Lun yu* version is possibly corrupt.

[20] I have included (11) in the translation because it is quoted in the *Lun yu* as well as the *Mozi*. (9) does not occur in any other text and although its form is much like that of a Shang announcement, 'Now, Heaven has caused a great drought; it is upon myself Lü', since it only occurs in the *Mozi* which omits the first part of the text in which there is reference to the drought, I assume it is an insertion. (10) occurs only in the *Mozi* and the *Tang gao* and is the only part of the text to introduce a positive virtue (*shan*) rather than simply faults to be allayed (and the curse lifted)—see p. 530 for discussion of *zui*.

[21] (13) is a comment by *Mozi*. (14) is equivalent to (6), but the order has been reversed—see note 17. Although the order of the *Mozi* text differs from that of the *Diwang shiji* and it is six or seven centuries earlier, it can with the exception of (11) which I have included in my translation readily be construed as a philosopher's derivation from an original document very similar to *Diwang shiji* A.

[22] See Chen Mengjia 陳蒙家, *Yinxu buci congshu* 殷墟卜辭綜述, Peking, 1956, 96–7.

[23] Zhang Bingquan 張秉權, *Xiaotun di er ben: Yinxu wenzi: bing bian* 小頓第二本：殷虛文字：丙編 (Tabei: Academia Sinica, 1957), vol. 1, pt. 1, no. 63.

[24] Frank H. Chalfont and Roswell H. Britton, *The Couling-Chalfont collection of inscribed oracle bones*, Shanghai: 1935, no. 1811.

Edward Schafer who has also related Tang's sacrifice to this rite.[27] The victim was normally deformed (as depicted in the oracle bone script, see fig. 2) or a shamaness. Ritual bathing and hair-cutting are among the preparations in later performances of the ritual. This ritual is particularly appropriate because the offering was not, as in so many cases, merely a slave or captive, but a sacred person, the shaman or shamaness who was already linked to the spirit world or the sacred cripple.

There is no record in the oracle bone inscriptions of a king offering himself as a sacrifice and it is difficult to imagine such an inscription. Yet in a sense these kings were already offerings: they were physical as well as spiritual mediums between the people and the other world. The king's toothache was as much a sign of the spirits' displeasure as lack of rain and bad harvest.[28] The king was but ' one man ' (*yi ren* — 人) when he stood before the spirits and the High Lord, but as such he symbolized all men and he strove through the vast apparatus of oracle bone divination to determine the needs of the spirits and avoid their curses being sent down upon himself and his people.[29]

Tang, according to this story and in all the textual tradition, was the first king of the Shang. This story is about his assumption of the sacred role of the king. He both assumes the role of the sacred offering, the primary shaman, and in offering to do so on behalf of the people, assumes his role as king. That Tang ever offered himself in such a manner is unlikely, but the myth does symbolically express the role of the Shang king as a medium between the spirits and his people. That the first Shang king should be confronted with drought and expose himself before the sun in ritual sacrifice is also appropriate to Shang mythology as I have previously reconstructed it, for the Shang were mythically associated with the suns and this myth is evident in the following lines of our text.

As I have discussed in ' Sons of suns: myth and totemism in early China ', the Shang were totemically identified with ten suns which rose one by one on the ten days of the Shang ritual week. These suns, which were also birds, perched themselves on the branches of the Mulberry Tree (*Fu sang* 扶桑) in the far East. In our text, Tang, having prepared himself, made his offering and prayed at the Mulberry Grove (*Sang Lin*). The Mulberry Grove, in later tradition at least, was the most sacred of Shang altars and it was at Sang Lin that the Shang were enfeoffed by the Zhou so that they might continue their ancestral sacrifices.[30] Tang then declared, ' I your little son Lü dare to use

---

[27] Chen Mengjia 陳蒙家 ' Shangdai de shenhua yu wushu ,' 商代的神話與巫術, *Yanjing Xuebao* 燕京學報, 20 (1936), 485–576; Edward H. Schafer, ' Ritual Exposure in Ancient China ', *HJAS*, 14, 1957, 130–84.

[28] Zhang Bingquan, *Bing Bian* 11–20 are a set of five almost identical plastrons in which series of divinations are made about the king's toothache and a military campaign. The divinations are formally integrated on the plastron. Although most scholars have assumed that such pairing of questions is accidental, it is possible that the king's tooth ached (i.e. he was cursed) because of an ill-advised military campaign. For a translation of this series of inscriptions, see David N. Keightley, *Sources of Shang history* (Berkeley, 1978), 77–80. This idea was suggested to me by a paper delivered by David Nivison at SOAS in November 1978 in which he suggested that the divinations concerning weather and the king's illness in *Bing Bian* 334–5 were related. If this approach is valid, it provides a Shang precedent for our text and the *Jin teng*. In any case, the spirits' curses could fall upon the king's person just as they fell upon his lands and his activities and the king sought to forestall such curses and gain favour by his offerings.

[29] For discussion of the term *yi ren*, see Hu Houxuan 胡厚宣, ' Shi yu yi ren ' 釋余一人, *Lishi yanjiu* 歷史研究, 1 (1957), and ' Chong lun " yu yi ren " wenti ' 重論余一人問題, *Guwenzi yanjiu* 古文字研究, 6 (1981), 15–33.

[30] See ' Sons of suns ', 305–6.

---

affairs of state such as warfare and city-building. Rain was frequently cursed by others and the Shang king divined to determine which spirit was responsible, but drought was sent by Di himself.

In our text, Tang's first response to the drought was to *zhu* 祝, perform a rite of invocation. This was a Shang rite. The three-legged *ding* in which the accompanying offering was made was also an archetypical Shang ritual vessel, its three legs perhaps representing those sun-birds with whom the Shang kings were totemically identified.[25] Ding occurs as a term of offering and the character *zhen* 貞 ' to divine ' was originally a pictograph of a *ding*. Mountains and rivers, particularly *yue* 岳 and *he* 河 were also nature spirits with power to curse the rain.

The graphic form of the character *zhu* in oracle bone inscriptions—a man with his mouth open kneeling before an altar (see fig. 1, p. 533)—suggests that the essence of this rite was communication with the spirits. The inscriptions sometimes refer to invocations recorded on bamboo slips (*ce zhu* 册祝) as in the *Jin teng* discussed below, but none of these slips are extant and the content of the *zhu* was not a subject of divination recorded in the oracle bone inscriptions. In this text, the lines are rhymed, which suggests a conventional formula rather than an invocation created specially for the occasion.

The faults of the government enumerated in this formula are simple enough to have their origin in the Shang—distress caused by lack of frugality, palace building, corruption and slander, the acceptance of women's advice—but they are moral rather than ritual breaches. Although we do not know the content of the Shang invocations, the role of the Shang king with relation to the spirits as we know it from oracle inscriptions was entirely a matter of ritual exchange: the king made offerings to the spirits in order to obtain their favour and to avoid their curses. Rain and defeat in warfare were both among the curses to be avoided by ritual offerings, rather than signs of bad rule or portents which, if left unheeded, would mean a change of rule.

The first evidence of the king as a ruler with moral responsibilities sanctioned by divine authority occurs in the Western Zhou chapters of the *Shang shu*, as I will discuss below. This section of the text may be Western Zhou in origin, but it may also be an even later conflation since the two texts which include it apart from the *Diwang shiji*—the *Xunzi* and *Shuo yuan*—do not include the story of human sacrifice. Thus it may be a Confucian variant of the drought story.

Having performed a rite of invocation, Tang proceeded to have a divination made in the traditional Shang form of cracking oracle bones (usually ox scapula or turtle plastrons) by the application of heat. The ' Yin scribe ' made the cracks. *Shi* 史, ' scribe ' was a Shang title and the *shi* may have been involved in crack-making.[26] The scribe, having made his divination, concludes that prayer should be made using human offering. Human offerings were a normal part of Shang ritual and whether humans or animals or both and in what combination is a frequent subject of Shang divination. Indeed, there is a particular Shang ritual to which this may be a reference, the *chi* 赤 (or *jiao* 烄), sacrifice in which a human was exposed or burnt in prayer for rain. This ritual and its development have been discussed extensively by Chen Mengjia and

---

[25] See my ' Sons of suns: myth and totemism in early China ', *BSOAS*, XLIV, 2, 1981, 290–326.

[26] See Lao Gan 勞榦, ' Shi zi de jiegou ji shiguan de yuanshi zhiwu ', 史字的結構及史官的原始職務, *Dalu zazhi* 大陸雜誌, 14.3 (1957), 1–4.

---

oracle bone cracks which continued to be auspicious.[36] The reason for this change, according to the Zhou rulers, was the dissolute behaviour of the last Shang ruler.

From oracle bones found at Zhou Yuan we now know that the Zhou rulers practised oracle bone divination before their conquest. Although there are many peculiar features in the Zhou divination inscriptions, the writing system and method of divination are essentially the same as those of the Shang and we can reasonably assume that Zhou divination derived ultimately from the Shang. Some of the Zhou Yuan oracle bone inscriptions also appear to have been made by the Shang king. Possibly, the Shang ruler set up a centre for divining that was usurped by the Zhou rulers, but once the Zhou began to make their own divinations, the Shang religious monopoly was threatened: the Zhou might prove by their own divination, as they did, that Shang Di had favoured their own cause. Herein lay the seeds of the theory of a changing mandate of Heaven.[37]

The Zhou rulers explained their overthrow of the Shang on moral grounds: the last Shang king was dissolute and did not care about the wrongdoing in his kingdom. Shang Di thus became a moral figure, a god who made judgements on the conduct of the ruler. And the Zhou cited a precedent—the defeat of the last Xia ruler Jie, who had also been dissolute, by Tang, the founder of the Shang Dynasty. Our text is set within this context of the changing mandate of Heaven—at the time that Tang had defeated Jie. Di sent an omen, a drought. The new king had defeated his former ruler and now asked by this rite of self-sacrifice that his life be taken or that his authority as a medium for his people, responsible for all crimes and able to allay the curses of the High Lord, be recognized, and the curse was indeed allayed.

There is a parallel for this text in the Zhou chapters of the *Shang shu*—the *Jin teng*, in which Wu Wang became ill three years after defeating the Shang, but the Duke of Zhou offered himself as scapegoat and the king recovered. I have demonstrated above that our text draws on Shang traditions but it is also set in the context of the changing mandate of Heaven and the original text from which our versions drew probably took its form in the Western Zhou. The *Jin teng* is also difficult to date. Qu Wanli suggested, primarily on the basis of the use of the relatively late pronoun *yu* 予, that it was late Western Zhou or early Spring and Autumn in date, but as the different transmissions of our text demonstrate, *yu* 予 may easily be substituted in transmission for *yu* 余 [38] and its content indicates an origin closer to the period from which it purports to come, the early Western Zhou.

When Wu Wang became ill, the two dukes Tai Gong and Shao Gong wished to divine by cracking oracle bones, but the Duke of Zhou first offered himself as a scapegoat. He made an announcement (*gao*) to Wu Wang's three immediate ancestors and the scribe recorded the invocation on bamboo slips. He stated,

---

[36] See *Da Gao*, vv. 2–6. (See also *Luo Gao*, ibid., 51–2, vv. 1–5, for auspicious oracles in the time of Cheng Wang).

[37] Chang Tsung-tung (*Der Kult der Shang Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften*, Wiesbaden, 1971, 259) and David Keightley (' The religious commitment: Shang theology and the genesis of Chinese political culture ', *History of Religions*, 17, 3/4, 1978, p. 220 and n. 40) have argued that the mandate-of-Heaven theory has its roots in Shang theology. Although I agree in a general sense, I do not agree with their suggestion that Di could sponsor an enemy attack in Shang inscriptions. He could cause them to be cursed in warfare, just as he could cause a plague of locusts, but I do not know of any inscriptions which could be interpreted as favouring an enemy. But once another king could divine independently, he could claim Di's favour. In his eyes, the defeat of the Shang king was not simply a curse, but a sign that he had been favoured.

[38] Qu Wanli 屈萬里, *Shang shu jinzhu jinyi* 尙書今注今譯 (Taibei: 1973), 84.

---

a dark sacrificial victim and announce to the Lord of Heaven above . . .' (8). *Xuan*, black or dark, the colour of mystery, was the colour of the bird from whom the Shang descended which I have identified with the sun-bird. Thus, Xie 契, the first ancestor of the Shang in the textual tradition was called the ' Dark king ' (*xuan wang*).

This announcement to the Lord of Heaven is that from which the name *Tang gao* derived. *Gao* occurs in the oracle bone inscriptions as the name of a ritual in which the king ' announced ' ominous events to a spirit. For example, ' Divining: my tooth aches; I should announce it to . . . Ding '.[31] Or ' Crack-making on the jia-shen day, Bin divining: I should announce the (plague of) locusts to He (the River) '.[32] The events announced are usually curses and the intention of these divinations is apparently to determine which spirit was responsible for the curse. As I have discussed above, droughts were the curse of the High Lord himself in the oracle inscriptions.

The *Mozi* also begins with a statement of the ominous event, the drought, though this appears to be the philosopher's own insertion. Tang then acknowledges that all wrongdoing is known to the High Lord and takes responsibility for all wrongdoing in the ' ten thousand regions ' upon his own person while praying that his own wrongdoing should not be blamed upon the people. The *Mozi* then tells us (13) that with these words he became Son-of-Heaven and was enriched with all-under-Heaven. I take this line to be the philosopher's own, but it aptly summarizes the sense of the text: by expressing his willingness to take the responsibility for the wrongdoing of all his people upon himself and physically offering himself to allay the curse of the drought sent by the Lord, he becomes king—and before his words are ended, rain begins to fall.

The wrongdoing which Tang took upon himself is stated in the most general terms and can include ritual or social offences. The term used—*zui*, graphically a net over the verb to do wrong—does not occur in the oracle bone inscriptions nor is there any questioning in these inscriptions about whether faults have been committed, only questions about what offerings should be made and whether good or bad fortune will be conferred.[33] Our text, however, is set at the time when Tang had defeated Jie and there is a specific crime of which Tang was guilty and from which he wished to protect his people, the defeat of his former ruler.

The idea of a changing mandate of Heaven first occurs in the Western Zhou chapters of the *Shang shu*, in the proclamations of the new Zhou rulers to the Yin and other peoples (e.g. *Da Gao*, *Kang Gao*, *Jiu Gao*, *Luo Gao*, *Duo Shi*, *Duo Fang*).[34] They argued that Heaven or Shang Di (both terms are used) had terminated the Yin mandate and transferred it to the Zhou. They obtained evidence of transfer by oracle bone divination. According to the *Da Gao*, ' The serene king (Wu Wang) followed only the oracle, and (thus) was able tranquilly to receive this mandate '.[35] The truth of this divination was displayed by their success in overthrowing the Shang and confirmed by the

---

[31] Frank H. Chalfont, *The Couling-Chalfont collection* (*Ku*), no. 1957.

[32] Shang Chengzuo 商承祚, *Yin qi yi cun* 殷契佚存 (Peking: 1933), 525.

[33] David Keightley has speculated that by the late Shang, misfortunes were increasingly interpreted as the result of human failings, i.e. ritual failings (' Shang divination: the magico-religious legacy ', a paper prepared for the Workshop on Classical Chinese Thought, held at Harvard, 2–13 August 1976, 15). It is also possible that moral failings had come to play a role, but there is no evidence of this.

[34] See S. Allan, *The heir and the sage: dynastic legend in early China* (San Francisco, 1981), p. 8, n. 9, for the dating of these texts to the early Western Zhou.

[35] Bernard Karlgren, *The Book of Documents*, p. 37, v. 9.

' Your chief descendant So-and-so has met with epidemic sickness and is violently ill. If you three kings really owe a great son to Heaven, then substitute me, Dan, for So-and-so's person . . .'.[39] Declaring his greater virtue and ability to serve the spirits he exhorted the great tortoise and holding the *bi* and *gui* jades asked permission for the substitution. ' He then had a divination made by cracking three tortoises, all of which were auspicious. He opened the bamboo documents and looked at them. They likewise indicated that this was auspicious. The Duke said, " According to the configurations, the king will suffer no harm ".'

Wu Wang recovered and the rest of the chapter is about how the suspicion cast upon the Duke of Zhou's loyalty after Wu Wang's death was allayed when the documents were found in the metal coffer in which they had been placed.[40] Information about divination and ritual practices at the beginning of the Western Zhou is as yet sparse, but this chapter accurately reflects many Shang ritual and divination practices which may well have continued into the early Zhou. There is an announcement of the omen and an invocation, as in our text. The turtles were cracked in a series and plastromancy and milfoil divination were practised in concert.[41] Most important, the conclusion is in the style to which most late Shang inscriptions have been reduced, simply ' the king will suffer no harm '.

In both our text and the *Jin teng*, there was an omen at the beginning of the dynasty. In our text, the cause of the omen is only implicit and the burden of the text is Tang's assumption of the ritual power of the king. In the *Jin teng*, the theme of regicide is more apparent: a son is owed to Heaven and the Duke of Zhou offers himself to pay the debt. If the High Lord appointed the ruler, then the new king had killed the ruler previously sanctioned by him. The omen signified that debt, but when Tang offered himself and the Duke of Zhou offered to replace Wu Wang who was lying ill, the Lord recognized their right to replace the former rulers and they replaced them.

The theme of regicide is developed in the legends of the late Spring and Autumn and Warring States periods in which the themes of rule by virtue and rule by heredity are continually juxtaposed and mediated. I have discussed the legends of this period in great detail in *The heir and the sage* and so will restrict myself to some general observations here. By this period, there was no longer a unified dynasty. The rulers of large and small states contended for supremacy or simply survival. Kings hoped to unify the empire and obtain the mandate of Heaven, but this was a secular age and philosophers had replaced priests as their advisers. The philosophers did not divine by oracle bones or milfoil stalks, but turned to the patterns of history from which they extracted principles which would be applicable to the future just as they had been applicable in the past. Heaven was a moving force in that history, but it had become an abstract power.

The idea of a dynastic cycle which originated in the Western Zhou chapters of the *Shang shu* embodied the two conflicting principles of rule by virtue and rule by heredity. The theory of a changing mandate of Heaven provided an explanation of the conflict but a paradox remained: the man of the greatest virtue, he who had attracted Heaven's mandate when an evil ruler had lost it, had nevertheless committed regicide to achieve his rule. In the legends, the heir continued the rule and a new dynasty was established, but only after a wise and virtuous minister had ceded rule to him, recognizing his hereditary right.

---

[39] This translation is based on Karlgren's, p. 36, v. 5.

[40] For discussion of this metal coffer and the practice sealing written spirit communication in ritual containers, see D. Harper, ' A Chinese demonography ', paper presented to the Workshop on Chinese Divination and Portents, Berkeley, June 1983, 4–5.

[41] See Qiu Xigui 裘錫圭, ' Du " Anyang chutude niu jiagu ji qi keci " ' 讀安陽新出土的牛胛骨及其刻辭, *Kaogu*, 1972.5, 43–4.

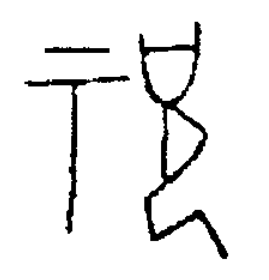


Fig. 1

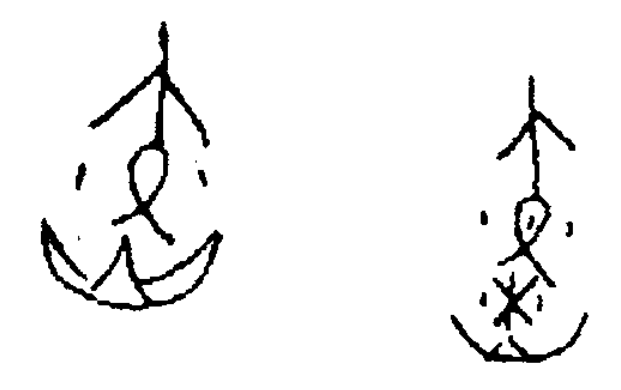


Fig. 2

These themes are continually juxtaposed and mediated in the legends and the thematic repetitions at different periods of ' history ' make their implicit meanings apparent. Jie, whom Tang had defeated when this drought occurred, was an archetype of evil like Zhou Xin, the last king of the Shang, although his evil character is much less developed in the early texts. He was infatuated with the two women of Meng Shan, heeded the advice of his wife Mo Xi rather than that of his good ministers, and relied on the cruel and sycophantic strongman Tuiyi Daxi for support.[42]

Omens are not an important element in the legends of this period except in the *Mozi*, although no text questions their existence. The time of Jie was a time of *luan* 亂, ' confusion ' or ' disorder ' as opposed to the *zhi* 治, ' order ' of the time of Tang. Omens could reflect these disorders. According to the *Mozi* (5/11b), ' the sun and moon appeared at the wrong time; hot and cold came in confusion; and the five grains were scorched and died. Ghosts wailed in the capital and cranes shrieked for ten nights and more . . .'. And the *Guben zhushu jinian*, which records the legends in the same pattern of transformations found in the *Hanfeizi*, reports that ' in the last year of Jie of Xia, the altar of earth split open '.[43]

That confusion on earth should be reflected in the heavens during the time of the evil Jie is not surprising, but why should there be disorder in the heavens when the virtuous Tang defeated the evil Jie? Though no text questions that Tang was the appropriate recipient of the mandate of Heaven, he had nevertheless overthrown a hereditary ruler. This theme is made apparent when his lack of purity is contrasted with the pure virtue of Wu Guang and Bian Sui, worthies who, like Bo Yi and Shu Qi of the Zhou Dynasty and Xu You and Shan Juan of the predynastic era, committed suicide at the mere suggestion that they accept rule to which they had no hereditary right or serve a ruler who had overthrown his king.

---

[42] See *The heir and the sage*, 85–7.

[43] *Guben zhushu jinian jijiao dingbu*, 16.

In the legend, Tang's breach of virtue in overthrowing Jie is mediated by his cession to Wu Guang. But in a cynical transformation of the story, *Hanfeizi* (7/5a) made the issue of regicide explicit, ' Tang was afraid to be known as avaricious but also afraid that Wu Guang [to whom he had ceded the rule] would accept the rule and so he sent someone to tell him, " Tang killed his ruler and wishes to devolve the taint upon you, so he yielded the empire to you ". Wu Guang consequently threw himself into the river '. In the *Zhuangzi* (9/30a), Wu Guang also protested that ' to cast aside one's superior is not right '.[44]

The Duke of Zhou was a critical figure in the legends surrounding the transfer of rule at the beginning of the Zhou Dynasty. Wen Wang established the virtue of the Zhou line and his son Wu Wang overthrew Zhou Xin, the last Shang ruler. Bo Yi and Shu Qi starved themselves to death rather than serve as a subject of the new king. The Duke of Zhou with the other two dukes mentioned in the *Jin teng* served as Wu Wang's minister. After Wu Wang's death, the Duke of Zhou was regent to his young son Cheng Wang. It is because of this regency in which the powerful and virtuous Duke of Zhou recognized the hereditary right of the son that the Duke is celebrated in late Zhou legend. Thus, when the story of *Jin teng* is recorded in the *Shi ji*, Wu Wang's illness is transformed into two illnesses, one that of Wu Wang taken from the *Shang shu* chapter and another that of Cheng Wang. In the second illness, Zhou Gong once again acted as a scapegoat, this time throwing his pared nails and cut hair into the river, a symbolic sacrifice by drowning.[45]

In sum, our text which is set at the beginning of the Shang Dynasty drew upon the Shang ritual tradition in which the king was a medium between the spirit world and his people. Primarily it is a myth of the first king who achieved the right to act as a medium by offering himself as a sacrifice to the High Lord to allay the curse of a drought. But it is set in the Western Zhou context of dynastic change. The drought, like Wu Wang's illness at the beginning of the Zhou, is in this context, a sign that regicide has been committed; the king offers himself to protect his people and in so doing achieves the appointment of the High Lord. Finally, the paradox of the virtuous ruler who commits regicide to achieve his new dynasty is an important theme in the legend of the Spring and Autumn and Warring States Periods, but the omens by which Heaven signifies its will are not stressed in the Zhou philosophic texts.

---

[44] See *The heir and the sage*, 85–7.

[45] *Shi ji* (Peking: Zhonghua shuju, 1959), *Lu shi jia*, *zhuan* 35, pp. 1515–16. (This story does not appear in the *Ben ji*.)

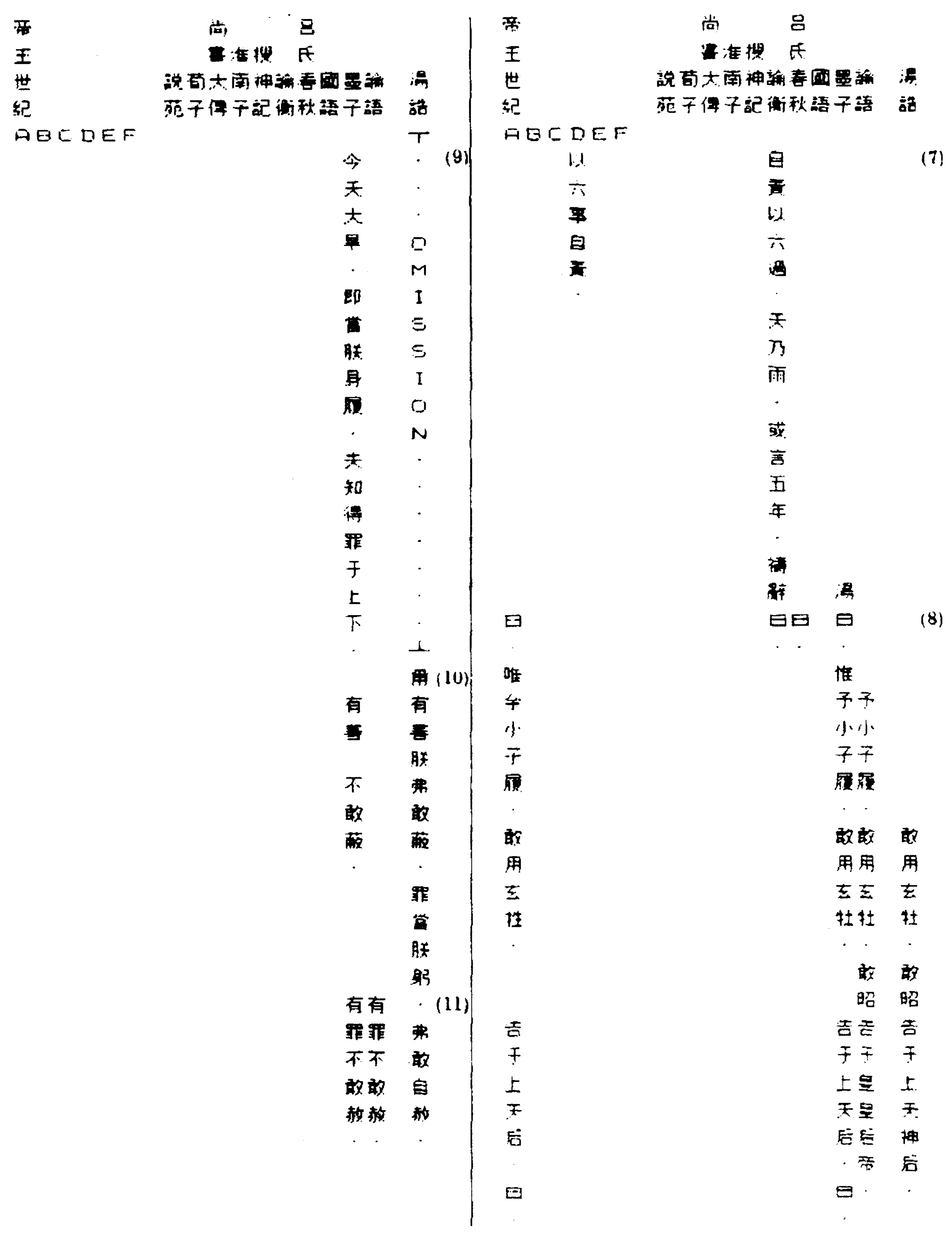
(1)

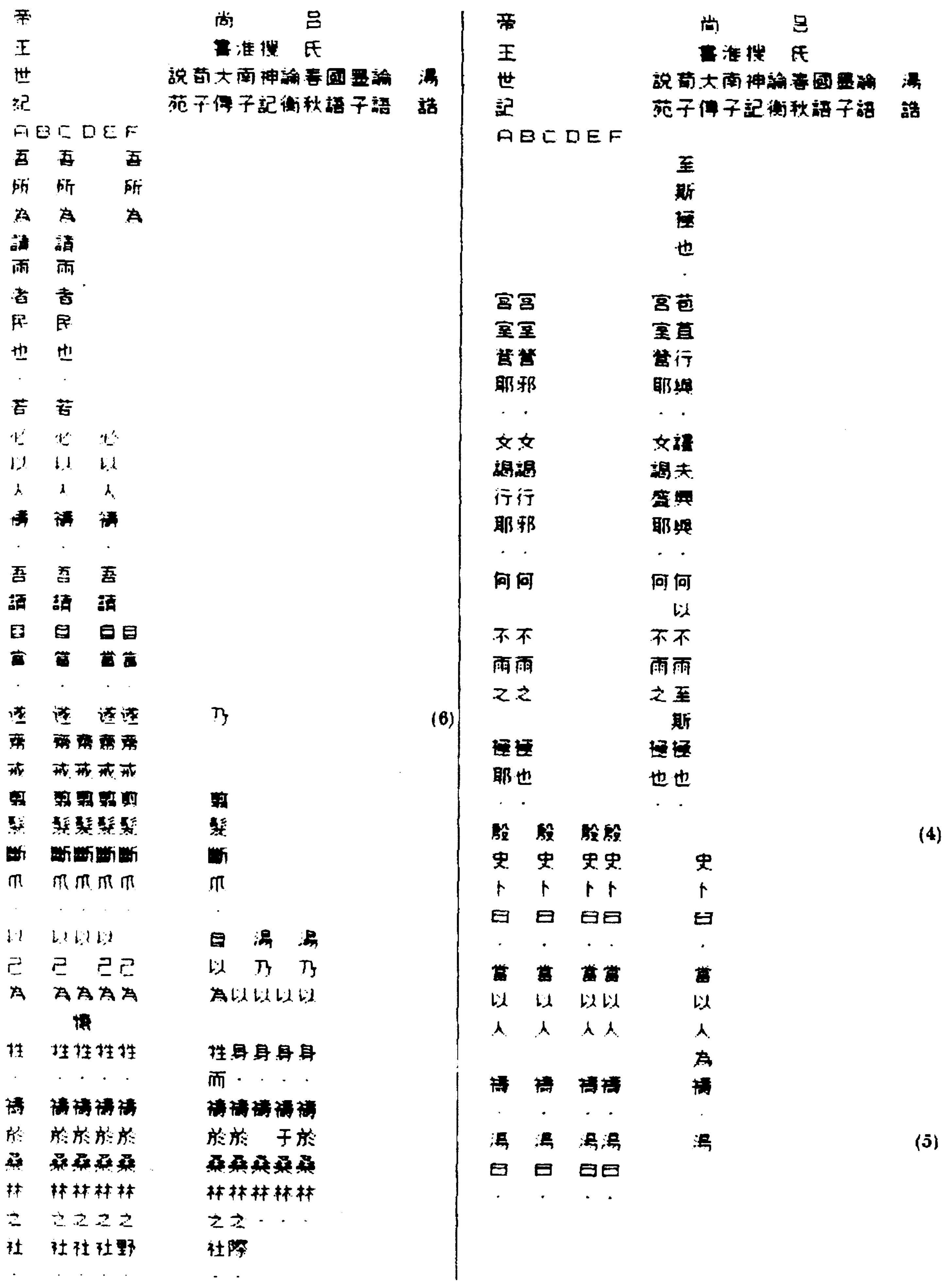
(2)

湯誥	
論語	
墨子	
國語	
呂氏春秋	湯克夏而正天下・天下旱五年不收・
論衡	湯遭七年旱・
搜神記	湯既克夏・大旱七年・洛川竭・
淮南子	湯之時・七年旱・
尚書大傳	湯伐桀之後・大旱七年・
荀子	湯旱
說苑	湯之時・大旱七年・雍坼川竭・煎沙爛石・於是使人持三足鼎祝山川
帝王世紀 F	湯時・大旱・
帝王世紀 E	湯時・大旱七年・
帝王世紀 D	成湯大旱七年・
帝王世紀 C	湯自伐桀後・大旱七年・
帝王世紀 B	湯伐桀後・大旱七年・洛川竭・使人持三足鼎祝於山川
帝王世紀 A	湯自伐桀後・大旱七年・洛川竭・使人持三足鼎祝於山川

(3)

湯誥	
論語	
墨子	
國語	
呂氏春秋	
論衡	
搜神記	
淮南子	
尚書大傳	
荀子	而禱曰・政不節與・使民疾與・何以不雨至斯極也・宮室榮與・婦謁盛與・何以不雨
說苑	教之祝曰・政不節耶・使人疾耶・苞苴行耶・讒夫昌耶・
帝王世紀 F	
帝王世紀 E	
帝王世紀 D	
帝王世紀 C	
帝王世紀 B	曰・政不節耶・使人疾耶・苞苴行耶・讒夫昌耶・
帝王世紀 A	曰・政不節耶・使民疾耶・苞苴行耶・讒夫昌耶・





Textual References

DIWANG SHIJI JICUN 帝王世紀輯存, XU ZONGYUAN 徐宗元, ED.,中華書局, 北京, 1964, 65-66.

SHUOYUAN 說苑, 1/15B, 君道。

XUNZI 荀子, 19/15A-B, 大略。

SHANG SHU DA ZHUAN 尚書大傳 2/14A。

HUAINANZI 淮南子, 9/4A, 主術訓。

LUSHI CHUNQIU 呂史春秋, 9/3B-4A, 順民。

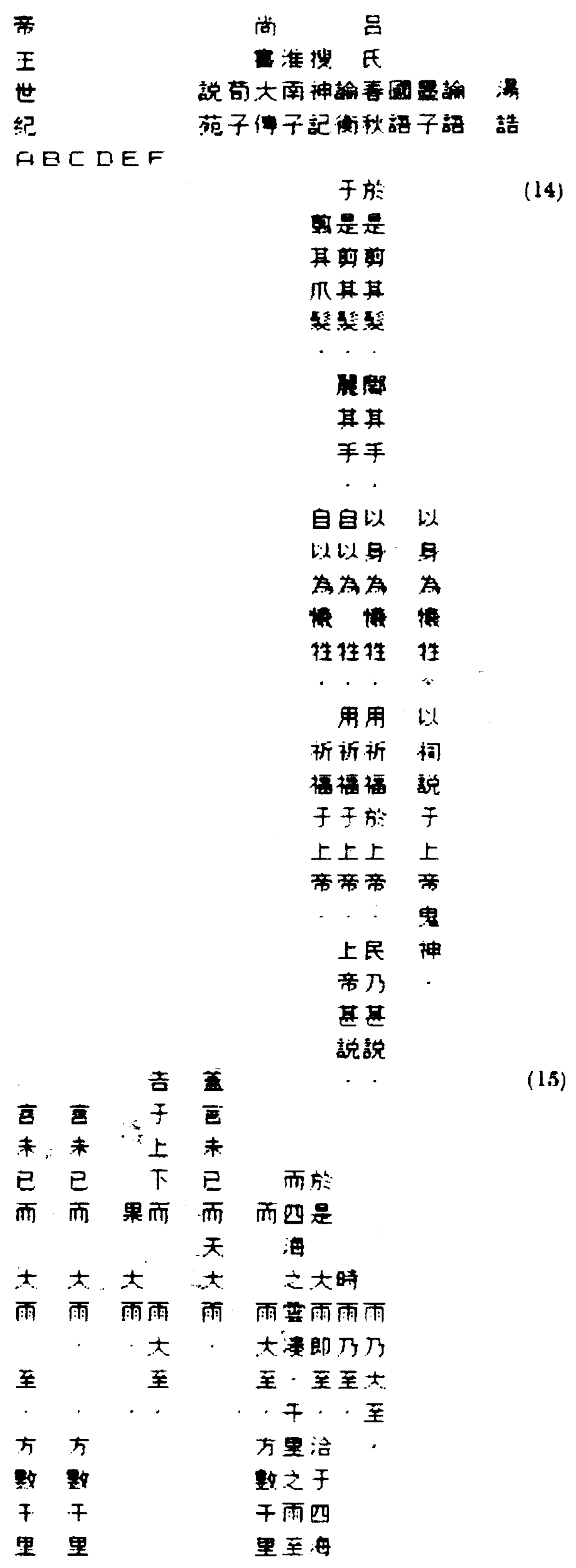
SOUSHENJI 搜神記, 上海, 商務印書館, 1957, 卷8, 67。

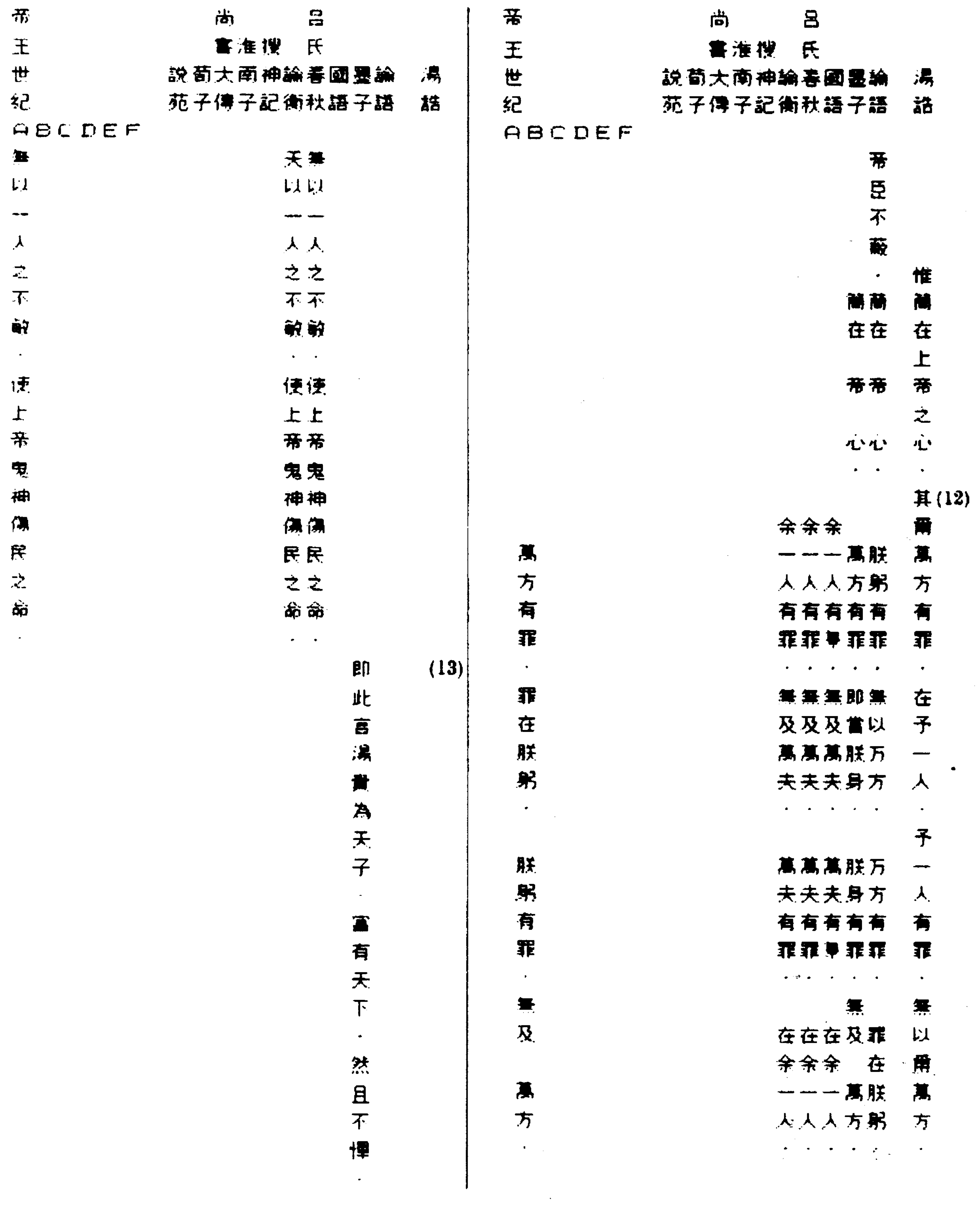
LUN HENG 論衡, 5/14A-15, 感虛。

GUO YU 國語, 1/15A, 周語上。

MOZI 墨子, 4/14B, 兼愛下。

LUN YU 論語, 10/9A-B, 堯曰。





（原載《倫敦大學亞非學院學報》第47卷3期，1984年）

殷周宗教观的逻辑进程

张持平　吴　震

一个显而易见的事实是：诸子学说的原型观念蕴含于夏商周三代文化中，它们的启承关系构成了先秦文化的有机联系。因此，局限于研究孔孟老庄，忽视三代文化，就不能对先秦哲学的逻辑结构有深刻全面的了解。反之，透过三代文化的帷幕，我们则可以窥见春秋战国乃至整个古代中国的思想文化的某些特有风貌。

本文认为，三代文化的主要内容——殷周宗教观的发展趋向是：由对超自然的神性世界的盲目信仰，转向对充满生机的人文世界的理性探索。而这一发展过程的逻辑终点并没有滋生出哲学化的宗教理论体系，相反，通过对以血缘关系为纽带的宗法社会的历史和现实的深思熟虑，凝聚积淀出“人的主题”，从而奏响了春秋战国诸子学说兴起的序曲。

作者张持平，1957年生，复旦大学历史系研究生；吴震，1957年生，复旦大学哲学系研究生。

殷周宗教，既有“帝”或“天”的抽象神性概念，又有非常广泛的信仰活动，它堪与同一历史时期的任何地区和民族的宗教相媲美，然而事实是，象西方那样的宗教理论体系始终没有能够在古代中国的文化土壤上诞生。这就引起了人们的思考：殷周宗教观具有什么样的内在结构和矛盾特征？又有什么样的发展过程？它对民族文化意识的形成有哪些影响？对这些问题的探讨是本文的旨趣所在。

一

在原始社会，尽管有各种各样的自然神崇拜和图腾崇拜，但是，并未形成一个主宰整个自然和社会的至上的统一神。恩格斯说：“没有统一的君主就不会出现统一的神”①。原始社会向阶级社会的迈进，是自发宗教向自觉宗教转变的重要社会条件。另一方面，这一转变过程又是人类思维“自然发生”的“蒸馏过程”，或者说是理性积淀的过程，因此，恩格斯又说：“随着宗教的向前发展，这些神愈来愈具有了超世界的形象，直到最后，由于智力发展中自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程，在人们的头脑中，从或多或少有限的和互相限制的许多神中产生了一神教的唯一的神的观念”①。殷商时的“帝”或“上帝”，就是经过“蒸馏过程”形成的一个“许多神的自然属性与社会属性的整个综合体”的“万能之神”。② 卜辞中有不少记载说明了这一点，例如：

“帝佳(唯)癸其雨。”(《卜辞通纂》，364)

“今二月帝不令雨。”(同上书，365)

“帝其降堇(馑)?”(同上书，373)

“伐舌方，帝受(授)我又(佑)?”(同上书，369)

“王作邑，帝若(诺)。”(同上书，374)

这里的“帝”完全是一个能呼风唤雨、降灾降福、超越自然与社会的至上神灵。自然和社会的种种现象被归因于上帝的意志，就是君王的权力也被看作是上帝的恩赐，如商汤在征灭夏桀的誓词中说：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”(《尚书·汤誓》)。我们从卜辞及《尚书》等史料的记载中可以看出，殷人凡事无论大小巨细，都要卜问上帝，求得上帝的恩准，对上帝的膜拜成了他们日常文化生活的一个重要内容。《礼记·表记》也有“殷人尊神，率民以事神”之说。这说明殷人对神的崇拜和信仰是极为普遍的，这也表现在殷人崇拜祖先方面。

祖先崇拜产生于原始社会末期，由图腾崇拜发展而来，是一种在血缘亲属观念支配之下的宗教活动。马克思说：“很有可能在世系过渡到按男系计算以后或还早一些，动物的名称就不再用来标志氏族，而为个人的名称所代替。自此以后，赋予氏族名称的祖先，就与时俱变了。”③ 祖先代替了图腾而上升为神，成为人们崇拜的对象。《国语》有一段关于祖先崇拜的记载：“故有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤；周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王”。(《国语·鲁语》) 契和汤作为商族的祖先上升为神，成了祭祀崇拜的对象。《礼记》说：“郊社之礼，所以事上帝也；宗庙之礼，所以事乎其先也。”(《礼记·中庸》)可见，祭祀祖先是一种同上帝崇拜并存的宗教活动。

然而，祖先神同上帝毕竟不同，两者又有什么关系呢？在殷人看来，祖先神和上帝是两个层次上的神统，一方面，用上帝这个至上的统一神来规范各种自然神；另一方面，又用契这个商族的祖先神来统率各种部族神和祖先神。一方面，上帝是超自然的信仰对象；另一方面，商族的祖先神是超部族血缘界限的信仰对象。但是，两者确有某种内在的联系，如甲骨文中有“宾于帝”的记载，“咸不宾于帝，下乙宾于〔帝〕”，“下乙不宾于帝，大甲宾于〔帝〕”，“大甲不宾于帝，……宾于帝”①，意思是说祖先死后同上帝住在一起。史籍中也屡有记载，如：“肆上帝将复我高祖之德”(《尚书·盘庚》)，“文王陟降，在帝左右，”(《诗·大雅·文王》)等等，这说明祖先神享有仅次于上帝的崇高地位。而这种“宾”与“配”的关系同殷代上帝的功能性特征有关。

殷代的上帝与基督教的上帝不同，它虽然具有绝对意志和至上权威，但它并非是一个产生万物的实体性概念，而是具有功能性特征的概念。超越的上帝同人间的关系，在一般的场合是一种简单的佑与不佑、诺与不诺的功能关系，而它的绝对意志和至上权威就是在这种功能关系中确立和显现的。荀子说过：“列星随旋，日月递昭，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。”(《荀子·天论》) 这里，荀子把自然界的生化运动的功能称为“神”，而这种“生化”的功能并不是清楚可见的事物迹象，它实际上是难以把握的一系列过程。因此，人们从功能关系的角度着眼，也可以把无由认知其本质的冥冥存在称为“上帝”。对于这样的“上帝”概念，人们并无兴趣去作抽象的、烦琐的“本体论证明”，而只须在具体的功能关系中去体悟和领会上帝的意志。② 这样，殷代的上帝，一方面有某种神秘主义的色彩，另方面又同现实人世具有某种联系。不用说，那些统治阶级的祖先，个个都是膺受天命的英雄，而那种“予畏上帝，不敢不正”的说法无非是想证明他们有着体悟和领会上帝意志的“天才”，那些成就了赫赫功业的祖先英雄被看作是体现上帝意志和显示上帝功能的人格象征。这样，敬畏上帝与崇敬祖先的宗教情感交织在一起，祖先神得到了配祀于帝或冠以“帝”的称呼的特殊礼遇。在卜辞及古文献中屡有“帝(尧)”、“帝(舜)”、“帝禹”、“帝启”、“帝少康”、“帝甲”、“帝乙”等等记载，在殷墟第五期的甲骨卜辞中有“帝辛”的记载，这显然是对商纣王的“生称”。可见，上帝既可以是神祇的称号，又可以是祖先的尊称，也可以是现世君王的美称。上帝与祖先神的这种关系，就使得人们既可以把祖先和君王看作是上帝的象征，又可以把上帝理解为某种现实势力的外化，因此，服从上帝就是服从君王，同样，服从君王就是服从上帝。

由于上帝的绝对意志和至上权威只是在具体的功能作用中才得以确立和显示，而上帝的功能同现实人世又密切相关，所以，人们所热衷的并不是勾划一个理想天国的蓝图，人们的信仰也不是企图走向灵魂的超升，相反，人们的目光通过上帝的功能折射到现实社会的日常生活之中。上帝的意志不仅要通过它的某些功能作用，甚至还要通过祖先英雄或现世君王才能体现，这样，貌似统一而缺乏实在性的上帝概念，就难以演绎出宗教理论体系。

此外，殷代宗教观还表现出多神信仰的特征。① 英国宗教史学家查尔斯·埃利奥特在谈到东方宗教观的特征时指出：“除了佛教和一切有名教的宗教信仰以外，还有某些观念普遍流行于这一广大地区之中。这些观念之一就是信仰自然神灵，这些神灵寄寓于岩石、树木、溪流和其它自然物体之中，并且在它们自己的范围之内保持有相当的力量为人谋福或制造灾祸。印度的那伽、夜叉和部多鬼，……以及中国的‘神’，是这个名单中的少数项目，这个名单可以无止境地加以延长。”②《左传》说：“山川之神，则水旱疠疫之灾，于是乎禜之；日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎禜之。”(《左传·昭公元年》)《礼记》曾有“祭天”、“祭地”、“祭时”、“祭日”、“祭月”、“祭星”、“祭寒暑”、“祭水旱”等记载，总之，“山林、川谷、丘陵，能出云、为风雨、见怪物，皆曰神。有天下者祭百神。”(《礼记·祭法》) 由此可见，人们根据不同的自然现象的功能作用，可以把它们填入自然神灵的名单。在他们看来，神灵越多，人世间就能得到更多的保障。这种观念既同神灵的功能作用有关，又同人们对神灵所抱的世俗功利态度不无关系。

应当看到，这些可以无止境地加以延长的自然神灵，尽管使殷人的生活弥漫着幽暗、恐怖的气息，但是，在某种意义上，它又可以动摇上帝的独尊地位。而神的数量不断扩大，导致人们对神灵无法确切地把握，影响到人们崇拜对象的不稳定性，这也在很大程度上影响了殷商宗教观最终不能形成哲学化的宗教理论体系。

在祖先崇拜方面，殷商宗教观也有矛盾特征。商族祖先神的尊位是在灭夏之后取得的。各部族的兼并融合推动着各部族神的兼并融合，商族祖先神——契、汤的出现就是这种融合过程的结果。但是，在商代这种融合过程是一个不平衡的过程。《史记·殷本纪》说：“契为子姓，其后分封，以国为姓，有殷氏、来氏、宋氏、空氏、相氏、稚氏、北殷氏、目夷氏”；《左传·定公四年》中有“殷民六族”、“殷民七族”、“怀姓九宗”的记载；甲骨文中也有许多“王族”、“子族”以及几个宗族的合称——“三族”、“五族”等记载，因此，殷商在祭祀王族祖先的同时，也存在着各种部族神的祭祀活动，由于“这些神的王国不越出它们所守护的民族领域”③，于是就有必要制定一套严格的等级制度加以分疏区别。譬如，在殷代设有“宗庙”、“祖庙”、“祢庙”，分别祭祀自己的氏

---

① 《马克思恩格斯全集》第27卷，第65页。

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第220页。

② 恩格斯：《反杜林论》，第334页。

③ 《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，第227页。

① 董作宾：《殷墟文字乙编》，7197、7343、7549。

② 如卜辞中常见的授佑、允诺、降馑、令雨等说法，都不涉及本体问题，而是着眼于在自然运动和人世变化的过程中上帝所起的作用，人们通过占卜等方式来把握这种作用。李泽厚在《美的历程》一书中认为，中国哲学的“道”、“理”、“阴阳”、“五行”等概念，都不是实体性概念，而是功能性概念，这对于我们理解上帝概念的功能性特征也许有所启发。

① 这一特征也存在于周代宗教观乃至整个古代中国的宗教意识当中。

② 《印度教与佛教史纲》第1卷，商务印书馆1982年版，第104页。

③ 恩格斯语，见《马克思恩格斯全集》第21卷，第349页。

“天”神观念，比“帝”晚出。在殷代卜辞及《尚书・商书》等篇中有“天”的观念，如商纣王说：“呜呼！我生不有命，在天？”（《尚书・西伯戡黎》）《诗经》中也有“天命玄鸟，降而生商”（《诗经・商颂》）的说法，但是，“天”这一至上神的形象，主要还是西周时人们所信奉的对象。不过，周人也并未摒除上帝这一概念，因此，西周虽然特别尊崇天神，但也有帝天崇拜交错并行的复杂情况。如：

> “文王受天有（佑）大命。”（《大盂鼎》）
>
> “有命自天，命此文王。”（《诗・大雅・皇矣》）
>
> “帝谓文王，予怀明德。”（同上）
>
> “天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命。”（《尚书・康诰》）
>
> “克奔徙（走）上下帝无冬（终），令（命）玥（于）有周追（追）考（孝）……。”（《周公殷》）

由此可见，天和帝名虽异，实相同，都是具有某种神秘色彩和威慑恫吓力量的形象，并用来解说周革殷命的合理性，体现了贵族阶级的权力意志。

然而，西周在“崇天”的同时，又特别注重“敬德”，西周宗教观的主要特征就表现为“以德配天”的思想。如：

> “（唯）王恭德裕天，训我不敏。”（《柯尊》）
>
> “唯敬德，亡（毋）逌（攸）违。”（《班簋》）
>
> “天不可信，我道惟文王德延。”（《尚书・君奭》）
>
> “惟我周王灵承于旅，克堪用德，惟典神天。”（尚书・多方》）
>
> “肆王惟德用，和怿先后迷民，用怿先王受命”。（《尚书・梓材》）

这些足以证明，在周代与“天”相对应，“德”也受到人们的普遍注意。那么，这里所说的“德”具有什么含义呢？

“德”，甲骨文作“彳少”① 或“彳屯”，② 从“彳”，从“直”，无“心”符，取直视前方行走之义，与巡视、选择道路的行为有关。“彳少”即是“德”的前身，可见，“德”字的原始含义是指人的具体行为（如行走和观察之类），本身并无好坏、善恶之义。我们注意到，在殷代的“德”字中均无“心”符③，而在周代金文中，却绝大多数都有“心”符，这样就由原来的形声字变成了会意字，而字形的这一改变，对于我们理解“德”字含义的变化至关重要。《周礼・地官・师民》说：“敏德以行本”，郑玄注说：“德、行，内外之称。在心为德，施之为行。”这里将德和行作了区别，把外在的行为解说为人心（德）的作用，外在的“德行”，发展成为内在的“德性”。这样，“德”字就有可能由直视行走的原始本义，逐步演化成表示伦常关系的道德规范。因此我们说，周初大量涌现的“德”字，有许多是作为抽象的道德规范被广泛使用的。然而，天和德、尊天和敬德、天意和民意的特殊关系却构成了西周宗教观的一系列内在矛盾。

---

① 郭沫若：《殷契粹编》，864。

② 王襄：《簠室殷契徵文》。29。

③ 高景成的《读文字源流浅说》一文认为商代无“心”字，见《中国语文》1981年第5期。

族、宗族和家族的祖先，以此划分族内的血缘亲属关系，并加强族与族之间的宗法关系，相互之间不得僭越。所谓“神不歆非类，民不祀非族。”（《左传・僖公十年》）“非此族也，不在祀典。”（《礼记・祭法》）“非其所祭而祭之，名曰淫祀。”（《礼记・曲礼》）这样，祖先崇拜的宗教性活动被规范于日常人伦的宗法关系之中，逐渐发展成为社会礼仪制度，人们对祖先的崇敬之情也被演化出一系列忠孝节义等伦理观念。而神圣的宗教情感一旦投向浓缩于世俗的人伦关系，就势必引起宗教观念本身的淡薄，这正是殷商宗教观内在矛盾发展的特殊的逻辑途径。由此我们也可以理解，在古代中国为什么宗庙祭祀之礼特别发达，成为人们宗教活动的持久而稳定的内容，还可以找到以血缘关系为纽带的宗法制度之所以能长期延续的某些原因。

综上所述，我们可以总结出殷商宗教观的内在结构和总体特征。

一方面，殷商的至上神“帝”或“上帝”是原始宗教中各种神的自然、社会属性的“整个综合体”，因而具有统一性；另一方面，由于残存着原始宗教的遗迹，在自然崇拜中有多神信仰的倾向，这又使上帝缺乏统一性，相反，对上帝这个统一神构成了威胁。由此，殷商宗教观形成了一个以上帝为中心、众神并存的层次系统。

一方面，商族的祖先神“契”或“汤”凌驾于各部族的祖先神之上，因而具有统一性；另一方面，殷商又同时并存着各部族的祖先神崇拜，因而又使商族祖先神缺乏统一性，甚至对商族祖先神构成了威胁。由此，殷商的祖先崇拜形成了一个以商族祖先神为中心、各部族神并存的层次系统。

一方面，殷商统治者以至上神（帝）和祖先神（契）作为两种手段来强化宗教观念；另一方面，上帝和祖先这两个神统之间又有矛盾冲突，前者要求人们摒弃一切世俗的观念和情感，去盲目信仰和绝对服从抽象的上帝，后者则要求人们把崇拜祖先的神圣情感融汇到世俗的血缘关系和日常的伦理观念之中。

总的说来，在殷代尽管是神的世界笼罩着人的世界，但是由于种种原因，不仅未能产生出宗教理论体系，相反，宗教观念却由强化趋向淡薄。这一点到周代有更具体的表现。

二

事实上，以上所讲的殷代宗教观的某些特征，在周代也同属存在着，如功能性特征、多神主义倾向等，但是在这里，我们将着重论述西周宗教观本身所特有的矛盾特征，那么，西周宗教观的逻辑行程又是如何展现的呢？

我们认为，对于西周初年的“崇天”与西周末年及春秋初期的“疑天”、“怨天”，似应区别对待。本节主要论述西周初年的宗教观，通过对它内在结构的剖析，揭示西周宗教观趋向淡薄的某些原因。

尊天、敬德、保民思想的产物，但其中确也透露出源于忧患意识的人文精神，它被孔子消解溶化于他的仁礼结构之中，终于成为世代相承的文化传统而经久不衰。

西周初年宗教观的矛盾特征就表现在：一方面“天”是监临下民、赏善罚恶的至上神，另一方面，“天”又是根据人们的德行降灾赐福；一方面，人要绝对服从天意，另一方面，人又有主观能动性，能驱灾避祸、逢凶化吉。天命与德行，尊天与敬德在这里有一种相互依存的关系，而这种关系所蕴含的逻辑则是：从尊天到敬德，从敬德到保民的伸展，最终必然导向“夫民，神之主也”（《左传・桓公六年》）、“神……依人而行”（《左传・庄公二十二年》），以及“不怨天，不尤人”（孔子）、“万物皆备于我”（孟子）的人文意识和民本思潮的勃发。

因此我们说，从“惠于万民，柔远能迩”（《大克鼎》）的朦胧意识，到“宽则得众，惠则足以使民”（孔子）的真知灼见，从“克堪用德，惟典神天”（《尚书・多方》）的天德观念，到进一步论证“天人合一”（儒）、“物我一体”（道）的天人关系的本体哲学建立，可以看作是西周“以德配天”宗教观发展的必然趋向。

《礼记・表记》说“殷人尊神，率民以事神，……周人尊礼尚施，事鬼神而远之。”这道出了殷周宗教观的区别，也说明殷周宗教观确有由强化转向淡薄的趋势。金景芳教授认为，周人尊礼否定了殷人尊神，这是值得注意的，它对我们中华民族传统精神的形成有很大影响，不能低估。① 事实上，周初在尊天、敬德、保民的思想影响下所形成的一整套礼仪典章制度，经过后世儒者“郁郁乎文哉”的赞赏和发扬，在古代中国的历史文化和政治制度等许多方面沉淀凝聚成一种特有而稳定的精神素质。它与不顾血缘纽带的约束而企求灵魂超度的宗教精神旨趣迥异，与古希腊“为知识而知识”的抽象思辨精神也相去甚远。而殷周主要宗教仪式——祭祀和占卜，由于被紧扣在宗法血缘观念的世俗世界作切合人生实际利益的运用，因而其作用在于催发神学信仰的生机，反而在阻碍宗教理论大厦的建立和形成华夏民族的社会心理和思维方式等方面起了特殊的作用。

三

祭祀和占卜这一宗教活动，在殷周宗教观的逻辑进程中扮演了特殊的角色。

祭祀活动有一套与礼仪等级观念相联系的祭祀制度：

> “天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川，……诸侯祭名山大川之在其地者。”（《礼记・王制》）
>
> “天子祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀，岁徧。诸侯方祀、祭山川、祭五祀，

---

① 见《中国奴隶社会诞生和上升时期的思想——夏商和西周的思想》，载《史学集刊》1982年第1期。

神性范畴（天）和伦常观念（德）同时并举，非常有利于贵族阶级的现实统治，这使他们能够一方面利用“天”的权威，给自己的统治蒙上神秘性、绝对性；另一方面又可利用“德”的观念，来证明统治的合理性、必然性。两者相辅相成，成了贵族统治得以有恃无恐的理论依据。

然而，事实上，天和德远非人们所想象的那样，能达到完美无缺的和谐，从宗教神学的立场出发，天和德确有某种难以避免的矛盾冲突。“天”作为一种至上神，理应被视作唯一、绝对的存在，具有支配一切，包括人们日常伦理行为的莫大权威。但是，现在却出现了一个以“德”为核心内容的道德规范来约束人们的行为，“天”的作用和势力的显现，在很大的程度上，必须经过“德”这一中介。由此，对人伦情感的重视和强调势必影响到人们对天神的专注的信仰意识，人们就会转向对社会生活中伦常关系的审慎思辨，“天命”就有转向“人德”的可能。这种清醒自觉的伦理要求和力图摆正人际关系的现实精神正是排斥和瓦解宗教迷妄的巨大力量。

“德”的思想在周初大量涌现，与动荡多变的社会现实有关。身处兴亡交替之际的周公，及其所代表的新兴统治集团，出于“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷”（《尚书・召诰》）的理性态度，认为夏商灭亡的原因主要是“丧德”、“失德”，从而丧失了天命的保佑。在他们看来，君王只有德行高尚敦厚，才能得到天的支持，不能自恃一朝“受天命”，而忽视自己的德行操守。基于这种观念，周公在提出“以德配天”的同时，又提出了“敬德保民”思想。

如果说“敬德”是“保民”的必要前提，那么，“保民”乃是“敬德”的具体表现。周公曾经告诫大家应把文王“徽柔懿恭，怀保小民”（《尚书・无逸》）的“美德”引为自己的楷模，在他看来，只有施行“保民”、“惠民”的德政，不忘“人无于水监，当于民监”（《尚书・酒诰》）的古训，才能使“以德配天”的口号不流于一纸空文。可以想见，如果没有对历史和现实的深思熟虑，没有对飘忽而逝的人文世界的忧患意识，就不可能产生如此深刻的认识。

因此，同时倡行尊天与敬德，从表面上看人文世界被破格地提升到与神性世界一视同仁的地位，实质上这种微妙的迁移变化，却深刻地预示着对人文存在的关切将会逐渐摆脱神的干涉，进而超过对天神的信仰，诱发出人的自觉意识。而上面所讲的忧患意识，实际上已是人文精神的一种萌芽，与宗教意识有所不同。在信仰和崇拜的宗教心理驱使下，人们在神祇面前感到自己渺小、卑下而放弃主体责任，任凭外在的神祇来主宰自己的行为，这种依赖感是恐惧心理的表现。而忧患意识则表明人面对一切外在的东西充满信心，由此所激发的不是迷狂、虔诚的热情，而是一种冷静而又强烈的历史使命感和社会责任感。而周公所制定的一整套以礼乐为精髓的典章制度，虽是

岁徧。大夫祭五祀，岁徧。士祭其先。”(《礼记·曲礼》)

“祀加于举，天子举以大牢，祀以会；诸侯举以特牛，祀以大牢；卿举以少牢，祀以特牛；大夫举以特牲，祀以少牢；士食鱼炙，祀以特牲；庶人食菜，祀以鱼。上下有序，民则不慢。”(《国语·楚语》)

祭祀活动必须根据等级尊卑的具体规定进行；社会阶层越低，祭祀的对象就越少；随着身份等级的不同，所祭祀的内容和形式也就不同。这是古代中国宗教的特殊现象。西方基督教奉行“在上帝面前人人平等”的原则，所有的人都是上帝的臣民，都有权利和义务对上帝顶礼膜拜，由此，宗教神学的触角伸进每个人的心灵深处，使人们绝对信仰、盲目服从，这无疑有利于巩固神学的地位。相比之下，古代中国的宗教祭祀活动却要受到体现现实人际关系的社会等级制度的严格规范。现世君王是天帝神灵在人间的代表，因而人们不能也不必直接祭祀天帝；天帝佑护君王就是佑护人间，君王祭祀天帝就是为民作主，普天之下通过君王才能享受到皇天上帝的大恩。因此历代统治者都自命为天帝的儿子，毫不隐讳地将神权与王权集于一身。这或许可以说是古代中国的君权神授说成为传统政治观念的起因之一。而在基督教历史上，神权与王权分庭抗礼，远远没有达到象中国这样完美的默契。在中国，集神权、王权于一身的统治者，要求人们更多的是绝对信仰与服从统治阶级，人们只要遵守日常人伦的道德规范与等级森严的宗法秩序，就是既顺天意又合人情的表现。

本来是纯粹的宗教活动——祭祀，现在却被外化为内含有亲亲尊尊等丰富的人伦意识的社会等级制度，正如神权和王权的成功结合一样，宗教祭祀制度也同世俗社会制度揉合在一起。祭祀成为一种仪式、礼节，被世俗化、伦理化，而日益失去祭祀的神秘性、宗教性，相反却成为人们服从礼仪制度、伦理规范的一种外在强制的习惯需要和现实义务。至于天帝这种至上神是否真实存在，是否具有普遍意志，也就不为人们所注意和关心。《礼记·檀弓》中说：“惟祭祀之礼，主人自尽焉，岂知神之所飨”。《礼记·中庸》又说：“鬼神之为德，其盛矣乎？视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。使天下之人，齐明盛服，以承祭祀。洋洋乎，如在其上，如在其左右。”既然祭祀的主人抱有如此心理，那么，祭祀的对象——神是否具有实在性，就不必认真对待了。更无需去追求关于神的知识，或耽于勾划一个理想天国或西方净土，而只需停留于似是而非、有意无意之间。人们只要脚踏实地于现世人间，就自会享受到充满天伦之乐的温情蜜意。这或许又是在华夏传统文化意识中为什么伦理之花特别艳丽，而始终未能罗织成宗教理论体系的又一个原因。

荀子在《礼论》中说：“哀夫！敬夫！事死如事生，事亡如事存，状乎无形影，然而成文。”因此，“祭祀，饰敬也”，是“致隆思慕之义也”。《中庸》则说祭祀是“孝之至也”。而“敬”的心理，“孝”的意识，无非是合乎血缘情感的体现。缘此，本来是出于盲目迷妄和虔诚之情的祭祀活动被分解外化为具有清醒意识的肃穆淡雅的礼节性行为；“齐肃衷正”、“采服之仪”(《国语·楚语》)只是为了礼仪需要的外表装饰，“玉帛之类”，“彝器之重”（同上）也是为了显示权贵的贵族风度。祭祀活动成了祭祀者自己对祭祀对象作一番“哀夫！敬夫！”的表白，孔子所说的“祭如在，祭神如神在”(《论语·八佾》)正是这种祭祀心理的既圆滑又贴切的注脚。有人把宗教心理由对外在世界的偶像崇拜转向对人的世俗情感的内心体验视为现代宗教的发展趋向，其实，这种趋向在古代中国的祭祀活动中不早已有所表现了吗？

既然祭祀活动表现为对世俗情感的内在体验的心理过程，由此，祭祀的作用主要不在于推动人们的神学信仰，而在于维护人伦社会的等级秩序。如：“祀所以昭孝息民，抚国家，定百姓也。”(《国语·楚语》)“凡治人之道，莫急于礼，礼有五经，莫重于祭。”(《礼记·祭统》)而祭祀的实质则如荀子所说：“祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道；其在百姓，以为鬼事也。”(《荀子·礼论》)

同祭祀相比，占卜更明显地表现出殷周宗教观的特殊性。占卜主要有两种方式：一是卜，一是筮。卜的方式源远流长，至少在龙山文化时期已经出现骨卜方式，商晚期已广泛使用骨卜和龟卜。在周朝除了骨卜和龟卜之外，大量采用的是蓍筮。《礼记》说：“三代明王，皆得天地之神明，无非卜筮之用”，(《礼记·表礼》)说明占卜确是殷周的一种宗教活动。

占卜主要是讲吉凶祸福，预测前途。然而，吉与凶，祸与福，命运的迕顺，行为的得失，实际上是受社会环境因素和主体能动作用决定的，不过是包含着必然性的两种可能的趋向而已。掌管着占卜大权的巫师们却把可能性和偶然性的因素夸大成为由某种命运安排的必然性趋向，在人们的心灵上蒙上一层神秘可怖的阴影，使人们面对外在的神祇，感到自己渺小、卑微，甘愿听从神的摆布和命运的安排。这是占卜的实质。

然而，巫师们讲吉凶变化，讲阴阳错乱，讲助善惩恶，毕竟是胡乱编造和凭空想象。正如普列汉诺夫所说：“科学力求发现现象的因果联系，而魔法则满足于简单的联想或简单的象征。这种简单的联想或象征本身，只能以不十分清楚地区别人脑中产生的东西与现实中实现的东西为基础。”① 而这种诡异的魔法一旦与“现实中实现的东西”相悖，一旦与君王的意愿相抵触，这些巫师反遭杀身之祸倒是小事，更重要的是，人们会因此对神灵产生怀疑，从而动摇人们的信仰。

再就占卜活动本身而言，人们在占卜之前，对神的旨意并无确定的认识，也不知道所卜之事是否能得到神的赞许，相反却保持着清醒的功利头脑，目的是解除心中的疑问。如：“卜以决疑，不疑何卜？”(《左传·桓公十一年》)这同基督教徒的礼拜和祷告的虔诚心理完全不同。现实考虑和功利目的才是占卜活动的起因和归宿。如司马迁所说：“自古帝王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善？”(《史记·龟策列传》)此外，占卜过程中的或然性和概率性，致使人们对占卜结果可作任意解释；同时还可根据占卜的目的作任意取舍；卜之不吉还可再用筮占，一次不行还可进行二次、三次。《左传》有这样一段记载：“初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之不吉，筮之吉。公曰：‘从筮’。”(《左传·僖公四年》)① 占卜的这种任意性正说明在神圣的祭坛上进行的是一种“肮脏”的世俗功利的活动，这与其说是对至上神灵的信赖，毋宁说是对它的亵渎。

---

① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，三联书店1961年版，第378页。

从占卜的对象来看，天、帝或祖先的神灵并非是仅有的祈求对象，凡有显灵功能的神祇，无论是山神人鬼，还是关帝娘娘，均可成为祈求的对象。随着神灵名单的无止境延长，占卜对象也可五花八门，导致人们对神灵信仰的不稳定性，也导致了古代中国宗教意识的宽容性。一个中国人可以是孔圣人的崇拜者，也可以是企求长生不死的道教信徒，同时又可以去信仰佛教。究其原因，与人们对于神灵所取的“临时抱佛脚”的实用态度不无关系。

由此可见，占卜活动日益失去宗教性内容，而流于纯粹的迷信活动，成为自欺自慰的“心理补偿”方式。这乃是古代中国所特有的畸形物，并且形成了一种特殊的社会性“宗教市场”，致使算命先生和江湖骗子泛滥成灾。因此可以说，充满迷信色彩的占卜活动，一方面阻断了殷周宗教观上升为理论形态的可能性，一方面又箝制了自然科学和抽象思辨精神的发展，并在华夏民族的文化习俗、传统意识以至社会心理等方面留下了愚昧落后的病根。

综上所述，由于祭祀活动受到宗法制度和伦理规范的严格限制，由于占卜活动受制于功利目的和实用原则，因而使殷周宗教活动——祭祀和占卜，不但没有起到巩固宗教地位的作用，相反却成了殷周宗教观内在的自我否定因素，终于导致怀疑论和民本思潮的兴起。

四

殷周宗教观的内在矛盾特征，以及其中所隐伏的自我否定因素，到西周末春秋初，便出现了不可逆转的危机，怀疑论和民本思潮应运而生。《左传》、《诗经》等古籍透露出这种强烈的信息，如：

“夫民，神之主也，是以圣王先成民，而后致力于神。”(《左传·桓公六年》)

“吉凶由人。”(《左传·僖公十六年》)

“天命不彻”，“职竞由人。”(《诗经·十月》)

---

① 郑玄在《礼记·曲礼注》中对此作了如下评论：“卜不吉则又筮，筮不吉则又卜，是渎龟策也。”

“浩浩昊天，不骏其德。”(《诗经·雨无止》)

“子产曰：‘天道远，人道迩，非所及也，何以知之？’”(《左传·昭公十八年》)

既然万能之神赐福降祸的功能不再灵验，那么，人们对于自己的崇信天神的殷殷之情也就势必产生怀疑；既然急剧动荡的社会局面并非神之所为，而是人的行为所致，那么，人们对神的信赖就显得多余。天与人之间就在这样的社会背景之下出现了转机，人们开始对自身的本质进行“反思”，并开始意识到人在神灵面前并非渺小无能的，而是能动的主体。这种清醒的自我意识日益发展，在整个社会思想范围内，涌现出“人的主题”，这既是殷周宗教观的逻辑终点，同时又是春秋战国思想解放思潮形成的历史起点。

殷周宗教观的发展，之所以是这样而不是那样的逻辑进程，其更深刻的原因也许要从殷周社会的历史背景中才能找出。探寻社会历史形态与思想文化形态互为表里、相互作用的关系，或许能给我们不少有益的启示。

我们认为，殷周社会的性质如田昌五同志所说，是带有宗族外观的奴隶社会。所谓宗族，无论是王族(大宗)，还是公族(小宗)，无非是若干家族的联合体，各宗族本身是“一个自给自足的社会经济细胞”，在这种社会形态中，“保留浓厚的宗族血缘关系”。① 这种宗族虽然不同于部落联盟，已经分化出阶级的等级层次，但是它又有许多部落联盟制的遗风，有共同的姓氏、财产、军队、坟地、祖先等等，最重要的还是维系宗族并使之生存、延续、壮大的血缘关系。因此，宗族实质上是一种血缘组织，而宗法制度则与血缘关系密不可分。

然而，这种带有宗法血缘关系特色的社会存在，必然在社会意识方面烙下深深的印记。从“非我族类，其心必异”(《左传·成公十三年》)的宗族信念，到孔子的“宗族称孝”(《论语·子路》)的仁学思想，我们不是可以看到血缘意识在起着某种连接启承的作用吗？正是由于殷周社会中存在着宗法血缘关系，所以在周初才能从世俗人伦关系中抽象出以“德”为核心内容的一整套伦理规范——周礼。可见，殷周宗教观的内在结构和矛盾特征的形成，同殷周社会形态的特色——“宗族的外观”有密切关系。

明确了这一层关系，我们也就可以理解，为什么在古代中国，宗庙、社稷的祭祀受到特别重视，并被较早和成熟地发展出一套礼仪制度。这不仅因为“宗庙代表宗族的历史传统，社稷代表宗族的活动空间”，② 更主要的原因是，这种充满血缘情感的祖先崇拜恰恰迎合和满足了生存活动于宗法社会的人们的内在心理需要。与之相适应，在强大的宗法制度和浓郁的血缘意识笼罩之下，产生的不是神圣而庄严的上帝世界，而是一个以祖先英雄为主要形象的属于伦理又超出伦理的双重世界，生动具体的祖先人格取代和排斥了冷漠僵化的上帝形象。

---

① 田昌五：《古代社会形态研究》。

② 田昌五：《古代社会断代新论》，人民出版社1982年版，第105页。

本来是虚妄的宗教崇拜，现在却被巧妙地溶入实际的礼仪规范之中，所以.“一个人可以对天和神明表示庄重的尊敬，而不承担任何义务”①。重要的是，生活在宗法社会的人们，要时刻遵守亲亲尊尊的伦理规范，念念不忘忠孝节义的道德本份。因此，人们或站在神圣的庙宇殿堂之上，或跪在列祖列宗的牌位之下，引发的并不是对超越的理想天国或西方净土的渴慕向往之情，而是紧扣以血缘关系为纽带的人际现实，作一番属于伦理又超出伦理的精神体验和生命领悟。于是，“慎终追远”的宗教行为，被演化为“民德归厚”(孔子)的社会义务；宗庙祭祀的宗教礼拜，被归结为发扬孝道的行为典范，凸现出宗教的世俗功能和社会道德意义。

因此，以自觉承担三代文化传统为己任的孔子所创设的仁学模式，强调的就是怎样通过自修自省的克己功夫来达到个体人格的自我完善，以及怎样通过推己及人的恕道来实现道德行为的社会价值。而这一伦理学说与其说是三代文化的直接产物，还不如说是三代文化的积淀物——“人的主题”的演绎和深化，或者说是基于血缘情感对宗法人伦关系的沉思而凝结出的理性积淀。它被保留着宗法血缘关系的封建社会认可，正说明这种以“人的主题”为基调的儒学，既是对历史传统的承继．又是对现实未来的开启。它作为一种理性积淀，构成了华夏民族特有的文化意识和社会心理素质，在一定意义上具有超历史和超现实的特殊品格。

马克思说：“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身．另一方面，从它的积极内容来说，它自己还只在这个理论化的、化为思想的宗教领域内活动。”② 对殷周宗教观进行考察，我们发现，一方面它的逻辑终点“人的主题”成为理性的哲学形态(如儒学)的历史起点；另一方面．在诸子学说及古代文化的传统当中又有许多宗教观念的痕迹。在中国虽然没有基督教神权的黑暗统治，却非常广泛地存在着宗庙祭祀仪式，普遍流行着占卜迷信活动，虽不作神化天命的努力，又笃信命运、气数；虽时常怀疑神的实在性，又极力宣扬天命观念(如孔子)；虽没有阴郁的赎罪心理、原罪意识，也不奉行源于悲观意识的苦行主义，却又常常为自然命定的宿命论所囿(如王充和范缜)．从而忠实地奉行“乐天知命故不忧”(儒)或“知足常乐”(道)的人生信念。所有这一切表面上看来是自相矛盾、互不相容的对立因素，却在“天人合一”(儒)、“物我一体”(道)、“仁者以天地万物为一体”(新儒学)的属于伦理又超出伦理的世界中，达到有机活泼的统一。因而，随着“人的主题”的出现而形成的儒家哲学，强调的不是在来世的彼岸世界，而是在现实的此岸世界，通过道德实践来自我解脱，从而自觉走向主体与客体、天与人完美和谐的精神境界，并去细心体味这种超越的本体感受和内在的精神快乐，以此摆脱因物质的贫乏而引起的烦恼、忘却因社会的不平等而带来的痛苦。这样，儒学虽不是神学，却同样具有宗教神学的作用。

总而言之，中国文化传统的渊源之一虽是殷周宗教观念，但是，中国文化从根本上说，不是在对神秘的神性世界的追求中发展，而是通过对宗法社会的历史和现实的深沉思考来昭示展现。作为这种文化的渊源——殷周宗教文化，其发展的趋向未曾因广泛的信仰活动(天帝、祖先、祭祀、占卜、多神主义等)而导致独断论的宗教哲学，相反，却以注入血缘情感的人际现实为依据而勾勒出人文世界的美好图景，预示着先秦时期思想文化繁荣的到来。殷周文化的逻辑终点——“人的主题”，作为历史的积淀物，在春秋战国时期被理性化、哲学化，溶注于诸子百家学说之中。

(原載《中國社會科學》1985 年第 6 期)

---

① 查尔斯·埃利奥特：《印度教和佛教史纲》第 1 卷，第 92 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 26 卷，第 26 页。

殷周之际宗教思想发生过巨大变革吗

——与任继愈等同志商榷

王　守　道

任继愈同志主编的《中国哲学发展史》先秦分册——《先秦哲学发展史》*注意阐发学术界有争议的问题，读了颇受启发，但在《殷周之际宗教思想的变革》这一专题中，作者提出：“殷周之际有一个巨大的社会变革，伴随这个社会变革而来的，有一个相应的宗教思想的变革。”(第 78 页)和围绕此论点对一些问题的论述，我认为是值得商榷的。本文不揣冒昧，提出浅陋之见，请任继愈等同志和学术界的各位专家指教。

一

《发展史》提出殷周之际宗教思想发生过巨大变革，是建立在对周人和殷人的宗教思想有本质的不同这种看法之上的；这是作者论证变革的立足点。该书是这样说的：“殷人的上帝或帝，是掌管自然天象的主宰”，“殷人的上帝虽也保佑战争，而其主要的实质是农业生产的神。”(第 83 页)又说：“殷人把天神看作是统率着各种自然力量的最高主宰”，“从基本性质上来看，这个天神仍然带有原始的自然崇拜的特点，虽然它已经附上了一定程度的社会属性，主要还是反映了自然界的不可制服的神秘威力，自然属性比重大，社会属性比重小。”(第 93 页)周代殷以后，“经过周人的改造，天神虽然仍保留着自然界百神之长的身分，而其性质则由一个自然的主宰转变为社会的主宰。”(第 94 页)我认为，该书把殷人的天神归结为“自然的主宰”，把周人的天神归结为“社会的主宰”，以论证殷周之际发生过巨大的宗教变革，这是不符合历史事实的。

原始社会的宗教和阶级社会的宗教性质是不同的。由于生产力水平低下，人们对自然灾害无法抗拒，对千变万化的自然现象(包括对人自身的自然现象)不能理解，产生了对自然力的崇拜，形成了最初的原始宗教。随着生产的逐步发展和人的思维能力的逐渐提高，原始宗教由对自然力的崇拜慢慢发展到对多神的崇拜。到了奴隶社会，阶级形成了，国家出现了，君主确立了，地上有了“统一之君”，天上也就有了“统一之神”，奴隶主贵族把人间的君主对臣民的统治关系搬到天国，就从多神崇拜制造出一个统治其他神的全智全能的上帝来。原始社会的宗教是自发的宗教，奴隶社会的宗教是人为的宗教，这是两种宗教的基本特征和根本区别。恩格斯说：“事情很清楚，自发的宗教，如黑人对偶象的膜拜或雅利安人共有的原始宗教，在它产生的时候，并没有欺骗的成分，但在以后的发展中，很快地免不了有僧侣的欺诈。至于人为的宗教，虽然充满着虔诚的狂热，但在其创立的时候便少不了欺骗和伪造历史。”①

《发展史》认为殷人的宗教是“自然宗教”，殷人的天神是“农业之神”。本文试从殷代甲骨卜辞的分析中提出不同看法。不错，在卜辞中，如“癸卯卜争贞，今岁商受年。”(契 493)“贞，成保我田。”(乙 6389)“帝令雨足年。帝令雨弗其足年”(前 1·50·1)这类求天保佑风调雨顺，使农业有个好收成的卜辞为数众多，可以说在卜辞中占绝大多数，但这只是问题的一个侧面。殷代甲骨卜辞中，还有反映其他重要内容的一面。如：①反映殷王臣服上帝的：“下乙宾于帝——咸不宾于帝。”(乙 7197)“王又岁于帝五臣正。”(粹 13)②反映军队和征伐的：“辛己卜贞，登妇好三千，登旅万，乎伐羌。”(库 310)“我伐马方，帝授我佑。”(乙 5408)“贞令多子族眾犬侯扑周，甾王事。”(前 5·7·76·51·7 合)③反映奴隶逃亡的：贞，我其丧众人。”(佚 487)“贞，并无灾，不丧众。”(后下 35·1)④反映同诸侯关系的：“毕子屡亡疾。”(后下 29·4)“贞：王徝(挞)土。王从戭。贞：王勿徝土方。”(前7·7·4)⑤反映封都建邑的：“贞，作大邑于唐土。”(金 611)“贞：王封邑，帝若(诺)。”(通 374)⑥反映人事升迁的：“我其已宾，乍(则)帝降若(诺)；我勿已宾，乍帝降不若(诺)。”(通 367)⑦反映刑法的：“叀王又作辟。”(粹 487)“贞王闻不惟辟，贞王闻惟辟。”(乙 4604)⑧反映上帝和祖先崇拜的：“口亥卜，在大宗，又彳，伐羌十。小宰，自上甲。”(佚 131)“己丑卜，在小宗，又岁自大乙。”(佚 131)“登自上甲大示旸，隹牛，小示叀(羊)。”(前 5·2·4)以上从卜辞的社会阶级内容列举了八个方面，虽不完全，但足以证明，殷人通过占卜显现出来的这个上帝，其社会作用是多么巨大，并不是“附上了一定程度的社会属性”或是“自然属性比重大，社会属性比重小”；相反，社会性、阶级性是殷人上帝的灵魂。即使是卜辞中反映天象变化、农业丰歉的内容，也不能仅仅看成是纯自然的东西，在这些卜辞的背后，都无不打着殷贵族剥削压迫、巩固其统治的烙印。

从现有的材料看，天神观念在夏代后期就形成了，到夏商之际已经完成了从原始宗教向人为宗教的过渡，到了商代天神观念已成为普遍的观念。《尚书·禹誓》说：“济济有众，咸听朕言，非惟小子，敢行称乱，蠢兹有苗，用天之罚。”(《墨子·兼爱》下引《禹誓》)《甘誓》说：“有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命。今予惟恭行天之罚。”《汤誓》说：“格尔众庶，悉听朕言。非台小子，敢行称乱，有夏多罪，天命殛之。”“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”上引“三誓”成书年代虽有争议，但其中反映夏商之际已形成天神观念，当是合乎历史发展规律的。(《发展史》引用“三誓”时，也是当作夏商史料处理的。)至于《盘庚》等《商书》所反映的天神观念则更加集中。所有这些材料都证明，殷人的上帝，不仅是自然界的主宰，也是人类社会的主宰，有着“活生生”的社会阶级内容，它的出现，和殷代庞大的奴隶制帝国的出现相适应。把原始宗教向人为宗教(阶级宗教)的过渡下移到殷周之际，是不尽妥当的。

二

否认殷代甲骨卜辞中有“德”字，否认殷人有道德观念，认为“德”字和“以德配天”的思想为周人所独创，这是《发展史》提出殷周之际宗教思想发生过巨大变革的主要依据和核心内容。书中提出，“侯外庐同志曾比较了殷周世系名号的不同，认为殷代世王的名号中没有含道德意义的字样，而自周金以文王开始以来，自称的名号中就有含道德意义的字样”，“周人根据这种新的天神崇拜和祖先崇拜的宗教思想，提出了一种‘以德配天’的神权理论”(第 95 页)。“后来郭沫若进行了深入的研究，认为德字在西周是一个新字，是周人发明出来的新思想。他说：这种‘敬德’的思想在周初的几篇文章中就象同一个母题的和奏曲一样，翻来覆去地重复着。这的确是周人所独有的思想。”(第 148—149 页)我

---

* 以下简称《发展史》，凡引此书，只注页码。

① 《马克思恩格斯全集》第 19 卷，第 327 页。

国已出版的几部中国哲学史和思想史，也几乎都是这样提出问题的。

其实，学术界对这个问题也不是没有不同的看法。据我所知，较早注意到这一点的是杨荣国。他在《中国古代思想史》一书中提出，道德观念在殷代奴隶社会中就有了，并从殷代甲骨卜辞中考释出一些“德”字作为证明(见该书第9页和注7)。以后，有些学者对殷代甲骨卜辞中的德字也作了一些考释。一九八二年十月《中国哲学》第八期发表了温少峰同志《殷周奴隶主阶级“德”的观念》的文章，他从殷代甲骨卜辞中考释出更多的“德”字，他认为“德”字在卜辞中出现，是同殷代奴隶主阶级的政治压迫和经济剥削紧紧连在一起的。他不仅在卜辞中考释出更多的“德”字，更为重要的是，他参考徐中舒先生的研究成果举出四条例证，对卜辞中“德”字的道德含义作了详细论述。这四条例证是：①□丑卜，王侯弗若徝(续6,8,4)；②丁亥卜，元徝钟(明1370)；③辛卯卜，亘贞，父乙壱，王乩曰，父壱，佳不徝(丙5,级273)；④戊寅卜，毕贞，改王徝，于之(是)若(缀299)。同时，他还引用先秦典籍中的类似提法作比较阐述，证明例证中的“若德”就是作为道德含义解的“善德、顺德”；“元德”就是作为道德含义解的“首德、大德”；“不德”、“改德”就是作为道德含义解的“否德”。我认为他的论证是有根据的。

对此，我们还可以证之于《尚书·商书》。德字和德字的道德含义在卜辞中确定下来之后，《商书》几篇就成了研究这个问题的很好材料。《商书》五篇，四篇有德字，凡十四见，其中《盘庚》十见。这些德字的含义大体可分为以下方面：

(1) 以德配天：“夏德若兹，今朕必往。”(《汤誓》)“肆上帝将复我高祖之德，乱越我家。”(《盘庚》)“民有不若德，不听罪，天既孚命王厥德。”(《高宗肜日》)“我用沈酗于酒，用乱败厥德于下。”(《微子》)引文中的这些德字，都是和天、帝联系在一起的，以德配天的思想是很明显的。

(2) 重德、尊德，不要乱德、坏德：“非予自荒兹德，惟汝含德，不惕予一人。”“作福作灾，予亦不敢动用非德。”“故有爽德，自上其罚汝。”“用降我凶德嘉绩于朕邦”。(以上引文均见《盘庚》)

(3) 对下民要施德、积德，用德教化于民：“汝克黜乃心，施实德于民，至于婚友，丕乃敢大言，汝有积德。”“用罪伐厥死，用德彰厥善。”“式敷民德，永肩一心。”(以上引文均见《盘庚》)

《商书》几篇中的德字虽然没有象《周书》几篇那样提出“明德”、“敬德”字样，但说德字是殷人的个别思想和个别口号，也不符合事实，应该说德的思想已经是殷人政治思想和宗教思想的重要组织部分了。

《发展史》说殷代世王的名号没有道德含义，以证明殷代没有德字和道德思想，这也值得商榷。有些史书对此作过肯定的考证，我就不引了。这里只要指出一点，就是在侯外庐同志主编的《中国哲学简史》中，已经改变了他们在《中国思想通史》中的观点，书中是这样写的：殷人“在晚世诸王的称号上，才出现了接近道德范畴的‘武’(武丁、武乙、武庚)、‘文’(文武丁)，‘康’(康丁)等字样。”① 道德观念是原始人在氏族内部和氏族与氏族之间人与人之间的关系有了一定程度发展后形成的认识。到了奴隶社会，奴隶主贵族需要道德作为统治工具，正象它需要利用宗教一样，以调节统治阶级内部和统治阶级与被统治阶级的日益复杂的关系。在文字产生以后，德字应运而生，较早地被制作出来，应是合乎历史发展规律的。那种以为德字只能产生在周代，把周人的道德思想视为突如其来的东西，不免有牵强之感。

三

讲殷周之际宗教思想发生过巨大变革，应该是指周代殷之后，周人的宗教思想较之殷人的宗教思想有了带根本性质的变化。但是，从上述我们对该书“变革的实质”一节中列举的殷周之际宗教思想变革的两个方面内容的分析来看，是得不出这种结论的。该书之所以会得出这种结论，我认为有两个问题值得提出来进一步讨论。

其一是如何看待《礼记·表记》中关于夏商周三代社会政治思想异同的问题。

《表记》说：“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊。”“殷人尊神率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。”“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊。”《发展史》在节录这段论述之后说：“这是从如何处理神人关系的角度比较殷周宗教思想的不同。殷人事无大小都要求神问卜，置鬼神于首位而贬抑人事，周人虽然也事鬼敬神，但强调人事的努力。其所以有这种不同，是由于殷周关于鬼神的观念不相同。”(第96页)又说：“由于周人对殷人的宗教思想作了变革，提出了一种强调尽人事的宗教思想”(第109页)，可以看出，该书提出殷周之际宗教思想发生过巨大变革，是以《表记》这段论述为重要论据的。

殷周之际周人和殷人的宗教思想在本质上究竟有什么不同？如果我们不是拘泥于某一段话，而是通观先秦史料，进行全面分析，我们就会发现这两代的宗教思想在本质上是没有多大差别的。杨宽同志很早就注意到这个问题，他在《中国上古史导论》中说：“周初人之宗教思想几与殷人无以异”，他列举《大诰》、《康诰》、《召诰》、《多士》、《君奭》、《立政》诸篇中的大量事实论证“此等崇拜天帝之观念实较殷墟卜辞尤甚。”(《古史辨》第七册第121—122页)杨宽同志的论述是建立在史料之上的。

殷人迷信，遇事问卜，这是事实。难道周人不也是这样吗？郭沫若说过：“殷人用卜，周人也用卜，只是我们现在还没有发现周人的甲骨文字而已；谁也不能断定说：周人一定没有。”(《十批判书》第20页)陕西周源发现的周人甲骨一万七千余片，有些即可看出，周人的占卜内容、占卜方式与殷人大同小异，周人和殷人的宗教思想在本质上没有什么两样。

周人是“尊礼尚施”的，周人建立了完备的礼制体系和复杂的仪式。但不能以此来证明周人和殷人宗教思想有本质的不同。因为第一，“礼仪三百，威仪三千”，不是在殷周之际为周公所提出来的，而是在西周和春秋战国漫长的时间中形成的；第二，周礼不是突如其来的，而是于殷礼有所因的。《洛诰》说：“王肇称殷礼，祀于新邑，咸秩无文。”第三，周礼中有很多内容是讲郊社之祭和宗庙之祭的，与天地鬼神崇拜是分不开的。以“尊礼尚施”来证明殷周之际宗教思想发生过巨大变革，或者证明周人的宗教思想不是天神观念，而是“尽人事”，说服力不够。周公虽然比较注意“民情”，所谓“民情大可见，小人难保”(《康诰》)、“越我民罔尤违，惟人。”(《君奭》)但这并不等于改变了周人的天神观念，宗教性质发生了变化。其实，“尽人事的宗教思想”这个提法本身就值得推敲。

其二是如何看待王国维关于“中国政治与文化之变革，莫巨于殷周之际”这一论断的问题。

王国维在《殷周制度论》中说：“殷周间之大变革，自其表言之，不过一姓一家之兴亡与都邑之转移，自其里言之，则旧制度废而新制度兴，旧文化废而新文化兴。”“周人制度大异于商者，一曰立子立嫡之制”、“二曰庙数之制。三曰同姓不婚之制。此数者皆周之所以纲纪天下。”(《王国维遗书》第二册)《发展史》在引用王国维的话之后说：“王国维把周人的制度典礼说成是从属于道德的，这是不正确的，但是他所指出的殷周之际在政治上和文化上有一个巨大的变革，却是不可否认的历史事实。”(第79页)王国维的论断，在历史上曾经发生过很大影响，但以后越来越为众多的学者所不取。郭沫若说：“《殷周制度论》的价值已经不能够被这样过高估计了。王氏所据的史料，属于殷代的虽然有新的发现而并未到家，而关于周代的看法则完全是根据‘周公制作之本意’的那种旧式的观念。这样，在基本上便是大有问题的。”(《十批判书》第5页)胡厚宣说：王国维的“中国文化之变革莫巨于殷周之际，与事实不符。殷与西周实为一个文化单位，其巨变不在殷周之际，乃在于东周以来。”(转引自《中国古代史分期讨论五十年》第109页)郭、胡所论都是很有道理的。现在《发展史》又以王国维的“巨变说”为自己的论点提供论据，我认为是值得考虑的。

“中国政治与文化之变革，莫巨于殷周之际”是什么意思呢？用现在的语言来说，那就是囊括了全部政治上层建筑和思想上层建筑的根本变革。而这种变革，又必须以该经济基础的根本变革为前提条件。从历史资料来看，王国维所指的这种变革，在殷周之际是不存在的。殷周二代(包括夏代)的社会制度在基本性质上，是同属一个体系的，周代殷以后，统治中心虽然发生了转移，政治制度、经济制度和思想文化都有不同程度的较大的发展，但社会制度是周承殷制，正象汉承秦制一样，并没有发生基本性质的改变。《论语》说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也”。“《礼记·礼器》说：“三代之礼一也，民共由之，或素或青，夏造殷因。”这些论断应该说是合乎事实的。

《发展史》说：“王国维指出的周人不同于殷人的三项制度，立子立嫡之制，庙数之制，同姓不婚之制，殷人其实也都实行过，周人不同于殷人的，只在于用这三项制度‘纲纪天下’，把它们转变为奴隶制国家的根本大法。”(第92—93页)这些论断也是对殷代社会发展估计过低的表现。事实是，宗法制不是殷人仅仅实行过，而是殷人的全国性的根本制度。在殷代甲骨卜辞中，有“大示”和“小示”，有“大宗”和“小宗”的记载，直系和旁系是不同的，商王对直系先王和旁系先王，对直系先妣和旁系先妣的祭祀是严格区别的。据《史记·殷本纪》，殷世王共有三十人，其中传子十六人，传弟十四人，从康丁到帝辛的最后五代世王，都是传子的。这说明，到商代后期，立嫡立庶之制和王位的父子相继之制，已完全确立无疑。分封制和嫡庶制是不可分的，确立王位嫡子继承制，庶子就要分封。《殷本纪》记载：商子孙分封，以国为姓，有殷氏、来氏、宋氏、空桐氏、稚氏、北殷氏、目夷氏。这是殷实行宗法制和分封制的证明。至于庙数之制，殷人对先王先公之祭典更是异乎寻常，在祭祀的种类上数不胜数，在时间上几乎无日不祭，这样做的目的，是为了严格嫡庶之制，维护宗法制度。这些制度，都是殷奴隶主在全国实行的制度，怎能说是没有以三项制度“纲纪天下”呢？

殷代社会是中国历史发展的一个重要阶段，我国光辉灿烂的古代文化和古代文明，是由殷人奠定的。我们研究中国哲学史，应该对殷人的天神世界观、伦理道德观和宗法政治思想的形成和发展，对“五行”思想和“八卦”思想的起源和变化，作出深入分析，对殷代社会和殷代思想给予西周社会和西周思想以及对春秋战国哲学思想的发展所发生的影响，作出科学说明，不应该对殷代社会和殷人思想文化估计不足，不应该拘泥于殷周之际宗教思想发生过巨大变革来看殷人的思想，这样是不能正确说明殷人和周人思想的因革关系的，是不能正确说明中国哲学史的逻辑发展的。

(原載《學術月刊》1985年第5期)

---

① 侯外庐：《中国哲学简史》上册，第26页。

从甲骨卜辞看殷商时代的神话传说

田璞

随着殷墟甲骨卜辞整理、研究的深入，由唐立庵先生所开始的卜辞时代的文学研究，也逐渐为学术界所重视，并且取得了一定的成绩．这些研究成果，已在一些文学史著作中有所反映，使人们对殷商时代的文学有了初步的认识，把中国文学史的研究从《诗经》向前大大跨进了一步，为中国古代文学研究增添了新的光彩．但目前的研究，还只限于散文和诗歌两个方面．为了进一步研究殷商时代的文学，有必要对甲骨卜辞所反映的殷商时代的神话传说加以考察．

神话最早出现在还没有文字的原始社会，是原始社会的口头文学．马克思说，神话是“已经通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身”①．揭示了神话产生的规律和神话所反映的内容．在科学不发达的时代，人类对自然现象和社会现象不断地幻想着，创作着，传诵着．各种传说，也日益涂上了神秘的色彩，与神话的界限逐渐消失，加入了神话的行列．中国古代的神话传说，流传到殷商时代，又增加了新的内容，并且出现了迄今为止我们所见到的最早的文字记载．殷商时代，特别崇拜鬼神，因而神话传说也必定特别多．殷商时代的神话传说，有些在甲骨卜辞中已具备了雏形，有些则是通过有关记载和甲骨文字，透露了当时各种神话传说流行的消息．殷商时代神话传说的流行，不仅为《诗经》里第一次出现有关神话传说的较完备的记载打下了基础，也为后来的《山海经》、楚辞、《维南子》、《列子》等著作中大量的神话传说提供了丰富的素材．

一、甲骨卜辭中的神话传说雏形

《卜辞通纂》第三九八片：

> 于帝史凤，二犬．

这是卜辞中关于凤为天帝使者的记载．

在中国神话中有关凤的记载很多．《山海径·大荒西经》：

> 有五采鸟三名：一曰皇鸟，一曰鸾鸟，一曰凤鸟．

《山海经·南次三经》：

> 丹穴之山，……有鸟焉．其状如鸡，五采而文，名曰凤皇，首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，膺文曰仁，腹文曰信．是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁．

《说文》：

> 凤，神鸟也。天老曰："凤之象也，鸿前麟后，蛇颈鱼尾，鹳颡鸳思，龙文龟背，燕颌鸡啄，五色备举。出于东方君子之国，翱翔四海之外，过昆仑，饮砥柱，濯于弱水，莫宿风穴，见则天下安宁。

这些有关凤的记载，是在殷商以后加工而成的。但后世所描绘的凤的基本形状，在甲骨文中就已经具备了。甲骨文"凤"字，仅《卜辞通纂》所收的卜辞中就出现了十几处。其中有些虽通"风"，但从字形上看，确是一种鸟的形状。特别是第四〇五片中的"凤"字，郭末若说："此片凤字划画至美，足见假代古画亦必有可观者"。

凤这种鸟，在现实中并没有，是古代人们根据对其他动物的观察，通过丰富的想象创造出来的，借以表达他们的某种理想。这本身就具有神话色彩。况且，把凤作为天帝的使者，神话色彩就更为显豁。上述卜辞中的"二犬"，意为用二犬祭祀，表示了殷人对凤的崇拜。有关凤的神话传说，可能产生在殷商以前，但甲骨卜辞是作了最早的文字记载。凤为天帝使者的神话出现在殷王室用以占卜吉凶的甲骨卜辞中，足以说明它在当时流传之广。

这个神话对后来有关神话有明显的影响。《山海经·大荒西经》：

> 西有王母之山……，有三青鸟，赤首黑目。郭璞注："皆西王母所使也。"

《艺文类聚》卷九十引《汉武故事》：

> 七月七日，上（汉武帝）于承华殿斋，正中，忽有一青鸟从西方来，集殿前，上问东方朔，朔曰："此西王母欲来也。"有顷，王母至。有二青鸟如鸟，夹待王母旁。

《汉武故事》为南朝齐王俭所作。到唐朝则有李商隐《天题》诗："蓬山此去无多路，青鸟殷勤为探看。"可见青鸟作为使者，一直在流传着，这是由殷商时代凤为天帝使者的神话演变而成的。

"凤"字在甲骨卜辞中又常常假为"风"。郭沫若认为《庄子·逍遥游》中所说的"鹏"就是"凤"，"凤"就是古人所说的风神。《淮南子·本经训》：

> 尧之时大风为民害，尧乃使羿缴大风于青丘之泽。

这里所说的"大风"就是"大凤"。郭沫若在《卜辞通纂》第三九八片的考释中说："凤或为神鸟或为鸷鸟者，乃传说之变异性如是。盖风可以为利，可以为害也。"甲骨卜辞中的"凤"假为"风"，其神话色彩也很明显。

《卜辞通纂》第四二六片：

王占曰有祟，八日庚戌，有各云自东面母，昃，亦有出霓自北，饮于河。

第二十七片：

有出霓自北，□于河，在十二月。据上片卜辞可知，性片中□亦当为"饮"。

这两条卜辞都明确地记载了霓饮于河的神话。甲骨文"霓"作 ，"象雌雄二虹而两端有首"。于省吾先生释为"虹"③。《说文》："虹螮蝀也，状似虫"。《释名》："虹，又曰美人②。"

相传虹有雌雄之分，雄曰虹，雌曰霓。又传说虹能吸饮。南朝宋刘敬叔《异苑》一：

> 晋义熙初，晋陵薛顺，有虹饮其釜澳，须臾吸响便竭。顺辇酒灌之，随投即涸，便吐金满器，于是灾弊日祛，而丰富数臻。

《文苑英华》二一九载唐宋之间《自衡阳至韶州谒能禅师》："猿啼山馆晓，虹饮江皋霁。"宋曾慥《类说》四十则有"虹女"的记载：

> 《江表录》：首阳山有晚虹，下饮溪水，化为女子。明帝召入宫，曰："我仙女也，暂降人间。"帝欲逼幸而有难色，忽有声如雷，复化为虹而去。

郭沫若在第四二六片考释中说："凡虹、蜺、螮、蝀字，均从虫乃视虹，为有生之物。螮，或作蝃，刘照以'啜水'解之，郝懿行虽讥其凿然，吾蜀乡人至今犹有虹有首饮水之说。"现在的"虹吸管"，也体现了这种传说。

后世关于虹霓吸水的众多神话传说，我们在甲骨卜辞中见到了它的源头。这在中国文学史上，应该说是一件值得庆幸的事。

二、甲骨卜辞中关于诸神的记载

《卜辞通纂》的第三六三片到第三七四片中，都有"帝"字，其中第三六八片作"上帝"。郭沫若说："凡风雨祸福，年岁之丰啬，征战之成败，域邑之建筑，均为帝所主宰，足证殷人已有至上神之观念。④"卜辞中有"帝降若"和"帝降不若"，是屈原《天问》中"何献蒸肉之膏，而后帝不若"的嚆矢。

"帝"，甲骨文有各种写法，吴大澂、王国维和郭沫若都认为是花蒂形。这说明殷人心目中的帝，是从花蒂结子以延续后代而幻想出来的。从花蒂到上帝，再到上帝指挥"帝臣"、"帝史"以支配自然与社会，给人们以祸福，这其间必定有不少神话传说。

在上帝之下，甲骨卜辞中还有各种各样的神：日神、土（社）神、河神、山神、风神、云神、雷神、电神等等。如：

辛未贞，于河求禾。	《合集》32228
辛未贞，求禾于岳。	《合集》32228
其求年于河，此有雨。	《南明》425
求年于岳，兹有大雨。	《南明》424

这些卜辞，都是向河神、山神求雨以保农业丰收的。

上述第一辞，向河求禾，可以说是要用河水灌溉，以保丰收。但第三辞分明是向河神求雨。河和雨是如何联系起来的呢？前边说过，甲骨卜辞中有霓饮于河的记载，而虹霓是由阳光照射空中浮游的水滴经折射，反射而出现的。而空中浮游的水滴，在下雨前后比较多。这种现象，在殷人看来，也许就认为雨是由虹霓吸饮河水而从空中撒落下来的，如果河中没水，就不会有雨，所以才向河神求雨，中原一带民间有龙吸水而撒雨的传说。顾炎武《又酬傅处士》诗："苍龙日暮还行雨，老树春深更著花"。也记载了龙行雨的传说。龙行雨很可能是从虹霓饮河演变而来的。

上述第二辞向山神求禾似乎费解，但从第四辞可以看出，是向山神求雨。为什么向山神求雨呢？《荀子·劝学篇》说："积土成山，风雨兴焉。"古人看到山中常有水蒸汽成云，由云而雨，便认为雨来自山中。

殷人为了农业丰收特别重视雨。但雨是怎样形成的，他们并不理解，于是便根据某些自然现象，加以想象，便认为是由河神和山神支配着雨，掌握着他们的命运。

三、甲骨卜辞中关于殷祖先传说的记载

甲骨卜辞中告祭殷先人的记载，有些被殷人视为祖先的，实际上是传说中的人物。武丁至文丁时期的一些卜辞，把夔奉为高祖。罗振玉拓本中有：

> 癸巳，贞于高祖夒。

《甲骨文合集》中30398、33226、33227等卜辞拓本中也有高祖夒。在有关夒的卜辞中，人们向他求禾、祈雨、告秋。他是假定的年代最久远的殷人祖先。

在甲骨文中，"夒"字是一个半人半猴的形象，是一个农业保护神。他既被殷人视为祖先，又是一位农业保护神，关于他的神话传说也一定不少。这从后世的古籍记载便可以看出。

《山海经·大荒东经》说夔是一足兽：

> 东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则如风雨。其光如日月，其声如雷，其名曰夔。黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下。

这里所说的夔，与黄帝战蚩尤神话有密切联系。吴任臣注《山海经·大荒北经》引《广成子传》：

> 蚩尤铜头啖石，飞空走险，以馗牛皮为鼓，九击而止之，尤不能飞走，遂杀之。

夔的形貌，尚有其他说法。《说文》：夔"如龙一足。"《文选、张衡〈东京赋〉》薛综注："如龙有角。"《法苑珠林》引《白泽图》："状如鼓一足。"韦昭注《国语·鲁语》则曰："夔一足，越人谓之山操，人面猴身能言。"《尚书》和《吕氏春秋》则有夔是尧，舜之臣的记载。这些神话传说，都与甲骨文"夒"字的形状和甲骨卜辞中夒的身份，有某种联系。

有关夒的占卜，都是在农业方面，体现了他是殷人心目中的自然神。甲骨卜辞中告祭王亥的记载很多。而有关王亥的占卜，主要在征伐方面，体现了他是殷人心目中的英雄神。有些卜辞是说王亥对时王的威力：

王亥祟我。	《合集》14758

殷人心目中的王亥，也影响着农业、时王的活动等。殷人对他的祭祀很隆重。

王亥的"亥"字，甲骨文往往冠以鸟形。胡厚宣先生认为此"乃商族以鸟为图腾之确证。⑤"这就很自然地与传说中殷人祖先契的神话传说联系了起来。《诗·商颂·玄鸟》：

> 天命玄鸟，降而生商。

《史记·殷本纪》：

> 殷契，母曰简狄，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。

玄鸟，孙作云认为是燕，闻一多认为是凤，《尔雅》则认为是一鸟两名。不管是什么鸟，商族是以鸟为图腾，这一点是可以肯定的。《诗经》和《史记》等著作所记载的契的神话传说，必定起源于殷商时代。

甲骨卜辞中称为高祖的，还有上甲微和天乙（汤）。《山海经·大荒东经》郭璞注引《竹书纪年》：

> 殷王子亥宾于有易而淫焉，有易之君绵臣杀而放之，是故殷上甲微假师于河伯以伐有易，灭之，遂杀其君绵臣也。

《楚辞·天问》：

> 昏微遵迹，有狄不宁，何繁鸟萃棘，负子肆情？

这两则记载，都是上甲微为王亥复仇的故事。

《天问》还叙述了上甲微诸弟作乱而引起的王位之争。

汤消灭了夏，建立了商王朝，在殷商史上有重要的地位。关于汤的传说 最著名的是《吕氏春秋·顺民》所记载的祷雨桑林的故事：

> 汤克夏而正天下，天下旱，不收。汤乃以身祷于桑林，曰："余一人有罪，无及万夫，万夫有罪，在予一人。无以一人之不敏，使鬼神伤民之命。"于是剪其发，磨其手，；以夫身为牺牲，用祈福于上帝。

《史记·夏本纪》记载了汤被囚，终灭夏的传说：

> 夏桀不务德，而武伤百姓，百姓弗堪。乃召汤而囚之夏台，已而释之。汤修德，诸候皆归汤。汤遂率兵以伐夏桀。桀走鸣条，遂放而死。桀谓人曰："吾悔不遂杀汤于夏台，使至此！"汤乃践天子位，代夏朝天下"

这些有关汤的记载和《淮南子》、《新序》、《帝王世纪集校》、《列女传》中有关夏桀、妹喜的传说，必定起源并流行于殷商时代。

四、甲骨卜辞中所体现的神话传说

除了上述"帝"、"凤"、"霓"、"夒"、"亥"等字体现了殷商时代的有关神话传说以外，甲骨文还有"龙"字，其字形同历来传说的龙形颇相仿。同凤一样，在现实中并没有龙。龙概念的产生，大约跟闪电或龙卷风有关。古人看到闪电或龙卷风，通过想象，揉合了鹿、马、蛇、鱼等动物的特点，形成了龙的概念。《说文》：

> 龙，鳞虫之长，能幽能明，能细能巨，能短能长，春分而登天，秋分而潜渊。

古人把龙看成是一种能兴云作雨的神物。龙作为一种神物，作为中华民族的象征，起源可能很早，后世也不断有所加工，但有关龙的神话在殷商时代广泛地流行着，甲骨文"龙"字便是确证。

综上所述，我们从甲骨卜辞中可以看到，殷商时代的神话传说是丰富多彩的。唐立庵先生曾断言："商代有很高的文化，很多的文字，和很完备的记载，那么一定有很优

美的文学”⑥．神话传说是其中最重要的一个组成部分，我们甚至可以说殷商时代是一个神话传说的时代，在当时的文学领域中，它比散文和诗歌显得更丰富，更重要，对后世的影响也更大。

①《马克思恩格斯选集》第二卷，第113页。

②郭沫若《卜辞通纂》第392页。

③于省吾《甲骨文字释林》第9页。

④郭沫若《卜辞通纂》第367页

⑤胡厚宣《甲骨文商族鸟图腾遗迹》，《历史论丛》第一辑，《甲骨文商族鸟图腾新证据》，《文物》1977年第二期。

⑥转引自萧艾《卜辞文学再探》，《全国商史学术讨论会论文集》第250页。

（原載《殷都學刊》1986年第3期）

说　孝

潘　悠

在中国长期封建社会中，“孝”一直作为伦理道德规范的主要表现而受到广泛的重视。但是，揭开温情脉脉的面纱，发现重孝常常是封建王朝用以加强统治的一种手段和工具。《诗·大雅·既醉》：“威严孔时，君子有孝子。孝子不匮，永锡尔类。其类维何，室家之壶。君子万年，永锡祚胤。其胤维何，天被尔禄。君子万年，景命有仆。其仆维何，釐尔女士。釐尔女士，从以子孙。”说的是封建贵族们诚能为孝子、守孝道，同心同德维护血族团结，上帝会赐予男女奴仆（包括奴仆的后代）供驱使，封建的统治权力也可传之于永远。这是对王族或宗室内部而言。儒家的创始者孔子的思想核心是“仁”，“仁者爱人”，爱莫大于亲，是故其弟子有若说：“君子务本，本立而道生，孝弟（悌）也者其为仁之本欤！”①又说：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也”。（同上）原来提倡孝道的目的是使民心敦朴，防止他们犯上作乱。这是对外即对广大被统治阶级而言。二者结合起来，不能说是封建统治阶级和儒学大师们宣扬孝道的全部目的，至少也可以说是主要的目的已暴露无遗。

不过，“孝”并不是封建制度下的特有产物，它远在封建社会之前已经萌芽并且有了一个相当长的发展过程。

早在原始社会母权制繁荣时期，随着氏族公社的形成和发展，“图腾崇拜”这一最早的宗教信仰便出现了。氏族成员把“图腾”当作神化了的祖先加以崇拜。父权制确立后，一方面逐渐萌生了父家长的灵魂似可庇佑本族成员的观念，另方面由于私有财产的产生和子女及其他家族成员直接继承先人遗产的事实，促使氏族的祖先崇拜变成了家族的祖宗崇拜，并形成各种崇拜仪式，藉以表达人们对父家长的感恩和哀思，孝的观念其时当已产生。而父家长生前也充分利用祖宗崇拜来提高自己在家族中的威望，提倡孝道以加强对整个家族的奴役和控制。

臧家祥先生在谈到“家长制公社的祖先崇拜”时指出：“从族外婚过渡到对偶家庭，再由对偶家庭发展到一夫一妻制，子女逐渐认识到谁是谁的父母。父母的身份被认清之后，才否定了自然物产生人的可笑想法，走入祖先崇拜的宗教信仰。《礼记·大传》说‘人道亲亲，亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族’这种新的宗教信仰，是说明新的财富，变成男子的私有，并且要有他的孩子来继承。继承关系不从母系血统而从父系血统，‘图腾’崇拜也就向祖先崇拜过渡了。”②

甘肃武威皇娘娘台属于齐家文化的墓葬中，发现一座一次埋入的男女合葬墓，男子居中仰卧，二女左右侧身屈肢并面向男子，活现出女子生前侍奉男子和忍受屈辱的状貌。大汶口中晚期也发现男女一次埋入的合葬幕。吴县草鞋山中层崧泽类型文化层中发现的男女一次入葬的合葬墓，男性为仰身直肢居左，女性侧身居右。凡此，都可能是父权制确立后妻妾为父家长殉葬的显例。

此外，在龙山文化和齐家文化的一些遗址里，还发现由泥土塑造烧制的陶祖或雕刻成的石祖，这是父权制下生殖崇拜和祖先崇拜在考古学上的反映。据周予同先生研究，“孝的产生正是导源于先民的生殖崇拜和祖先崇拜”③。

多数学者的意见，二里头文化可能即是夏文化。在二里头文化的墓葬和宫殿遗址中，反映出的贫富悬殊和阶级对立的状况是十分明显的。据研究，二里头的宫殿基址很可能是一座宗庙建筑的遗存。值得注意的是台基中部的几个灰坑较大，它位于宫殿大门内、殿堂前的庭院之中，相当于古代宗庙的“中庭”所在，应是祭祀坑；坑中有一些躬身屈肢葬或俯身葬的尧架，显然不是正常的埋葬，而是用作祭祀的牺牲④。

《尚书·召诰》说“有夏服（受）天命”，《论语·泰伯》说禹“致孝于鬼神”。这说明进入阶级社会即初期奴隶制时代的夏王朝，已确实利用上帝和祖先崇拜进行统治了。

到了商代，奴隶主贵族的祖宗崇拜可以说是盛极一时，并且注入了许多惊人的新内容。

孟懿子问孝。孔子回答道：“无违”。意思是说顺从便是孝。樊迟再问其详，孔子说：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”⑤也就是说，生前孝敬父母，待之以礼；死后要厚葬，要四时奠祭。

商代的贵族奴隶主阶级生前如何孝道，已难考知。但死后葬礼及祭祀之隆重，几乎达到无以复加的程度。他们不仅把祭祀作为国家的头等大事，所谓“国之大事，在祀与戎。”⑥甚至普遍地大量地使用人祭人殉。殷墟发掘所见商代奴隶主贵族在丧葬和祭祀中杀人之多，手段之残酷。实在令人发指。

例如1950年春发掘武官村殷王大墓，此墓虽然经过多次盗掘，然考古工作者仍可见到贝、玉、松石、花骨、骨器、骨簇、雕石盘铭、兽面、铜戈、铜斧、铜刀、铜镞、铜爵、铜鼎、铜斝之类极为精美的随葬品；又于二层台上看到满铺着送殡的仪仗，还有男性的陪葬者十七人、女性二十四人，都没有被杀和捆缚的痕迹，有的也有木棺殉物或为之殉葬的人和小兽，由此推知应是墓主的亲信或侍从，他们在墓主生前侍奉主人，墓主死时自愿或被迫从殉，供主人死后继续驱使；另外，在南北两墓道分布有驾车的马，守门的犬，警卫的武士，三十四颗人头（当是被杀殉的奴隶）以及殉葬的动物计马、犬、猴、鹿等共五十二头。主持武官村大墓发掘的郭宝钧先生感叹说：“象这样布置的一座墓葬，上自地面，下及黄泉，深达八·四公尺，它墓顶上面有拱卫，腰坑下面有埋伏，一边有侍从，一边有姬妾，前后有警卫，有犬马，中间土周於椁，椁周於棺，棺周於衣，衣周於身，珠玉珍宝，充塞其间，当日统治阶级为死者谋，可谓无微不至了！”⑦不仅奴隶主总头目殷王的墓中有大批殉人，多者常达四百人左右，即中小奴隶主的墓中一般也都有殉人，据估计，考古发现殷墟和殷陵所见殉人的总人数已多达数千人。

又如1976年安阳小屯发掘殷墟五号墓——“妇好墓”，因是殷王后妃之墓，规模不算太大，但未经盗掘，保存完好，除殉葬十六人外，出土随葬器多达一千六百余件，计青铜器四百四十多件，玉器五百九十多件，骨器五百六十多件，石器七十多件，此外还有象牙雕刻和陶器、蚌器等等，其中青铜器可按铭文分成妇好、后母辛、后母㜏、亚弜、亚其、亚启、束泉七组，与此同时，尚有海贝七千余枚。据殷周甲骨金文，时王常有“赐贝若干朋”的记载，多数学者认为这海贝已非纯粹的装饰品，而是用作交换的媒介，亦即当时流通的货币。妇好墓所见如此众多的随葬品，包括大量的货币，足以证明商代奴隶主贵族生前过着无比奢侈豪华的生活，当他（她）们死后，子孙们为了尽孝道，又用大批器物包括侍从、奴隶等等作为陪葬，使死者能同生前一样享用。

墨子常说王公大人厚葬久丧，除“棺椁必重，埋葬必厚，衣衾必多，文绣必繁，丘陇必巨”之外，往往“天子杀殉，众者数百，寡者数十；将军大夫杀殉，众者数十，寡者数人。”⑧正是殷代以来在“孝”字的掩盖下，统治阶级杀殉厚葬这一野蛮习俗的真实写照。

殷人重“孝”，除厚葬以外，在名目繁多的祭祀制度中也得到充分的反映。仅据罗振玉《殷墟书契》一书所收一千一百六十九条卜辞统计，其中卜祭的辞例就多达五百三十八条，祭名有翌日、肜日、岁、福等二十余种。孙海波《甲骨文录考释》⑨对祭名作了进一步的考察。董作宾撰《甲骨学五十年》，他在《殷代礼制的新旧两派》一节中说道：“在宗法制度已臻完备的殷代社会中，孝道是最重要的，祭祀乃是国之大事，所谓‘事死如事生，事亡如事存，孝之主也’。在卜辞中，卜祀之辞，占大部分，原因在此。”⑩董氏考定殷代新派祭祀以“彡、翌、祭、壹、劦”五种祀典为基本组织，每年自彡至劦依顺序举行，祭祀一周，恰足三百六十日。彡祭（用鼓乐）十一旬，翌（用羽舞）需十一旬，祭（用酒肉）、壹（用黍稷）及劦（最后之大合祭）三种联合举行需十三旬，加上开始彡祭时“贡典”一旬，共为三十六旬，偏及祖妣，周而复始，极有规律。⑪这就是所谓“周祭制度”。据董氏研究，殷代后期除这五种主干祀典外，还有系统不太明晰的又、叙、勺、岁、禦、禘、夕福、彡龠、彡夕、濩、登、日等十二种祭祀。

殷商的祭祀实况，除黍稷酒肉外，还有以人为牲，在当今的考古发掘中也能证实。1976年在武官村大墓附近，共发现181个祭祀坑，杀祭奴隶尸骨一千多具。⑫而甲骨文中用人或牲畜祭祀祖先的例子更是不胜枚举。胡厚宣先生就杀人祭祀的卜辞作过深入研究，举凡找出有关人祭的甲骨1350片，卜辞1992条，共祭用13052人；另有1145条卜辞未计入人数，即都以一人计算，全部杀人祭祀，至少亦当用14197人。每次用牲的人数，少则数人，多则数十人，最多者竟达三至五百人。⑬贵族的孝道，原来建立在奴隶的累累白骨之上，这是多么残酷的事实！

商人“重孝”，除地下出土的实物资料外，文献中也有零星反映。《吕氏春秋·孝行篇》引《商书》曰：“刑三百，罪莫重于不孝”。高诱注：“商汤所制法也。”《周书·无逸》：“其在高宗，时旧劳于外，爰暨小人。作其即位，乃或亮阴，三年不言。”孔子以为此即古人忧丧守制三年之礼⑭。又据古书记载，殷王武丁之子是一个非常贤能的孝子，名为孝己，如《庄子·外物篇》，《战国策》中的《秦策》、《燕策》，《荀子》的《性恶》、《大略》诸篇，《尸子》和《吕氏春秋·必己篇》等等都讲到孝己的孝行。王国维据《殷墟书契后编》卷上19、14这一片兄己、兄庚与父丁同辞，考定为祖甲时卜辞，父丁即武丁，兄己即孝己，兄庚即祖庚，⑮从而证实战国以后诸书所载孝己之事是有所本的。

此外，在甲骨文中也可以找到孝的踪影。

甲骨文有孝字，作“孝”（仅见于《金璋所藏甲骨卜辞》476）。但此处似作为地名而出现⑯，很难考察它的意义。我们只能从与之相关联的字来看。甲骨文又有教，作敩（《小屯甲编》2651）、斆（《殷墟书契》5、8、1），李孝定《甲骨文字集释》认为与𡥈字同意，𡥈象子卧而受杖形，此省象床之爿，而加声符爻。《说文》教作斆与甲骨文同，并云：“上所施下所效也，从攴从孝”。《说文》又有𡥈字：“𡥈，放也，从子爻声。”《尚书·文侯之命》“追孝于前文人”，传云：：“继先祖之志为孝”。曾运乾《尚书正读》注：“孝为𡥈、形之讹也。”简言之，孝即仿效有显赫功绩的祖先，而教即执杖鞭策使之仿效之意。也正是孔子所说：“父在，观其志；父没，观其行，三年无改于父之道，可谓孝矣。”⑰

“周因于殷礼”，西周和春秋时代继续保持野蛮的殉葬制度和旧时代的其它习俗，而且在人殉墓中出现过支解殉人的残酷现象。但从总的趋势来看，随着时代的推移和社会制度的变更，这种风气大为减弱。不过这样并不等于说周人不重视祖先崇拜和不讲孝道；恰恰相反，由奴隶制进入领主封建制社会后，随着家族宗法制的完备，周人在祖先崇拜、宗庙祭祀和提倡孝道方面与殷人相比，又得到新的发

展，甚至有更为严密的制度。《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》、《左传》、《国语》以及诸子百家的著作中，关于这方面有较系统的记载。我们在编纂《金文大字典》的过程中，看到青铜器铭文中有关这方面的事例，也是触目皆是。

值得注意的是周天子分封诸侯卿大夫，给以封邑，“授民授疆土”即授之以土地、庶民和器物，而其职位和封邑都是世袭的，因此形成了世卿世禄制度。这种各级封建领主贵族们世代享有的政治经济特权，对于维系血族团结，促使封建家族宗法制的发展，以及对于祖先崇拜和孝的观念的加强都是有力的因素

金文关于祖孙父子世官世禄的记载，郭沫若先生于《周彝中之传统思想考》中曾列举《师虎》、《舀鼎》、《舀壶》、《趩尊》、《同簋》、《师酉簋》、《师晨鼎》、《伯晨鼎》、《师嫠簋》、《师兑簋》等十器为例，如：

《舀鼎》“王若曰：舀，命汝更(赓)乃祖考𤔲卜事。”

《舀壶》“王乎尹氏册命舀曰：更乃祖考作冢𤔲土于成周八师”。

《师嫠簋》“王若曰：师嫠，……命汝𤔲乃祖考旧官小辅眔鼓钟。”⑱

此外，我们从《申簋》、《卯簋》、《善鼎》、《师奎父鼎》、《蹈簋》、《辅师嫠簋》、《大盂鼎》等器也都可以看到同样的内容。进入战国以后，领主封建制蜕变为地主封建制，官僚的俸禄制度，完全代替了世卿世禄制度。反映在铜器方面，容庚先生总结得好。他说：“盖铜器之用，商周为盛。其器多为一族及祖若父而制，而周器复有‘子子孙孙永宝用’之文以祈世守。战国以后，世禄之制寖衰，而铜器之用寖少。”⑲

商周特别是西周和春秋时代包括传世的和地下出土的成千上万件青铜器，有为自作者，有为宾客朋友而作者，而更多的是为祖妣父母诸兄等亲属而作，以示纪念并盛放三牲黍稷用于祭祀等等。

例如为祖作器，《师寰簋》：“用作朕文祖宝簋”；为妣作器，《鄀侯簋》：“䢅作皇妣金君仲妃祭器八簋”；为祖及妣作器，《九月戒方鼎》：“用作宝𬭚尊鼎，其夙夜享孝于厥文祖乙公、于文妣日戊”；为祖若父作器，《三年瘐壶》“用作皇祖文考尊壶”；为父作器，《九年卫鼎》：“卫用作朕文考宝鼎”；为母作器，《静簋》：“用作文母外姞尊簋”；为父母作器，《师趛鼎》：“师趛作文考圣公、文母圣姬尊彝”；为兄作器，《屯簋》：“屯作兄辛宝尊彝”；为宗族作器，《静卣》：“用作宗”彝等等。上述鼎、簋一类礼器包括自作器或为宾客朋友所作器，仍然是为了“以蒸以尝”、“以孝以享”⑳于父母祖妣，是为了“追孝前文人”或“用享孝于宗室”；又所铸之器若是钟一类乐器，则每云“追孝先祖，乐我父兄”或“用喜侃前文人”、“乐我先祖”；而其最终目的无非是为了祈求祖宗保佑，为自身及其子孙求福、求寿，希望把世袭的政治经济特权传之于永世。

以上内容，于青铜器铭文中随处可见。铸造铜器而又刻铸铭文，这是商代后期就有的事。但商器一般只有作器者或被纪念的父母祖妣之名，以及族徽之类铭刻，有“孝”字的仅《孝卣》一器，也只作为人名，偶有纪事铭文，最长也只数十字。西周开始铭文有长达四、五百字之多，或纪事，包括记战功及俘获，纪赏赐，或纪官司契约，而其中记载祖先功勋业迹的长文尤为增多。《礼记·祭统》关于周代铜器所以铸刻铭文有很好的说明：“夫鼎有铭，铭者自名也。自名以称扬其祖先之美，而明著之后世者也。为先祖者，莫不有美焉，莫不有恶焉。铭之义，称美而不称恶，此孝子孝孙之心也。唯贤者能之。铭者，论譔其先祖之有德、善、功、烈、勋、劳、庆、赏，声名烈于天下，而酌之祀器自成其名焉，以祀其先祖者也。显扬先祖所以崇孝也。自比焉，顺也，明示后世，教也。”这段话，即“称美”或“显扬先祖”，用以表示“孝子孝孙之心”或是垂教于后世，与西周金文资料的实际情况是完全吻合的。

从原始社会末期产生私有制开始，经过奴隶社会和封建社会，王位、爵禄、土地、财富等等均由先人传授，为了对父母祖妣感恩戴德，就从厚葬久丧、宗庙祭祀发展成一整套的礼制，后经儒家的提倡和总结，又上升为完整的封建伦理道德理论。也就是说起源于氏族社会的祖先崇拜、宗教祭仪和孝的观念，首先为奴隶主贵族利用并得到发展；进入封建社会后，这种习俗在封建宗法制度下继续被长期保存下来，成为维系家族团结、巩固父权统治的有力工具。而在我国长期的封建社会中，不仅贵族阶级遵守或利用这一套理论以加强统治；广大农民历来也“安土重迁”，世代居住在一块地方，即使是极为微薄的一点财产，也是父母所传，特别是一般村社都是聚族而居，族有“族产”以供祭祀，族有“族规”以约束族人的行为，于是孝的思想也播及到每一农户，束缚和禁锢民众的思想，迫使他们做孝子顺民，防止革命和阻碍新社会的诞生。而统治阶级片面地、虚伪地提倡“孝道”的结果，往往适足以成为罪恶的渊薮。在我们社会主义祖国的今天，诚如费孝通先生所说，虽然不能完全走中国传统的道路，但中国家庭需要老的小的两代人有来有往，需要“父慈子孝”㉑，这是值得注意的。

注：

① 见《论语·学而篇》。

② 见华东师范大学历史系中国古代史及中世纪教研组编《中国古代及中世纪史讲义》1956年11月版第28页。

③ 参看朱维铮编：《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版第70—91页。

④ 北京大学历史系考古教研室商周组编著：《商周考古》，文物出版社1979年版第27页。

⑤《论语·为政篇》。

⑥ 见《左传》成公十三年。

⑦ 郭宝钧：《一九五〇年春殷墟发掘报告》，载1951年《中国考古学报》第五册第32页。

⑧《墨子·节葬下》。

⑨ 1938年1月河南通志馆出版孙海波《甲骨文录》与《考释》合二册，附《索引》。

⑩ 董作宾著：《甲骨学五十年》，艺文印书馆1955年版，第150页。

⑪ 同上书第154—155页。

⑫ 杨锡章等：《从商代祭祀坑看商代奴隶社会的人牲》，刊《考古》1977年第1期。

⑬ 胡厚宣：《中国奴隶社会的人殉和人祭》，刊《文物》1974年7—8期

⑭《论语·宪问篇》

⑮ 见王国维：《观堂集林》卷九《殷卜辞中所见先公先王考》中华书局1959年版第二册第12页。

⑯ 见孙海波：《甲骨文编》卷八·一〇，中华书局1965年版。

⑰《论语·学而篇》。

⑱ 见郭沫若著：《金文丛考》，人民出版社1954年版，第16页。

⑲ 容庚：《商周彝器通考》，燕京学社1941年版第4页。

⑳ 李裕民：《殷周金文中的“孝”和孔丘“孝道”的反动本质》一文，关于孝的提法有追孝、享孝等十六种。刊《考古学报》1974年第二期。

㉑ 见《文汇报》1985年3月3日“瞭望角”。

（原載《歷史教學問題》1986年第2期）

从殷商玄鸟图腾的衍变论图腾崇拜和生殖器崇拜的兴替

龚维英

1

图腾（totem）崇拜产生于早期氏族社会，是原始宗教的重要内涵。恩格斯精辟地指出，一切宗教的“根源在于蒙昧时代的狭隘而愚昧的观念”。① 原始宗教产生于人类脱离动物界走过最初的艰苦历程之后。当时生产力极其低下，眼光极其狭隘。先民在思考自己氏族自何肇始时，必然设想了一个虚拟祖先。这就是图腾。所以，“图腾，一辞表示氏族的标志或符号；例如，狼是狼氏族的图腾。”② 狼氏族的原始人们，无不自认是狼的种裔。

图腾大多数是动物，少数是植物和自然物。无知动物（禽、兽、鱼、鳖、龟、蛇甚至昆虫）为什么能受到初民的崇祀，跃登图腾祖先的宝座？费尔巴哈说得好：“动物是人不可缺少、必要的东西；人之所以为人要依靠动物；而人的生命和存在所依靠的东西，对于人来说就是神。”③ 这个答案是有道理的。当然，有些图腾是假想动物（如龙、凤），那应该晚于原始的图腾。原始的图腾是确实存在的某种动物（以及植物和自然物）。龙、凤之伦是一种图腾综合体，即由多种动物拼凑而成。它的出现反映了各种动物图腾氏族之间的兼并、融合，而形成新的规模较大的部落、部族和族团。

原始人最初并不了解男女交媾受孕生儿育女的道理。图腾主义在母系氏族社会极其盛行。为了母权制的长治久安，当妇女对男女合欢怀孕的情况稍有理解时，她们也竭尽全力隐瞒事实的真相。于是，图腾“感生”应运而生。“在古代的人们看来，之所以能够生育子女，是由于图腾童胎入居妇女体内的结果。”澳大利亚阿兰达部落的人认为，“他们的图腾祖先曾经漂泊于各地，并且在不同的处所（石头里、树林中和水池里）都曾留下了童胎”，“如果妇女、特别是结了婚的、并且年轻的妇女，在走近这种地方的时候，童胎就会进入她的体中，从而她就会怀孕。此后，她所生的那个小孩就属于传说中的、与这个地点有关的那个图腾。”④ 此亦如有的学者所言，“图腾主义也导致其他一些概念，如认为生育是由于图腾入居妇女体内，死亡就是人返回自己的氏族图腾。”⑤ 结合我国原始时代的实例，那便太多了。诸如殷族先妣简狄吞玄鸟卵、周族先妣姜嫄履巨大足印而“感生”子女，均是显例。要而言之，原始人对于蕃衍后代的最古老观念，“是人与图腾相接触才生育了子女”⑥。这个时期的男性，在繁育裔嗣方面，被认为是无能为力的。

形象思维是原始人的思维方式的基本特征。如钱学森同志所言：“人类认识客观世界首先是用形象思维，而不是用抽象思维。”⑦ 客观的大千世界对于初民必有触动。先饲养家畜家禽后，禽畜的交配蕃衍是人们所习见的。日久天长，耳濡目染，初民朦胧地意识到雌雄两性媾合的功能。于是，“先母系氏族制的情况下，自然地想象自己的女祖先感某种动物图腾之灵而生育，因而许多民族都有人与动物相交繁衍出该族子孙的传说。”⑧ 云南省怒族有蛇氏族，即有女祖先和蛇交生育子嗣的传说。这显然已经比“感生”神话更进了一步。由此可见，图腾信仰的内容获得了新的发展，即不知不觉地注入了生殖崇拜的因素。

图腾崇拜和生殖器崇拜（先女阴后男根）在原始人的信仰中，是既有联系又有区别的。图腾信仰自从注入了生殖崇拜的因素并日渐扩大后，生殖器崇拜逐渐脱离图腾信仰，应运而兴。图腾崇拜的兴衰大致与母系氏族社会相始终。以动物图腾而言，最初是彻头彻尾的禽兽虫豸；后来代兴的是半人半兽（禽、鱼、虫等）。半人半兽便已注入了生殖崇拜的因子。例如南方以盘瓠为先祖的狗图腾族，就甚多人、狗相交的传说。狗民国“生男为狗、生女为美人”（《玄中记》）；狗国“人身狗首，长毛不衣，语若犬嗥，其妻皆人”（《三才图会》）。近代瑶族还“祀狗”；畲族则传唱《狗皇歌》，成为世代相传的口碑。凡此种种，虽依然未摆脱图腾主义的制约，但已悄悄地向生殖（器）崇拜过渡。等到图腾祖先完全蜕变成人（神）即人格化后，图腾时代就进入了尾声。而生殖器崇拜则方兴未艾。

随着文明时代（奴隶制社会）的门户被人类叩开以后，先民的知识领域日益扩展，直接崇拜生殖器虽逐渐销声匿迹，但变形的生殖崇拜的潜势力（如封建孝道）仍普遍存在。图腾信仰至多只能衍化成某些风习，如食物“禁忌”（taboo）之类。此即所谓“蛮性的遗留”，寄托着今人的“远古的记忆”而已。

我们且以殷商族先民的鸟图腾信仰的衍变为例，来说明图腾崇拜和生殖器崇拜二者之间承传和兴替的大致情况。

2

《诗经·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”其本事遍载古籍。《史记·殷本纪》云：“简狄，有娀氏之女。……三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契（殷商族男系祖先）。”所以说殷商族系鸟图腾是信而有征的。王亥是殷人先王先公之一，在甲骨文里，亥字虽几经变化，但皆从鸟作“𩿣”，或绘作鸟形。凡此种种，均殷商先民崇奉鸟图腾的重要佐证。⑨

殷商先民为鸟图腾，在学术界已经鲜有争议。“玄鸟生商”的传说亦为典型的图腾感生神话。⑩ 现在，让我们沿着鸟图腾发展变化的脉络，来探索由图腾崇拜蜕变成生殖器崇拜的若干印痕，从而审视这两种信仰在原始人意识形态领域承继和兴衰的状况。

以玄鸟为图腾的殷商王族，“自称是神的后裔，以帝俊为高祖，依靠着先公先王的庇佑。”⑪ 帝俊是东夷人所崇奉的最显耀的天帝。在《山海经》中，他出现了十六次。据近人考据，帝俊和太昊、帝喾、帝舜、高祖夔实为一体。⑫ 高祖夔见甲骨文，字甚怪，有几种异体，但都绘作鸟首兽身（或人身）状。帝俊在《山海经》里，与鸟的关系亦极密切。如：

> 帝俊生晏龙，……是使四鸟。（《大荒东经》）
>
> 有五采之鸟（按：指皇鸟、鸾鸟、凤鸟，见同书《大荒西经》），相乡弃沙（按：意为自歌自舞），惟帝俊下友。帝下两坛，采鸟是司。（《大荒东经》）
>
> 有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。（《大荒南经》）

作为十个太阳的父亲的帝俊，正有资格作为崇鸟祀日的东夷重要氏族殷商的图腾祖先。

鸟、日均凌空翔行，鸟声迎曙，鸟鸣日出，原始人固视日、鸟虽二犹一也。所以，《淮南子·精神训》言：“日中有踆乌。”《山海经·大荒东经》复谓：“一日方至，一日方出，皆载于乌。”踆乌的“踆”即帝俊的“俊”。玄乌亦即玄鸟。“天命玄鸟，降而生商”的天，意为天帝，即帝俊。说穿了，玄鸟即帝俊的化身，是一非二。故袁珂氏云：“帝俊之神，本为玄鸟，玄鸟再经神话之夸张，遂为凤皇，鸾鸟之属。”⑬

假如我们综合观察、分析多种有关的典籍资料，就会获得玄鸟大体有两种解释的结论。即：一，黑色的鸟（如燕、渔鹰之类）；二，神玄的鸟（即踆乌、凤皇、阳乌、三足乌之类）。这两者之间，又是相通的。⑭以较古老的先秦载籍而言，楚屈原的赋篇提及“玄鸟生商”的故事，即二作玄鸟（《天问》《思美人》）；一作凤皇（《离骚》），约略可窥见一斑。

有人说：“商先文化的源头，应是广被于幽燕之域的红山文化。只有在红山文化遗存中，才能看到商先传说的踪影和殷商文化的本源。”⑮红山文化出土的黑陶器和彩陶器，颇多“之”状纹。红山文化稍早于约公元前2300年左右的殷契时代。“之”状纹应是图腾主义的表现特征。“之”当为“乡”。《说文》：“乡，燕燕乡鸟是也。齐鲁谓之乡，取其鸣自呼，象形也。”李玄伯进而指出：“燕、乡双声，其形则乡象侧看之形，燕象正看之形”。⑯“玄鸟生商”的玄鸟，当然就是乡，亦即殷商族的氏族图腾。

红山文化器皿纹饰中的“▽”形，和殷、周甲金文中的“帝”字的主要组成部份“▽”形相同，都应是象征女性生殖器。帝即天帝，如帝俊（帝喾、帝舜）。这当然意味着上古时的女阴崇拜。卫聚贤氏说：“在新石器时代的彩陶上多有三角形如‘▽’的花纹，即是女子生殖器之象征。此三角形后演变为上帝的‘帝’字。铜器的‘▽己且丁父癸’鼎，及‘▽己且丁父癸’卣，上一字‘▽’为帝”。⑰在金文中，▽亦作▼，都系“帝”字。“且”即祖，为男根。“▽己且丁”即“妣己祖丁”，妣亦女阴。⑱妣写作“匕”，象形；▽或▼则以符号代之。女性生殖器为生命所从诞生；置▽于“且”之上，不过是说男人是女人生的。高祖妣无夫而孕，乃图腾所“感生”（如“玄鸟生商”）。于是，▽或▼便成为帝。“帝之用为天帝义者，亦生殖器崇拜之一例也。”“本初意本尊严，并无丝毫猥亵之义。”⑲

更明显的证据是，辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群遗址，有陶塑孕妇像出土。女陶像的阴部有一个压印▽，用以表示女性生殖器之所在。⑳云南白族地区的剑川石窟有称作“阿央白”的石刻，女阴正作“△”形（与上引稍异者，是尖朝上）。现在我们所理解的帝俊，是男性（《山海经》载有帝俊之妻，生十日和十二月）。“帝”既为女阴；那么，包括帝俊在内的诸多古天帝，原来的性别就很值得加以重新考虑（如我曾论证帝颛顼为女性），起码这些神圣不可侵犯的天帝，必与女性生殖器关系密切，粘连在一块。因为他（她）们都头顶着“▽”的徽号。

从上面论述可知，“乡”和“▽”均为陶器纹饰，有着密切关联。在母权制的图腾时代，“乡”是图腾，“之”状纹是图腾纹饰，更其明白的是出现了“▽”。准此，玄鸟图腾在悄悄注入生殖崇拜的因素时，首先，必然是女性生殖器。那时是母系氏族社会，无怪其然。乡，即“乙”，即燕，或写作文鳦。《说文》释为玄鸟；近人也谓“很可能是一种鸟的最省形”。㉑据台湾学者傅斯年考证，妣乙即简狄。㉒看来，简狄和玄鸟在最古老的时代，当即一体。简狄野浴吞玄鸟卵“生商”，不过是为这位无比尊严的“圣处女”无夫生子加的缘饰。如进一步推论，帝俊本来面目虽然是图腾实体（鸟），在历史前进的脚步声里，当生殖崇拜渗透到图腾信仰中去时，帝俊已经潜移默化成女阴了。此时的图腾崇拜和女性生殖器崇拜，呈现水乳交溶的情状，很难截然分开。云南哈尼族的图腾则直截了当地是女阴。㉓和帝俊作殷商族的图腾祖先，实乃异曲同工。这些大致反映了从图腾崇拜到生殖器崇拜的过渡阶段的特殊情状。

帝俊这一个体的发展状况似可表述为，由图腾实体（玄鸟之类）而女阴而男根。等到帝俊衍变成男性后，方才可以有妻子儿女。此时此刻，应该是“女性所遭受的具有全世界历史意义的失败”即“母权制的颠覆”（恩格斯语）以后。在父系氏族社会，男性生殖器崇拜必然代替女阴崇拜。于是，在古文化遗址大量出土象征男根的陶且、石且。“其所以强调男性器官，一是因为生殖器最代表男性的特征；二是由于父权制居于支配地位，其思想也在生殖器崇拜方面打上了父权制的烙印。”㉔这时，人们不仅仅如在对偶婚家庭时代那样，“除了亲生的母亲，它又提供了一个确实可信的亲生的父亲”，而且“建立在丈夫的支配权之上”，使妇女必须“生育出父系血统无庸置疑的子女，而这种血统的不可争辩性是必要的”。㉕除了白痴，男女交媾生子已成为人们的普通常识。图腾再也难以展示它的“感生”的灵异神通。然而，图腾主义仍然一步退一步地顽固地据守阵地，作为一种习惯势力，还长时期若隐若显地苟延残喘。男性生殖器崇拜自图腾主义的沼泽里走了出来，不免拖泥带水。

我们知道，“人是社会环境的一个产物。至于神灵，是人按照自己的模样造出来的。”㉖到了父权制的原始社会晚期，帝俊的形象必然浸染着男性生殖器崇拜的氛围。今天从《山海经》这种古籍里所展示的帝俊的凛不可犯的肃穆形象，无疑是崇祀他的殷商族人加以粉饰而来的。

3

在男性生殖器崇拜时代，当如郭沫若氏所解释：“（玄鸟）无论是凤或燕子，我相信这传说是生殖器的象征，鸟直到现在都是生殖器的别名，卵是睾丸的别名。”㉗美国张光直教授也赞同此说。他说：“郭沫若及少数其他学者认为玄鸟之玄，非指黑色，乃是神玄之意；玄鸟即凤。郭氏更主张，不论燕也好，凤也好，神话中之鸟都是《水浒传》李逵口中所说之鸟。这种说法，也许不无道理，从佛洛依德的著作中可以得到印证”。㉘一切学说都必然受到时间和空间等客观条件的制约。要是把郭沫若、张光直诸氏的主张置于原始公社时代的晚期即父系氏族社会的环境加以考察，尚无须与佛洛依德学说攀亲，就无疑是正确的。

日和鸟之间的微妙关系，已略如上述。域外往往亦复如是。例如，“五千多年前，作为古埃及南部地区王国的主神荷鲁斯，是来源于鹰图腾和太阳崇拜，它是鹰神和日神的合一神，因此人们把太阳和鹰都当作荷鲁斯的神体加以崇拜”。㉙古波斯也有类似情况。时至今日，我国粗俗语犹称男女媾合为“日”；西方亦把鸟拟作男根。报载，我国出口商品有“金鸡牌”商标者，价廉物美，但十分滞销。原因是金鸡译作英语为Golden Cock，而 CoCk（公鸡）正俚语的男性生殖器也。

崇鸟祀日之风极盛于殷商。“殷人的太阳崇拜当是原始宗教太阳崇拜的延续，只是到了周代，这种崇拜才衰落下来”。㉚因为姬周族来自西方，和殷商的发祥地、图腾崇拜和族源都迥异。以天鼋作为氏族图腾的周人，㉛自然不大买玄鸟和太阳的账。殷商族先民异常隆盛的鸟图腾崇拜，经过女阴崇拜的过渡期和男根崇拜的变异期，到此已经穷途末路。但是，《礼记·月令》尚谓：“立春之日，（周）天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫，以迎日于东郊。”这当系“远古时代原始公社的头目带领社众迎日的残余”。由此可见，鸟图腾的殷商族崇鸟祀日的影响是多么深远。

前文提及的帝俊（以及其他古帝）性别由女向男的转变，乃时代前进、历史发展所造成的。拙作《颛顼为女性考》（《华南师院学报》1981年第3期）仅是一例。郑慧生同志撰《我国传说中的母系氏族社会》（中国先秦史学会第二届年会论文，“摘要”见《先秦史研究动态》1984年第3期）更扩而大之，论述了黄帝以来的古帝均为女性。之所以纷纷男性化，殆如苏联学者柯斯文所言：“随着向父权制的过渡，妇女在宗教中的主导作用被男子排挤掉了女性的精灵变为男性的精灵。”云南拉祜族创世大神厄莎的性别变动不居，或男或女，表现了母权制向父权制过渡的遗留的印痕。在青海柳湾还出土一件人体彩陶壶，“它是一个男子的形象，但是下身的生殖器既象男性，又象女性，两性器寓于一身”，㉞也反映了此类情况。可以设想，在由女阴崇拜向男根崇拜的转变期，中间曾有过一个“两性同体崇拜”阶段。这是父权代替母权斗争中的产物。

上古殷商族崇奉的女神中之煊赫者，除了一度作为女阴的帝俊外，尚有日母羲和（甲骨文中的“东母”）、月母常羲（后来演变成美丽的月神嫦娥）和“圣母”（圣处女）神简狄三姊妹（甲金文的妣乙，后来衍化成《封神演义》中的云霄、碧霄、琼霄凶狠的姊妹神）等等，但她们的声誉和影响，几经历史长河的大浪淘沙，已被男权统治的社会洪潮所淹没。恩格斯指出：“传统是一种巨大的阻力，是历史的惰性力。”㉟尽管殷商人的女神已为人们所遗忘，但她们的变形依然载浮载沉地存在于后人的记忆海洋里。这亦如马克思所揭示的：“女神的地位乃是关于妇女以前更自由和更有势力的地位的回忆。”㊱简狄三姊妹转化成的云霄三姊妹神，早已从高祖妣的辉煌宝座上跌下来，专司妇女们的生儿育女，已经够寒伧了。而古今艳称的嫦娥则不能安居男权统治的大地，被迫“奔月”，受尽“碧海青天夜夜心”（李商隐诗）的精神折磨，境况更惨矣。

从上面以殷商先民图腾信仰的衍变之取样论述来看，我们知道，盛行于各古老的母系氏族的图腾主义，一般经历下列几个阶段：

图腾信仰→女阴崇拜（尚粘连着图腾）→两性共同体崇拜（日渐脱离图腾制约）→男根崇拜（独立于图腾主义，自成体系）→原始崇拜面目日晦（进入文明社会，融入巫教，只余残响，难再区分）。

除了殷商先民，各古老氏族（以及近代原始部落）几乎概莫能外。但这毕竟是迢遥的历史前天以至大前天了，研究起来，不免感到资料不足，时兴“书阙有间”之叹。颇为典型的上古殷商氏族，尚缺佚了“两性共同体崇拜”的明显材料，遑论其他。

当然，上所论述，并非“一刀切”，应该容许存在着变异情况。譬如古苗蛮族团的许多族崇祀羲、娲，即有类此状态：

图腾信仰（葫芦）→女阴崇拜（女娲原貌是女阴）→两性共同体崇拜（羲、娲图像呈交尾状，见闻一多《伏羲考》多幅附图）→男根崇拜（伏羲原貌是男根）→原始崇拜面目日晦（如近世苗族鼓社节，跳“性交舞”之类，犹见残余影响㊳）

羲、娲人首蛇躯、两尾交缠的图像，虽雌雄异体，实则如一。但对于“两性共同体崇拜”来说，那当然属于变异情况了。

以上所言，多一己之见，希就教于方家。

注 释

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民版，第220页。

②㊱马克思，《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民版，第134、39页。

③《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，三联版，第438——439页。

④于省吾，《诗“殷帝武敏歆”解》，《中华文史论丛》第六辑（1965年），第115页。

⑤㉝〔苏〕柯斯文，《原始文化》，三联版，第171、181页。

⑥㉔㉞宋兆麟等著，《中国原始社会史》，文物版，第469、485、488页。

⑦《开展思维科学的研究》，《思维科学》1985年第1期。

⑧林耀华主编，《原始社会史》，中华版，第399页。

⑨见胡厚宣，《甲骨文中所见商族鸟图腾的新证据》，《文物》1977年第2期。

⑩参阅拙作《从“感生”到食枣生子》，《民间文艺集刊》第五集。

⑪郭沫若主编，《中国史稿》第一册，人民版，第213页。

⑫见杨宽，《中国上古史导论》第七篇《舜与帝俊帝喾大皞》，收《古史辨》）七（上）。

⑬《山海经校注》，上海书籍版，第356页。

⑭见袁珂《古神话选释》，人文版，第200——201页。

⑮㉒于志耿等，《商先起源于幽燕说》，《历史研究》1985年第5期。

⑯《中国古代社会新研》，开明版，第178页。

⑰《古史研究》第3集，商务版，第568——569页。

⑱⑲郭沫若，《甲骨文字研究·释祖妣》，《郭沫若全集》考古编第一卷。

⑳郭大顺、张克举，《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984年第11期。

㉑康殷，《文字源流浅说》，荣宝斋版，第198页。

㉓兰克，《原始的宗教和神话》，《民间文艺集刊》第4集。

㉕恩格斯，《家庭、私有制和国家的起源》，《马恩文选》（两卷本）第二卷。

㉖《普列汉诺夫哲学著作选集》第二卷，三联版，第76页。

㉗《沫若文集》第16卷，第17页。

㉘《中国青铜时代》，三联版，第277页。

㉙㉚㉜朱天顺，《原始宗教》，上海人民版，第97、32、32页。

㉛详拙著《周族先民图腾崇拜考辨》，《人文杂志》1983年第1期。

㉟《马克思恩格斯选集》第三卷，第402页。

㊲《闻一多全集》第一卷，第6—8页。

㊳李延贵、宋酒索，《苗族鼓社研究》，《民族学研究》第5辑。

（原载《贵州文史叢刊》1986 年第 2 期）

论殷周时代的上帝崇拜与祖先神崇拜

沃　兴　华

本文所采用的材料，殷代以甲骨卜辞为主，第一期卜辞主要是武丁时代的。因此，殷代的论述自武丁起。周代分西周和东周两个时期，东周时，诸侯力政、各国异制，宗教崇拜也有新的特点和形式，这是需要专题论述的，也不在本文的论述范围之内。本文主要探讨从殷的武丁时代到西周末年这一历史时期内上帝崇拜与祖先神崇拜兴衰变化的情况。

祖先神是灵鬼观念与血族观念相结合的产物，它受到地理环境、生活状况和传统习俗的影响。在文明时代，又受到阶级意识的影响，在不同的氏族内有不同的形象。怀念祖先，歌颂祖先的勇敢、机智以及所创造的奇迹，目的都是为了加强血缘意识，维系氏族部落的团结，激励斗志，去迎战自然灾害的侵袭和其他部落的吞并，以求得自然的和社会的生存。祖先神崇拜是以本氏族部落为中心，对自己标谤夸耀，对他族污蔑藐视，有很大的排他性。而上帝则是祖先神与自然神相结合，并吸取等级社会中的君主概念而产生的至上神。它反映了人们对自然和社会的认识总和，比较抽象，比较概括，因而在各氏族部落中的形象也比较一致，有较大的兼容性。

殷周时代的社会有两大特色，一是以部落联盟为基础；二是政权与神权和族权合一。在这种社会里，如果以排他性很强的祖先神崇拜作为王朝精神统治的最高象征，很容易激化部族矛盾，引起战争，导致分裂。而部族气味少、兼容性强的上帝崇拜则比较容易被各种部族所接受。

从《诗经》的《商颂》和《周颂》所反映的社会现象来看，殷部族和周部族都十分重视祖先神崇拜。然而，他们作为王朝宗主的部族，要联合和统治其他各种部族，又不得不盛行兼容性较强的上帝崇拜。祖先神崇拜和上帝崇拜何者为主？如何处理他们之间的关系？这是殷部族和周部族强化部族统治、维持王朝一统的重要国策。综观从武丁到西周末年这段历史，上帝崇拜与祖先神崇拜随着社会政治的变革，经历了一番盛衰隆替的变化过程，这个过程可以分为武丁时代，祖庚至帝辛的时代（下文省称为武丁以后）和西周时代三个阶段。

（一）武丁时代

殷代是个奴隶制国家，它的社会结构分大邑、族邑和属邑三个阶层，各个族邑和属邑都是由不同的部族所组成的方国①。邑字甲骨文作[illegible]，口象疆界之形，从口从人，会意为人所集居的村落都市。《说文·五篇》：“邑外谓之郊，郊外谓之野，野外谓之林。”邑外有郊、野、林，说明邑的分布很散，中间隔着森林和草地，并不比邻接壤。这样的社会结构，无论从组织上还是从地域上看，都缺乏凝聚力，十分松散。一有大的政治变动，便会土崩瓦解。《史记·殷本纪》记载：从成汤到武丁，殷王朝就已经历了四次大的危机，每次危机的表现都是“殷道衰，诸侯或不至”，“于是诸侯不朝”等等。

要统治这样的国家，使远方的其他部族方国都来朝觐进贡，必须缓和部族矛盾，以兼容性强的上帝崇拜作为统治的精神支柱。武丁执政之后，对内“修行德政”，励精图治；对外勘乱伐异，开拓疆土，很快就挽救了行将崩溃的殷王朝，使殷朝的政治、军事力量达到了空前强盛的阶段。《孟子·公孙丑》记载：“武丁朝诸侯，有天下，犹运之掌也。”连殷的后人也说：“商之先后，受命不殆，在武丁孙子，武王靡不胜，龙旂十乘，大糦是承，邦畿千里，维民所止，肇域彼四海，四海来假，来假祁祁。”② 武丁所取得的这些成就与他盛行上帝崇拜是分不开的。武丁时代，殷王朝以上帝崇拜作为统治的精神支柱，这可以从文献和实物两方面得到许多证据。

1．从统治方法上看，武丁是以上帝为最高权威，挟上帝以压百僚的。《尚书·说命》对武丁上任伊始，起用贤相傅说的故事是这样记载的：武丁“梦帝赉余良弼，其代余言，乃审厥象，俾以形，旁求于天下，说筑傅岩之野，惟肖，爰立作相，王置诸其左右”。按照常理来说，梦里的形象本来就够虚幻朦胧了，如果要口述，并叫画师根据口述画成肖像，这样经过七周八折之后所产生的肖像能有几分真实，它怎么能使百官按图索骥，旁求天下，得之于傅岩之野呢？显然，这只是一种托词，事实是武丁少时“旧劳于外，爰暨小人”③，认识傅说久矣。但因为傅说在胥靡中，出身微贱，想由平地拔诸青云，实为时势所不许，故不得不托上帝的入梦，来压服百僚。这种统治方法反映了当时上帝至高无上的权威，同时也说明了对上帝的崇拜之情远在时王之上。

2．分析武丁时代的第一期卜辞，上帝的权威比祖先神显赫，地位比祖先神高。第一期卜辞中，上帝的权威主要有：

（1）帝令

令雨：“帝令雨足年——帝令雨弗其足年”（前1、50、1）

令风：“贞翌癸卯，帝其令风”（乙2508、3094、17258合）

令雷：“帝令其雷”（南辅15）

令畛（云霞之气）：“贞生月、帝其吅令畛”（乙6809）

（2）帝若（诺）

“贞帝若”（库1286）

“乙卯卜，争贞，王乍邑，帝若，我从之唐”（乙570）

（3）帝降

降莫（旱）：“戊申卜，争贞，帝不我降莫”（乙7629、7677、7793、7872、7919合）

降囚（祸）：“帝其降囚”（京1125）

降僌（潦）：“帝佳降僌”（续5、2、1）

（4）帝与年

受年：“不雨，帝受我年，二月”（掇1、464）

㞢（灾）年：“佳帝㞢我年”（乙7456）

（5）帝与邑

“贞帝降邑”（乙653）

（6）帝与战争

“贞方戋正，佳帝令乍我囚，三月”（金496）

（7）帝与王

缶（保）王：“帝弗缶于王”（铁191、4）

若王：“弗若王”（乙7771）

𦣻（佐）王：“贞帝弗其𦣻王”（后下24、12，通372）

夅（咎）王：“贞不佳夅王”（乙4525）

（8）帝与我

“贞帝其乍我孽”（乙5432）

在上述卜辞中，上帝所管的事项有：年成、战争、作邑和王之行动；所及的对象属于自然界的有风、雨、雷、畛等，属于人类社会的有王、我、邑等。这说明武丁时代，上帝是自然界和人类社会的主宰。

第一期卜辞中，祖先神的权力有：

降囚：“𠑹亡其降囚”（京1772）

授又（佑）：“成受又——成弗受又”（乙2471、2539合）

若王：“贞，且乙若王不”（乙882、1946合）

夅王：“贞，父乙夅王”（乙7745）

左（佐）王：“贞，咸允左王——贞，咸弗左王”（乙2139、6719、7016、7201、7509合）

它王："上甲它王"（乙6715）

祟王："上甲祟王"（龟2、3、15、乙7021）

孽王："贞，且乙孽王"（乙5395）

把祖先神的权力与上帝相比，上帝对于王国的主宰权力，祖先神都有。而上帝所具有的令风、雨、雷、㤏等自然神和降莫、㲾等自然灾害的权力，祖先神则丝毫没有。这说明祖先神只是王国的主宰。

第一期卜辞"贞，咸宾于帝——贞，咸不宾于帝。贞，大□宾于帝——贞，大甲不宾于帝。贞，下乙□于帝——贞，下乙不宾于帝"（乙2293、2455、7197、7198、7434、7511、7549、8323合），《楚辞·天问》："启棘宾帝"，《山海经·大荒西经》："启上三嫔于天"。这些材料说明：上帝所君临的神国，类同地上的王国，有森严的等级。武丁时代的祖先神虽然是王国的主宰，但仍然"在帝左右"，是宾从于上帝的臣属。上帝是至高无上的主宰。

3．殷代无论是战争、稼穑，还是王室的起居，事无巨细，都要卜问神灵。凡是殷人认为重大的事情，还要几个人反反复复地卜问，最后，"三人占则从二人之言"④，"龟筮共违于人，用静吉，用作凶"⑤，真是战战兢兢，唯神灵意旨是动。在甲骨卜辞中，武丁时代祭祀上帝的卜辞最多。这种频繁的祭祀不仅说明了当时上帝的地位最高，而且也反映了上帝崇拜之盛行。

4．从社会制度上看，殷代是一个政权与神权合一的国家。这种国家的政权形式必然会反映出神权的特点。武丁时代。贞人集团是一个庞大的社会力量，"甲骨文记载，从武丁到帝乙、帝辛之世，二百七十余年中，所有贞人据陈梦家统计，共有一百二十一人，而武丁时代就有七十三人"⑥。从卜辞看，贞人不只是人名，有不少都是族邑和属邑中部族方国的名称⑦。这种贞人很可能就是后来帝辛时代的西伯昌、九侯、鄂侯等一类的人物，作为部族方国的首领在王朝做官，参与王朝的政事。卜辞反映，这些贞人（即方国首领）都握有重权。他们作为上帝和人类意志的沟通者，操纵了解释上帝意旨的特权，经常成为政治上的实际决策者。如第一期卜辞"□亥卜，𠂤贞。王曰有孕，嘉。𢦏曰嘉"（佚586），贞人𢦏是最后的决定者。"癸卯卜，王曰𣎵其乞贞、余勿乎征㚔。叶曰：吉，其乎㚔。"（前4、42、2），贞人叶可以否定王的意见。武丁的统治集团中有那么多的方国首领，而且握有重权。在这种历史条件下，当时整个王朝至高无上的崇拜对象，不可能是狭隘的殷部族的祖先神，只可能是种族气味较少而容易被各种部族所接受的上帝崇拜。

（二）武丁以后

武丁时代，殷王朝盛行上帝崇拜，势力达到鼎盛阶段。以后各王一直到帝辛，为了加强殷部族的种族统治，强化王权，打击由贞人所代表的其他部族方国的势力，开始强调祖先神崇拜。为了抬高祖先神的地位，他们采用打击上帝的办法。到殷朝末期，祖先神的地位已经超过上帝，祖先神崇拜取代上帝崇拜而成为王朝至上的崇拜。这种变化具体表现在以下几个方面。

1．从上帝和祖先神的地位上看。武丁以后，祖先神地位开始逐渐上升。第二期祖庚祖甲时代的卜辞"□□王卜曰、兹下若，兹𢍰于王帝"（续存上1594）。"□爯王帝，今日……"（宁沪1、515），"贞隹王帝□，不若"（续4、37、7），王帝并称，表示上帝和祖先神的地位已经并列了。尔后，各王进一步把帝字加在先王的名前。第三期廪辛康丁时代的卜辞称生父祖甲为帝甲，"贞其帝甲又㞢征"（粹259）。第四期中武乙时代的卜辞称生父康丁为帝丁，"乙卯卜，贞，又岁于帝丁，一宰"（南辅62）。第五期帝乙帝辛时代的卜辞称文武丁为文武帝，"乙丑卜，贞，王其又𠓛于文武帝升，其目五人正，王受又"（续2、7、1）。正因为如此，《史记·殷本纪》在商代三十一位王的名字前面都加上了帝字。祖先神和上帝并列，打破了上帝的至上神形象。

到武乙时代，殷王为了抬高祖先神的地位，开始公开打击起上帝的权威，《史记·殷本纪》记载："帝武乙无道，为偶人，谓之天神，与之博，令人为行，天神不胜，乃僇辱之，为革囊，盛血，仰而射之，命曰'射天'。"从这段话来看，"为偶人，谓之天神"，原来天神的形象与人一样，并不可怕。"与之博"，上帝威信扫地。"天神不胜"，王权胜过上帝。"射天"之举，不恭之至。

上述材料描述了武丁以后，殷王朝打击上帝、抬高祖先神地位的作法，同时也反映了祖先神是如何一步步地与上帝并列、并超过上帝，达到至尊地位的历史过程。

2．从卜辞看，祭祀上帝的卜辞大多是第一期武丁时代的，后几期帝字卜辞不多，第一期上帝令雨的卜辞多至百条，后几期几乎没有。相反，祭祀祖先神的卜辞却大量增加。这祭祀数量上的一增一减，说明上帝的权威已被削弱，祖先神地位逐渐上升，王朝宗教的至上崇拜开始由上帝转向祖先神。不仅如此，第二期卜辞中还出现了新的祭祀仪式——周祭，就是用彡、羽、𧻚三种主要祭法，轮番祭祀上甲以迄时王的父妣。周祭有严格的祀谱，先王妣依其一定的资格入于祀谱，按照其世次长幼、及位和死亡的顺序，依其所名之日，在日、旬、祀季中轮番祭祀。这种祭祀确立了殷王族的谱系，对维系殷部族的团结和加强王族的权威，无疑是一种极大的促进力量。祖庚祖甲时代，这种新的祭祀形式与上帝并称的做法，体现了上帝崇拜向祖先神崇拜转变的契机。

3．如前所述，政权与神权合一的国家，其政治制度上的变化必然会反映出宗教上的变化。殷王朝"自武乙至纣凡四世，废除了兄终弟继制，确定传子制"⑧。嫡子继承法的确立，是由于阶级斗争加剧，为了防止王族兄弟和方国领袖对王位的争夺而采取的强力措施。这种制度的实施，要以祖先的谱系为依据。因此，这也是通过周祭，明确王族谱系之后的必然结果。要保证这种制度的绝对权威，必须要抬高祖先神的地位，盛行祖先神崇拜。

殷代后期，周部族势力崛起。殷王朝深感不安，因此文丁把在王朝任职的周部族首领季历杀掉了。到帝辛纣王时，醢九侯、脯鄂侯、囚西伯，全面地、残酷地打击起各个联盟部族的势力，将大权集于殷王一人手中。这在卜辞中也有表现，从贞人数量上看，祖庚祖甲到帝乙帝辛共四期卜辞的贞人总数，还不及武丁时期多。从贞人的权力上看，武丁时代由贞人决定卜问结果的例子，到后期再也看不到了。相反，出现了许多王一人贞占的卜辞。这说明部族势力受到排挤打击之后，王朝的权力越来越垄断于殷王一身了。从部族联盟到家天下的变化，这在政权与神权和族权合一的时代，反映了宗教上从兼容性较强的上帝崇拜向狭隘的排他性很强的祖先神崇拜变化的事实。

武丁以后，历代殷王都以祖先神崇拜作为王朝的至上崇拜。这样做的结果，自然激化了大邑商与各族邑和属邑之间的矛盾。卜辞反映，祖庚祖甲时代凭着武丁的余烈，还算比较太平，天下没有什么大的战争。到廪辛康丁时代，各部族方国群起反抗，殷王朝调动"王众"出伐，对𢀛方、𣪊方等方国进行了长期而徒劳的征讨。以后，武乙、文丁、帝乙各王皆南征北战，疲于奔命。到帝辛时，战争旷日持久，规模越来越大，征夷方历时二百六十天。伐盂方，历时达一年。《史记·周本纪》记载：帝辛时，"明年，伐犬戎。明年，伐密须。明年，败耆国……。明年，伐邘。明年，伐崇侯武。"纣王几乎是在马背上生活的。然而，殷王朝穷兵黩武，却始终未能把部族方国的反抗镇压下去。最后，反被以周部族为首的方国盟军所击败。

（三）西周时代

周武王联合各部族方国，打着"恭行天罚"的旗号，历数殷人

从殷的武丁时代到西周，上帝崇拜和祖先神崇拜随着种族统治的强弱，政治力量的消长，经历了兴衰隆替的变化。

在殷人眼中，上帝和祖先神是二元的。武丁时代，为了维护一统天下，殷王朝盛行种族气味少、兼容性强的上帝崇拜。当时，上帝是至上神，祖先神只是上帝的臣属。武丁以后，为了加强种族统治，强化王权，殷王朝开始盛行起祖先神崇拜，并通过打击“侮辱神祇不祀”⑨，诞淫其佚，罔顾于天显民祇”⑩的罪行，把殷王朝消灭了。

武王灭殷以后，周王朝还不能彻底铲除殷人的势力，原来臣服于殷朝的一些部族也不肯完全顺从周王朝的统治，如“徐楚均商之同盟，自商之亡，即与周为敌国”⑪。因此，武王只好封纣王之子武庚于殷地，“褒封神农之后于焦，黄帝之后于剑，帝舜之后于陈，大禹之后于杞”⑫。武王在灭殷以后的第二年就去世了，周公奉孺子为王而自行摄政。这时，武庚乘机煽惑、三监联殷叛周，旧殷王族的势力，如奄、熊盈族、淮夷、徐戎等并起发难。于是周公东征。镇压叛乱之后，周王朝对殷民仍不能宰制，只好封微子启于宋。同时，在分封同族诸王以土地、文物、人口的时候，都以原先的氏族为单位。《左传》定公四年记载：分康叔殷民七族，分鲁公殷民六族，分唐叔怀姓九宗，“使帅其宗氏，辑其分族，将其丑类，以法则周公。”这些材料说明西周初期，王朝的统治并不稳固，王朝的统治形式仍然以“宗氏”“分族”为单位，有很大的种族性。在这种形势下，周王朝为了一统天下，采取“敬天保民”的怀柔政策。并且，与这种政策相适应，盛行种族气味较少而兼容性较强的上帝崇拜。但是，周王朝在崇拜上帝的同时，为了巩固本部族的统治，强化王权，并没有放松对祖先神的崇拜。当武王推翻殷朝，着手营建雒都时，就“设丘兆于南郊，以上帝□后稷”⑬，周公辅成王时“郊祀后稷以配天，崇祀文王于明堂以配上帝”⑭，搞起祖先神崇拜来了。

周王朝出于统治的需要，想同时崇拜上帝与祖先神，而传统的上帝与祖先神观念是二元的，作为国家的至上崇拜，不是上帝，便是祖先神。殷王朝灭亡的一大原因就是把上帝与祖先神对立起来，用打击上帝、抬高祖先神地位的方法来推行祖先神崇拜。殷鉴不远，周王朝吸取这种教训，采取了一种新的策略，就是想办法把上帝改造为周部族的祖先神，使上帝与祖先神二元的关系融合为一元的。这样，上帝崇拜与祖先神崇拜就一致了。崇拜上帝，抬高上帝的地位，实际也就是在崇拜祖先神，抬高祖先神的地位。周王朝的这种做法具体有以下三个步骤。

1．密切上帝与祖先神之间的关系。密切这种关系最根本的一条，就是在上帝和祖先神之间建立起直接的血缘关系。殷代上帝和祖先神是二元的，因此，殷人眼中的上帝和祖先神没有血缘关系。《诗·商颂·玄鸟》说：“天命玄鸟，降而生商”，《史记·殷本纪》说：“简狄取吞之（指玄鸟卵），因孕生契”。殷部族的始祖只与玄鸟有血缘关系。而周人为要建立上帝和祖先神一元化的宗教崇拜，因此，就创造了祖先神与上帝有血缘关系，周人与上帝同种的故事。《诗·大雅·生民》说：“厥初生民，时维姜嫄……履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。”《鲁颂·閟宫》说：“赫赫姜嫄，其德不回，上帝是依，无灾无害，弥月不达，是生后稷。”《大雅·蒸民》说：“天生蒸民”。

在周人眼中，既然上帝和祖先神有直接的血缘关系，那么，祖先神以及祖先神的后代子孙——时王，当然也就是上帝之子（即天子，周人称上帝为天帝或天）。康王时代的《大盂鼎》、《麦尊》、《侯毁》和《献彝》的铭文中，已经出现“天子”一词，但同时又有王的称号。如《大盂鼎》说：“丕显文王受天有大命……故天翼临子，法保先王……盂用对扬王休”。天子和王同铭。以后，铜器铭文中的恒语“扬王休”逐渐被“扬天子休”所代替。这种用词变化说明康王时代正是天子观念形成的时代。周部族与殷部族对上帝和祖先神之间血缘关系认识的不同，是殷周二代在宗教崇拜上产生一系列差别的根源所在。

2．上帝地位的上升。既然祖先和时王都是天之子，那么，他们的权力当然是天父授予的。《周书·大诰》：“亦惟十人迪知上帝命”，《立政》：“丕釐上帝之耿命，乃用之有宅。”《多士》：“今惟我周王，丕灵承帝事，有命曰割殷，告勅于帝。”铜器铭文中天授王权的例子也很多，如《大盂鼎》：“丕显文王受天有大命”，《毛公鼎》：“唯天𦣞（将）集氒命”等。上帝能够直接命令人王，并且授权给人王，这在殷代是看不见的。第一期卜辞所见，上帝虽然是至上神，但他只命令风、雨、雷、蛴等自然神，不直接命令人王。这种现象说明，周初上帝的权威已经超过殷代，上帝和人王的关系也比殷代密切。

因为天生周民，所以周民的命运掌握在天父手中。《诗·大雅·皇矣》：“有命自天，命此文王”，《大雅·文王》：“文王在上，于昭于天，周虽旧邦，其命维新”，《周颂·昊天有成命》：“昊天有成命”，《班簋》：“亡不咸斁天威……彝悉天命”，《师訇毁》：“丕显文武，孚受天命，亦则殷民。”徐中舒先生认为金文多言“永命”，言永命则人必须依天神或祖先而生存⑮。周人认为自己有命在天，冥冥中受着上帝的支配，这种观念即“天命观”。

因为周王是天之子，所以，他死后，灵魂也会回到天父的住所，在帝左右。《诗·大雅·文王》：“文王在上，于昭于天……文王陟降，在帝左右”，《大丰毁》：“文王监在上”，《猶钟》：“先王其严，在帝左右”，《井人钟》：“前文人其严在上。”（郭沫若先生认为严即祖先神灵⑯，祖先神只是上帝所管辖的天国中的一员。）这种观念在殷武丁时代叫做“宾帝”，在西周叫做“配天”。周人的“天命观”和“配天”说，彻底恢复了在殷后期遭到破坏的上帝作为至上神的地位。

3．祖先神地位的提高。周王为天子，受命于天，死后又在帝之左右。祖先神与上帝的关系如此紧密，因此，祖先神的命令也就是上帝的命令，他也可以和上帝一样降祸赐福给人类。《克盨》：“皇祖考其敉敉𥹉𥹉，降克多福，眉寿永命，畯臣天子。”《士父钟》：“皇考其严在上，敉敉𥹉𥹉，降余鲁多福亡疆，唯康右屯鲁，用广启士父身，勵于永命。”这些材料说明祖先神的权力并没有因为上帝崇拜而被削弱。

因为祖先神能够降祸赐福，所以周人对祖先神非常恭敬，《诗·周颂·闵予小子》：“念兹皇祖，陟降庭止，维予小子，夙夜敬止。”对祖先神的祭祀也非常隆重，《诗·大雅·天保》：“吉蠲为饎，是用孝享，禴祠蒸尝，于公先王，君曰卜尔，万寿无疆。”铜器中也有许多祭祀祖先神的铭文，《杜伯盨》：“其用享孝于皇祖考”等等，有时甚至同时祭祀祖先神和上帝，《大丰簋》：“衣祀于丕显考文王，事喜上帝”。这些材料说明西周祖先神崇拜也没有因为上帝崇拜而被冷落。

周人在上帝与祖先神有血缘关系的基础上，通过抬高上帝的地位来抬高祖先神的地位，通过盛行上帝崇拜来盛行祖先神崇拜，把上帝崇拜与祖先神崇拜合而为一，适应了统治的需要。在这种一元化的宗教崇拜之下，周人为了使握有神授之权的君王不能胡作非为，重蹈夏桀殷纣暴虐亡国的覆辙，为了使各部族方国的人民安于“天命”，又“天道设教”，“借鬼神之威以声其教”⑰，提出了一整套政治的和伦理的准则。西周时代，宗教崇拜与政治密不可分，已成为统治的工具，统治的安危与崇拜的兴衰完全一致。正因为如此，西周末年，当厉王和幽王“不敬厥德”，政治腐败，国势衰退，社稷之剩下一个“不籍千亩”的小邦国，在苟延残喘时，这种一元化的宗教崇拜也随之开始衰退。人们从怀疑天命，否定天命⑱，发展到咒骂天帝⑲，甚至“不畏于天”⑳。思想界摆脱政治与宗教的束缚，也形成了处士横议、百家争鸣的局面。

上帝的办法来抬高祖先神的地位。结果，激化与部族方国之间的矛盾，众叛亲离，被周武王率领的由各部族方国组成的盟军击败。

周人眼中的上帝和祖先神是一元的。西周初年，为了维护王朝的一统天下，加强种族统治，周王朝在上帝和祖先神之间建立了直接的血缘关系，把殷代二元的宗教崇拜融合为一元的，通过抬高上帝的地位来抬高祖先神的地位，通过盛行上帝崇拜来盛行祖先神崇拜。并利用这种一元化的宗教，提出了一整套政治的和伦理的标准。西周时代的宗教崇拜完全成了统治的工具，因此，到西周末年，当王朝的政治崩溃时，这种宗教崇拜也趋于瓦解。

注：

①参见日本岩波讲座《世界史》第四册，松丸道雄著《殷周国家的构造》。

②《诗·商颂·玄鸟》。

③《尚书·无逸》。

④《尚书·洪范》。

⑤《尚书·洪范》。

⑥徐中舒：《汉语古文字字形表》序。

⑦参见日本林巳奈夫《殷周时代的图像记号》。

⑧范文澜：《中国通史简编》第二章《原始公社逐渐解体到奴隶制时代——商周》。

⑨《史记·周本纪》。

⑩《尚书·多士》。

⑪郭沫若《两周金文辞大系》序。文求堂书店版。

⑫《史记·周本纪》。

⑬《逸周书·作雒解》。

⑭《史记·封禅书》。

⑮徐中舒《金文嘏词释例》。

⑯详见郭沫若《金文丛考·传统思想考》。

⑰《淮南子·泛论》。

⑱如《诗·大雅·荡》："天生蒸民，其命匪谌。"厉王时铜器《函皇父簋》："天命不彻，我不敢效我友自逸"。

⑲如《诗·大雅·瞻卬》："瞻卬昊天，则我不惠，孔填不宁，降此大厉"。《大雅·召旻》："旻天疾威，天笃降丧，瘨我饥馑，民卒流亡……天降罪罟，蟊贼内讧。"《大雅·板》："上帝板板，下民卒瘅。"

⑳《诗·小雅·何人斯》。

（原載《中國史學集刊》第1輯，江蘇古籍出版社，1986年）

从"间"字之释说到商代的"间祀"

郑慧生

商代武丁卜辞中有"间"字，作间①、间②、间③……间⑧（见附字形图）诸形。

间，孙诒让疑当为豊之省（《契文举例》7.22）。叶玉森释垔，认为"垔即禋"（《殷虚书契前编集释》7.33.1）。1931年，郭沫若出版《甲骨文字研究》，他在该书《释蚀》一文中指出，"间"总连在两个相邻的干支之间，然后释之为蚀；1952年该书重版，此文删去。唐兰云：间"即良字"（《殷虚文字记·释良》）。于省吾释间为皿（《双剑誃殷契骈枝·续编》）。商承祚将间①间②视为一字，列入《殷虚文字类编·待问编》，说："罗师疑皿"。孙海波《甲骨文编》（1934）释间②为垔，认为它"象烟气上达之形，孳乳为禋"；间①则视为不识之字列入附录。1965年，孙氏改编《甲骨文编》，放弃旧说，将间①间②分别作为不识之字列入附录。陈梦家说："武丁卜辞中间字，诸家所释，均未确切……间字只有两个用法：一为用牲之法，一为夕间。……夕间之义，不外乎指夜间有星无云或无星有云。"（《殷虚卜辞综述》246页）李孝定释间为镒（《甲骨文字集释》4061页）。康殷说："卜词里用间字以表示小灾难之意，如'之夕间'概即此夕将有小灾、困难、损失等。"（《文字源流浅说·释例篇》549页）

以上诸看法，都是值得商榷的。

间①、间②本是一字，这一点，商承祚是说对了。《乙》1277＋1905＋4071＋6879＋7834＋8063说：

乙丑卜，㱿贞：甲子间①乙丑，王梦牧石麋，不唯祸？唯又？贞：甲子间②乙丑，王梦牧石麋，不唯祸？唯又？三月。

从以上两条对贞卜辞看，间①、间②通用，应视为一字多体。

间字在表示时间概念时，总连在两个相邻的干支之间。在这一点上，郭沫若也是说对了。其例有：

戊午卜，小臣不其娩？癸酉间甲戌，毋娩。（《乙》826＋2137＋2168）

稽……〔甲申〕间乙酉……予吉（《金》468）

〔乙酉〕间丙戌，王（《续》217.3）

来庚寅间辛〔卯〕（《乙》2023）

壬寅卜，㱿贞：帚好冥娩？壬辰间癸巳冥，唯女。（《乙》2333＋6310）

乙酉晕，旬。癸巳间甲午，雨。（《乙》5323）

癸巳卜，争贞：旬亡祸？甲午间乙未，肴韦光，在泷。十月。（《簠地》4）

贞：甲午间乙未，王（《合集》13483）

乙未卜，争贞：翌丁酉王步。丙申间丁酉，大骤风。十月。（《乙》5350＋7390）

六日，己亥间庚子，用。（《乙》2183＋8060）

贞：己亥间庚子（《续》5.19.13）

〔庚戌〕间辛亥，王梦我大敬……辛亥间壬子，王亦梦尹勿侑登（《前》7.33.1）

贞：甲寅间乙卯王衔（《外》288）

〔甲寅〕间乙卯（《乙》4382）

〔甲寅〕间乙卯（《簠间》2.46）

丙辰卜、宾贞：乙卯间丙辰，王梦自西．（《师友》1.71）

〔戊午〕间己未，隶龟刍往自交圉。（《后》）2.41.1）

七日，己未间庚申，月有食。（《库》1595反）

〔戊？〕间己〔？〕……敬（《人》950）

〔戊？〕间己〔？〕（《林》2.12.3）

己〔？〕间〔庚？〕（《乙》8060）

以上各辞中的间，恒介于两个相邻干支日之中，某日间其次日，即某日与其次日之间，指二日之交的夜里。商人"以鸡鸣为朔"（陈寿祺辑校本《尚书大传》），在他们的概念中，夜在夕后，它既不属于前一日，也不属于后一日的。

美国学者德效骞（Homer H.Dubs）认为，间含有"夜半"（midnight）或"延续到"（continuing into）的意思（The Date of the Shang period，T'oung pao，40，1951）。但是，从以上各辞看，某日间某日所发生的事件，却不见得都是发生在"夜半"之分。如梦，人在梦境之后，只能知其在昨夜作梦，勿从确定此梦作于"夜半"。再如冥娩生子之事，也不一定在"夜半"一时就能完成。其它风、雨亦然。因此说，间字释"夜半"，是过于确切了，释为"延续到"比较恰当。而"某日延续到其次日"，与"某日到其次日之间"正是一个意思。

往者诸家释间，皆因断句不当，把"某日间其次日"断为"某日间，其次日……"于是数度射覆，均未得中。今匡正其断句，始得其解。

间，也有写作夕间的，表示某日夕后与其次日之间。其例有：

七日，己巳夕间〔庚午〕，有新大星并火。（《后》2.9.1）

己巳卜，宾贞：龟得妊？王稽曰：得。庚午夕间辛未，允得。（《乙》5269）

庚午夕间〔辛未〕……癸（《合集》13476正）

辛未……〔庚〕午夕间辛〔未〕……王稽……午步牛。（《续》5.1.1.）

壬申夕间癸酉（《合集》17078反）

戊辰卜，㱿贞：帚好冥娩？丙子夕间丁丑，冥娩。（《乙》743＋1924）

丙子夕间丁〔丑〕……正辛羌（《存》2.298）

丑卜，㱿贞：……〔丙子〕夕间丁丑，雨。（《珠》980）

有祟。甲申夕间乙酉……燎弗至。（《缀》133）

癸未卜，争贞：旬亡祸？王稽曰：有祟。三日乙酉夕间丙戌，允有来入齿。十三月。（《库》1595正）

癸未卜，争贞：旬亡祸？王稽曰：有祟。三日乙酉夕间丙戌，允有来入齿。（《缀》43）

竭亦有疾。〔乙未〕夕间丙申死。（《铁》5.3）

三日丙申夕间〔丁酉〕（《合集》13474）

〔辛丑〕夕间壬寅，王亦冬夕奥。《菁》）6.1）

日，辛丑夕间〔壬寅〕（《师友》2.85）

庚〔戌〕夕间〔辛〕亥不隶。（《铁》207.3）

〔甲寅〕夕间乙卯（《簠间》2.46）

贞：帚鼠冥娩？五月……〔乙〕卯夕间

丙辰，帚鼠（《前》7.14.4）

〔乙〕卯夕间丙辰（《合集》13472）

王稽曰：有祟。六日，戊午夕间己未（《甲》2256）

己未夕间庚申，月有食。（《金》594反）

日庚申夕间〔辛酉〕……酉（《合集》017反）

贞：旬有……〔？〕申夕间〔？酉〕……周允（《续》5.16.6）

夕间……我……于……克（《拾》3.12）

夕间……于……冎（《河》807）

夕间（《坊间》4.114）

夕间（《明》203）

此外，卜辞尚有“之夕间”一词，作“甲子……之夕间乙丑……”的形式。因一词叙两事，“夕间”前之某日干支省略，用“之”字代替。

“之”字，可以训“其”。“之”、“其”互训，王引之《经传释词》言之甚详，兹不赘述。“甲子……，之夕间乙丑……”就是“甲子……，其夕间乙丑……”，“其”代甲子，即“甲子……，甲子夕间乙丑……”这是卜辞里的一种省略形式，和《列子·汤问》中“北山愚公者……其妻献疑曰……”中的“其”字用法是一样的。

这一类的例子有：

〔庚午〕……雨，之夕间辛未，允雨。（《合集》12925）

〔丙申卜〕，丁酉雨？之夕间丁酉，允雨，少。（《续》4.6.1.）

癸卯卜，争贞：旬亡𡆥？甲辰大骤风，之夕间乙巳〔疾〕𡆥……五人，五月。在〔敦〕。（《菁》3.1）

〔甲〕辰大骤风，〔之夕〕间乙巳疾𡆥……〔五〕人，五月。在敦。（《续》5.32.1）

癸丑卜，争贞：自今至于丁巳我𢦏𢀛？王稽曰：丁巳我毋其𢦏，于来甲子𢦏，旬又一日癸亥车弗𢦏。之夕间甲子，允𢦏。（《乙》7795）

癸亥卜，古贞：旬亡祸？之夕间甲子，旁𢀛王。（《师友》2.131）

……之夕间……亡灾。（《存》1.978）

贞：旬亡祸？之夕间甲子（《明藏》232）

最后一条卜辞，占卜日干支省略。商人卜旬在癸日，知其所省为癸亥。

总之，之夕间一词，也是恒用于两个相邻的干支日之间。

陈梦家说：间字，“一为用牲之法”。卜辞祭祀用“间”的例子有：

祖甲……我母间……𣪊报（《林》1.22.3）

间彡祖甲御（《合集》2068）

祖辛间十牢伐（《京津》708）

御于高妣己间二牡，𣪊报垂。（《前》1.34.6）

高……间……𣪊（《乙》8223）

壬辰卜，𡧊贞：乎子室御侑母于父乙，间牢𣪊报三垂五牢？

贞：乎子室〔御〕侑母于〔父乙〕，间小牢𣪊报三垂……

贞：乎帚间于父乙牢𣪊二牢蛊？

翌乙未乎子宁母、父，间小宰𣪊报三垂五牢，祟蜀蛊？（《乙》6732＋6830＋6933＋8162）

贞：御子渔于父乙间羊（《京津》2083）

贞：御于父乙，间三牛，𣪊卅，伐卅牢？（《佚》839）

于父乙间羊（《京津》760）

乙卯卜，𡧊贞：御帚好于父乙，间羊侑豕，𣪊十牢？（《乙》3383）

父……间（《乙》8130）

贞：叀辛间……父（《掇二》297）

酉于丁羌间二牛？（《存》2.272）

丁丑卜，宾贞：子𡧊其御王于丁，𡧊二妣己，间牡三，𣪊羌十？（《续》1.39.3）

丁，间一牛，〔𣪊〕十牢，侑九……羌五？（《珠》395）

𣪊妣己报垂？间牢𣪊报垂？（《乙》2287）

贞：间妣庚三羊（《京津》2333）

𡧊……妣辛……间一牛（《存》1.1313）

妣……间……𣪊（《乙》2143）

巳卜，争〔贞〕：子伐〔御〕于母〔？〕，间𡧊〔𣪊〕小牢，侑报〔于〕母？

贞：……𡧊𣪊小牢，侑报于母，母丙？（《乙》1670＋2249）

丁……御……于母……间𡧊（《林》2.12.4）

甲辰贞：间母（《乙》405）

贞：……美……母……间（《存》1.1343）

美……间（《存》1.1364）

贞：御子宝于兄丁，间羊𣪊小牢？今日彡？（《燕》288）

甲……彡…间……牡（《甲》3005）

丁卯卜……乙，间羊……牢？（《铁》67.2）

己，间（《林》2.12.3）

辛丑卜……庚，间三羊……报册五十五牢？（《佚》872）

来庚寅间……庚，𣪊十，报十𣪊？（《乙》2023）

庚，间牢……十牢？（《乙》6515）

羽庚戌步……奠间己……星（《续》3.37.2）

贞：御帚好于……间牢？（《乙》5953）

间……报……侑（《存》1.355）

羽甲辰彡，御间十牡？（《续》2.23.9）

间𣪊十牢？（《京津》638）

勿𠭥用？间𣪊（《乙》1957）

间……𣪊（《掇一》336）

间羊（《乙》3007）

午……今夕……间（《簠文》80）

死……间……十一月。（《珠》595）

寅卜……羽……间（《燕》239）

间（《坊间》1.20）

间（《甲》3912）

间（《存》2.570）

间（《六双》108）

以上诸辞，都是贞祭卜辞。其所贞致祭者，计有帚好、帚间、子宠、子宝、子宁、子𡧊、子渔、子伐、𠭥……帚好等为王之贵妇，其他为王之子辈；贵妇、子辈均王之亲属。这里值得注意的是，此中没有时王本人。受祭者计有祖甲、祖丁、高妣己、父乙、丁、妣己、妣庚、妣辛、母丙等，均为致祭者的近亲，远亲很少，天神地祇更是绝无所见。其祭祀方式，大都用“御”。杨树达说：“御为禳灾之祭。”（《卜辞琐记·御帚好》）这就是说，上述卜辞都是王之家属向已故近亲致祭以禳灾的。

禳灾之祭是一种临时性的祭祀。它不在周祭计划之内，致祭人又非时王，所以是处于正祭之外间于周祭之间的一种间祀。

什么叫做间祀？《后汉书·章帝纪》说：“间祀悉还更衣。”李贤等注说：“四时正祭外，有五月尝麦，三伏立秋尝粢盛酎，十月尝稻等，谓之间祀，即各于更衣之殿。更衣者，非正处也。园中有寝，有便殿。寝者，陵上正殿。便殿，寝侧之别殿，即更衣也。”

上述间祀虽是汉制，但可以用来推测商制。商人既有一定的周祭制度，那些排除于周祭之外的非王主持的禳灾之祭当然就是举行于别殿的间祀了。卜辞中贞问间祀的例子还有：

甲子卜，争贞：祈年于丁，间十勿牛，𣪊一百勿牛？九〔月〕。（《续》1.44.4）

贞：祈年于丁，间三勿牛，𣪊卅勿牛？九月。（《续》1.45.4）

丙午卜，宾贞：间八羊𡧊彡卅牛八月用？（《京都》83）

以上各祭虽非禳灾，但也是临时之祭，不属周祭祀谱之内，所以不在正殿上举行，只在便殿上致以间祀。

间祀用牲，有“间羊”、“间牛”……但是，所谓“间”却不是什么具体的用牲之法，而是间祀用牲、用羊、用牛。故而间祀之“间”可以间羊、间牛，也可以“间于父乙”，象侑祭之侑可以侑豕侑羊也可以“侑于父乙”一样，因为间、侑都是做为祭名使用的。

间字也有用作地名的：

贞：乎黍于间，受年？（《存》1.178）

乎田于间。（《库》1263）

在间。（《坊间》3.16）

间地在何处？既黍于间、田于间，说明它是个既有种植又可畋猎的区域。《春秋·昭二十二年》：“大蒐于昌间（间，《公羊》作奸）。”《战国策》：“割河间以事秦。”卜辞之间相当于今日何地？史料缺乏，不敢妄为之臆测。

间字亦有用作帚名的。帚名之间，可能来自地名，即间地所来之帚，名间。

帚间示十品。（《戬》45.2）

帚间示十品。（《续》5.20.5）

乎帚间于父乙。（《乙》6732＋6830＋6933＋8462）

但也有并非帚名之人名间：

贞：用二小宰于间？贞：勿用二小宰于间？（《乙》4373＋4518）

唯间……唯黄……（《诚》68.4）

间者何人？他既独立受祭，又曾与“黄”并列，可能是一个旧臣。可惜黄字下残，不知其为黄尹抑或黄姆，所以也就无从考证了。

也有官名为间的：

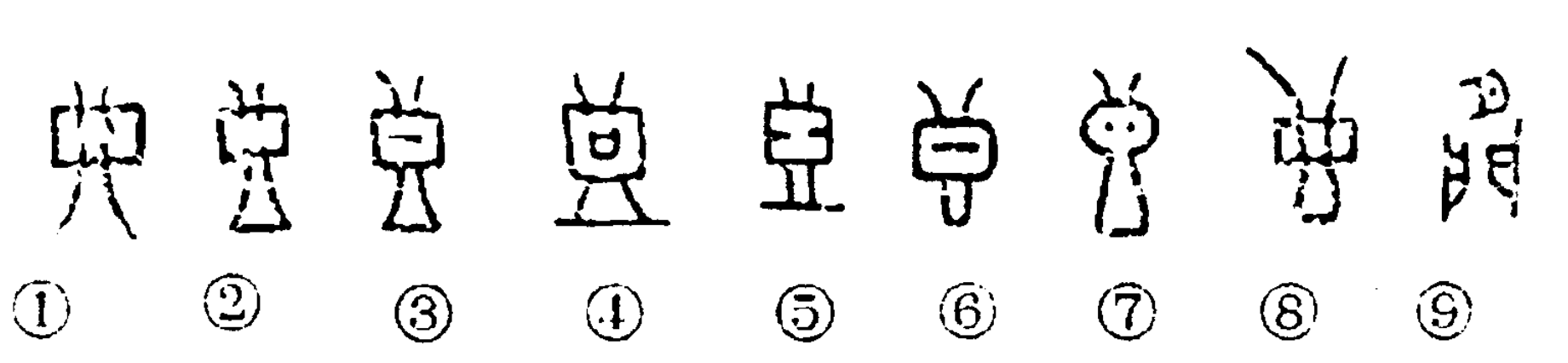
贞：……多间出田。（《京津》9418）

多间参与畋猎，似官名，如多马、多亚、多犬、多射之类。

最后再谈一下间字的字形构造。《说文》：“间，隙也。”卜辞某日间其次日、间祀，其间字也都是二者中之空隙的意思。甲骨文间字象一面鼓，中为鼓面，下为鼓座（除间①外），上面开口（间①上下开口），表示出现了空隙。金文间字作月在门上（宗周钟，见字形表间⑨），象月光从门缝中来，也是这个意思。

然而甲骨文的间字与后来的间字字形相去甚远，我们找不到它们之间的渊源关系。但这并不妨碍二者之间的同一。因为甲文与后代文字不尽相同，卜辞的稽、有（又）、死、祸与今字之间不也是没有一点字形上的关系吗？文字改革变化，自然淘汰，从门月之“间”行，象鼓缝之“间”废，这又有什么奇怪的呢！

附：间字字形表



（原載《史學月刊》1987年第3期）

商代的四方风名与八卦

连劭名

在我国商代，人们在长期的生产实践中，观察自然界运行变化的规律，逐渐形成了独特的宇宙观，对于后世的思想意识，产生了深远的影响。

商代已有四方的观念。殷墟所出卜辞中有：

庚申卜：𡆥于四方，其五犬？（《南明》487）

𡆥，读为衅，《说文》：“衅，血祭也。”《汉书·高帝纪》上颜注：“凡杀牲以血祭者皆为衅。”

四方还见于下列几版卜辞：

辛卯卜：𢦏彡彡，其又于四方？（《南明》681）

其𡆥……四方，叀……？（《人》1928）

……彡四方？（《存》1.1829）

四方也可统称为方。《诗经·小雅·甫田》云：“以社以方。”毛传：“方，迎四方气于郊也。”卜辞中有：

……𡆥年于方，有大雨？（《辞》808）

其𡆥年于方，受年？（《南明》425）

贞：方，告于东西？（《前》1.48.4）

东与西，是日神出入之处，所以商王在祭祀方神之前，有时先向东西二方举行告祭。

中国古人将季节与四方联系在一起，气候的差异代表季节的区分，不同的季节有不同的气候，所以商人的四风实际上就是指四种气候，同时也是四季的象征。

四方与四风都有专名，见于善斋旧藏大骨，其文为：

东方曰析，风曰劦。

南方曰因，风曰岂。

西方曰𡆥，风曰彝。

北方曰勹，风曰𠰢。（《京津》520）

商王曾向这些神祇祈年，见于下列一版卜辞：

辛亥，内贞：今一月帝令雨？四日甲寅夕（允雨）。

辛亥卜，内贞：今一月〔帝〕不其令雨？

辛亥卜，内贞：帝于北方曰勹，风曰𠰢，𡆥？

辛亥卜，内贞：帝于南方曰岂，风曰……？

贞：帝于东方曰析，风曰劦，𡆥？

贞：帝于西方曰彝，风曰𡆥，𡆥？（《殷墟文字缀合编》261）

卜辞中的这些资料，曾引起学者们极大的注意。胡厚宣先生首先证明商代的四方神名与四风，见于《山海经》，并与《尚书·尧典》中对于四时的论述有关。之后陆续经过许多学者的研究，现已基本了解四方神名与四风的含义。

《尚书·尧典》：“分命羲仲，宅嵎夷，曰阳谷，寅宾出日，平秩东作。日中星鸟，以殷仲春，厥民析，鸟兽孳尾。申命羲叔，宅南交，平秩南讹，敬致，日永星火，

以正仲夏，厥民因，鸟兽希革。分命和仲，宅西，曰昧谷，寅饯纳日，平秩西成，宵中星虚，以殷仲秋，厥民夷，鸟兽毛毨。申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易，日短星昴，以正仲冬，厥民隩，鸟兽氄毛。”

《山海经·大荒经》：“日月所出名曰折丹，东方曰折，来风曰俊，处东极以出入风。有神名曰因，因乎南方曰因，乎夸风曰乎民，处南极以出入风。有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅以司日月长短。有人名曰鹓，北方曰鹓，来之风曰狻，是处东极隅以止日月，使无相间出没，司其短长。”

文献与卜辞中的记载有个别出入，基本内容大体相同，都认为四方有神有风，神各处于一方，主司季风的变化及日月的出没，实际上是将时间与空间结合起来，体现了我国古代对于宇宙的认识。

东方名析，又见于其他卜辞：

卯于东方析，三牛，三羊，𢀛三？（《金》472）

下引二组卜辞提到商王正月在析，是很值得注意的：

庚申卜：王，在析卜。

庚申卜：王，在正月。（《文录》721）

庚申卜，行贞：王其往于田，亡灾？

贞：毋往？在正月，在析。（《文录》735）

古代帝王为了表示自己替天行道，顺应时序，根据季节的变化，居处于不同的方位，如《礼记·月令》云：“孟春之月，……王居于青阳左个。”郑玄注：“青阳左个，大寝东堂北偏。”析也许是地名，但商王正月在析，与文献之中的记载，非常符合，所以析也可能是指方位。

《山海经》云：“东方曰折。”折、析同义。《说文》云：“析，破木也，一曰折也。”春季气候转暖，草木破土而出，春风解冻，植物甲皮开拆，生长萌芽，故东方曰析。《汉书·礼乐志》注：“析，解也。”《公羊传》宣公十五年注：“析，破。”

春日融和之风曰协风。《国语·周语》上：“农祥晨正，日月底于天庙，先时五日，瞽告，有协风至。”韦注：“协，和也，协风，立春日融风也。”

南方曰因，卜辞中南方神名究竟当释为何字，仍须研究。因，当读为殷。《广雅·释诂》一：“殷，大也。”《诗经·溱洧》：“殷其盈矣。”毛传：“殷，众也。”南方为夏，殷、夏义同。《尔雅·释诂》：“夏，大也。”《独断》上：“夏为太阳，其气长养。”夏季气候炎热，植物生长茂盛，逐渐壮大，故南方曰殷。

因与炎音近，烟从因声，《说文》：“煙，火气也。……烟，或从因。”《广雅·释训》：“烟烟，元气也。”《诗经·云汉》：“赫赫炎炎。”毛传：“炎炎，热气也。”炎也是烟，《尔雅·释训》：“烛烛、炎炎，熏也。”夏季气温较高，故南方曰炎。《吕氏春秋·有始》：“南方曰炎天。”

南方之风名岂，即微。另一版甲骨南方神名岂，风名残。微读为凯，《说文》：“豈，还师振旅乐也。从豆，散省声。”《尔雅·释天》李注：“南方长养万物喜乐，故曰凯风。凯，乐也。”

西方曰東，风曰彝。另一版甲骨中方名与风名互相颠倒。東与函音通。《国语·楚语》：“若合而函吾中。”韦注：“函，入也。”函、含古通。《汉书·天文志》集注引苏林云：“含，容也。”秋天是农作物成熟的季节，谷物入敛于仓廪，故西方曰函。《太平御览》廿五引崔灵恩《三礼义宗》：“秋之言揫缩之意，阴气出地，始杀万物。”风名曰彝，应读为夷。夷者，杀也。阳为德，阴为刑。《独断》云：“秋为小阴，其气收成。”秋季气候转凉，草木凋零败落，肃杀之气渐起，故秋风曰夷。

北方曰勹。勹读为伏，曹锦炎同志曾撰文论述①，是很正确的。古人以北方为伏方。《广雅·释诂》四：“伏，藏也。”《国语·晋语》：“龙尾伏辰。”韦注：“伏，隐也。”《夏小正》：“望乃伏。”传：“伏也者，入而不见也。”冬季气候寒冷，人皆居于室中，伏处以避其寒，故北方曰伏。

《尧典》云：“厥民隩。”《国语·郑语》韦注：“隩，隐也。”《文选·芜城赋》李注引《苍颉》：“隩，藏也。”由此知隩与伏同义。

风曰郛，其字不识，疑从殳声，读为芟。《淮南子·本经》云：“芟野菼。”高诱注：“芟，杀也。”《山海经》云北方所来之风曰狻，狻当读为剡。《荀子·强国》：“案欲剡其胫而蹈秦之腹。”杨注：“剡，亦斩也。”是知芟、剡同义。冬日寒风凛冽，摧折百草，芟夷殆尽，故冬日之风曰芟。

前面已经说过，四方风名的出现，说明商代已经有了四时的观念。古人由于农业生产的需要，必须准确掌握一年中的节令。《尚书·尧典》中说：“钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。”观测天象的目的，就是为了制定适应农业生产需要的历法。四时与节令，起源甚早。《左传》昭公十七年：“我高祖少皞挚之立也。凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也。玄鸟氏，司分者也。伯赵氏，司至者也。青鸟氏，司启者也。丹鸟氏，司闭者也。”据杜预的注释，玄鸟氏主司春分、秋分，伯赵氏主司夏至、冬至，青鸟氏主司立春、立夏，丹鸟氏主司立秋、立冬。由此可知，四时的观念可上推至中国古史的传说时代，约当原始社会末期。由于中国独特的地理环境和气候条件，很可能在历法产生之前，人们就已经了解四时了。

卜辞中关于春、秋的记载很多，另外，还有一个表示时间观念的[illegible]字，很可能就是原始的夏字。此字又可写作“[illegible]”、“[illegible]”、“[illegible]”，字形很象《令彝》中的“[illegible]”，即“敢”字。“[illegible]”字右边加“又”旁，左边实即甲骨文中的[illegible]，只是上下形体稍有分离，这种现象在古文字中并不奇怪。

《说文》：“敢，进取也。从受，古声。”许慎的解释中最主要的一点是指出敢从古声。古、贾古音通。《论语·子罕》：“求善价而贾诸。”《汉石经》贾字作沽。《荀子·儒效》：“君子不如贾人。”杨注：“贾与估同。”贾、夏古音通。《文选·广绝交论》：“故王丹威子以槚楚。”李注：“夏与槚古今字。”《文选·马汧督诔》：“以槚楚之辞连之。”李注：“夏与槚古今字。”可知敢、古、贾、槚、夏等字古代读音相近，可以通假，所以，卜辞中的[illegible]，似可读为夏。

卜辞中有：

辛酉卜，㱿贞：今夏王勿从望乘伐下危，弗其受有又？

辛酉卜，㱿贞：今夏王从望乘伐下危，其受有又？（《丙》11）

庚寅卜，宾贞：今夏王其步伐尸？

庚寅卜，宾贞：今夏王勿步伐尸？（《乙》7818）

今夏方不大出？

今夏方其大出？（《掇》2.488）

乙卯卜贞：今夏泉来水，次？（《存》2.154）

卜辞中也有“冬”字，在目前发现的辞例中都读为“终”。但是，这也不能说明商人没有冬季的观念，张政烺先生在研究商代垦田制度时，发现商代垦田都是在五、六月或十二月进行，与文献中所记夏至、冬至艾杀草木，放火烧荒的内容相似，这说明商代除了春、秋之外，也有夏、冬。

四风与四时都是时间概念，四方则属于空间范畴。商人将围绕大邑商之外的领土称为四土：

己巳王卜贞：（今）岁商受（年）？王占曰：吉

东土受年，南土受年，西土受年，北土受年。（《粹》907）

“四土”也可称为“四方”：

癸卯贞：东受禾？北方受禾？西方受禾？南方受禾？（《佚》956）

四方的本意是指四个方向，引而申之，围绕大邑商的四土也被称为“四方”。

除“四土”之外，商人认为大邑商处天下之中，所以又叫做“中商”：

戊寅卜，王贞：受中商年？一月。（《前》8.10.3）

□巳卜，王贞：于中商乎御方？（《粹》348）

古代的帝王号称天子，居于天下之中，上与天合，顺行上帝的旨意。上天下土，周围四面，商王居于六合之中，寒暑易节，四时代序，这就是商人意识中的宇宙观。

特别值得注意的是，商代的四方神名与卦图中的四仲卦名相合，二者殊名同义，这是研究我国远古文明与八卦起源的重要线索。

东方神曰析，析与震同义。《释名·释天》：“震，战也。所击辄破，若攻战也。又曰辟历，辟，析也，所历皆破析也。”析者，剖析破裂之意。震象为雷，发声霹雳，震动万物，所向皆破，故震者，析也。

南方神曰因，或曰微。南方卦名离。《广雅·释诂》三：“微，离也。”又，《广雅·释诂》四：“微，明也。”《说卦》云：“离也者，明也。”又，离、丽古音通。《易·离》：“离王公也。”《释文》：“郑作丽。”微、美古音近，美字又作媺。美、丽同义，故离即微。

西方神曰夷，西方卦名兑。《尔雅·释言》：“夷，悦也。”《诗经·风雨》：“云胡不夷。”毛传：“夷，说也。”《诗经·节南山》：“既夷既怿。”郑笺：“夷，说也。”《诗经·那》：“亦不夷怿。”毛传：“夷，说也。”说、悦古皆作兑。《说卦》云：“说言乎兑。”《说文》云：“兑，说也。”《释名·释天》：“兑，说也，物得备足皆喜悦也。”《庄子·德充符》：“豫通而不失乎兑。”《释文》：“兑，悦也。”又，兑卦有毁折之象。《一切经音义》卷九引《国语》贾注：“夷，毁也。”由此知兑即夷。

北方神曰伏，北方卦名坎。《国语·晋语》韦注：“伏，隐也。”《素问·五常政大论》：“其动彰伏变易。”王注：“伏，隐也。”《说卦》云：“坎为隐伏。”《易·艮》：“不见其人。”虞注：“坎为隐伏。”故坎即是伏。

震、离、兑、坎为四仲之卦，本于后天方位。《说卦》云：“万物出乎震，震东方也。齐乎巽，巽东南也。齐也者，言万物之洁齐也。离也者，明也。万物皆相见，南方之卦也。坤也者地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也。故曰说言乎兑。战乎乾，乾西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成，终而所成始也，故曰成言乎艮。”依此可布列为下面图形，即后天卦图：

离

巽　　　　坤

震　　　　　　兑

艮　　　　乾

坎

《系辞》云：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月。”商代的四方风名实际上就是四象，而天地即两仪。

八卦的起源很早，可上推至原始社会的末期，八卦相重而变为六十四卦的时间也不会很晚。相传夏、商均有卦书，夏曰《连山》，以艮卦为首，商曰《归藏》，以坤为首。《周礼·太卜》云：“掌三易之法，一曰连山，二曰归藏，三曰周易，其经卦皆八，其别皆六十有四。”说明三易之书的区别，主要是卦爻辞的不同，而在八卦与六十四卦的体系上都是一样的。夏商之人除了用龟骨占卜之外，也普遍应用筮法，非常了解以八卦为代表的术数之学，所以商代四方神名与八卦中的四仲卦名相合，绝非偶然。

战国秦汉时代盛传伏戏画卦之说。《系辞》云：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”伏戏之名始见于战国，古代究竟是否有其人还是个疑问，说他始作八卦，更是难以相信。但是，这个说法却与楚国流传的一个关于天地起源的神话故事有关。据长沙子弹库所出楚国帛书云，上古之时，未有天地。有神人伏戏娶某氏之子女皇，生了四个儿子，于是开天辟地，命四子为四神，转顺相代，步以为岁，是为四时，开始了时间的运行。仔细分析，这个神话故事与《系辞》所述宇宙起源论实际上是一回事。天地生成之前那种蒙昧的状态即为“太极”，神人伏戏、女皇即“两仪”，二者相配之后所生四子就是“四象”。楚地流行的神话传说与阴阳学中的宇宙起源论如出一辙，所以，伏戏画卦的说法就是从这个神话故事演变来的。

八卦不过是几个简单的符号，古人将它布列为不同的图形，用以说明许多玄奥的道理。除后天卦位之外，还有一个先天卦位，主要是阐发阴阳二气参化运行的规律。《系辞》一开始就讲：“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣。”古人以南为上，北为下。乾为天，故位于南在上，坤为地，故位于北在下。天阳地阴，阳上阴下。在卦象中离为日，坎为月，离日在东，坎月在西。乾、坤、离、坎四卦定位之后，参照马王堆帛书《周易》的八宫次序，就可以将先天卦图恢复出来。震、坎、艮都是阳卦，一阳二阴，震一阳自下而生，至坎卦阳爻在中，至艮卦阳爻至极，由此变为纯阳之乾卦。物极必反，纯阳则生阴，巽一阴自下而生，至离卦阴爻在中，至兑卦阴爻至极，又恢复为纯阴之坤卦。所以整个先天卦图，所述不过是阴阳相生流动参化的道理。

所谓先天、后天之说，宋代理学家屡屡言之。探求其源，可上溯到八卦起源的初期。先天卦图表示阴阳二气运行转化的规律，后天卦图则表示八卦布散用事的顺序，二者都是简单的宇宙模式。从内容上看，先天卦图反映的观念是最基本的哲学问题，后天卦图是前者的引伸和发挥。因此，我们在论述这些问题时仍然延用先天、后天的名称。另外，宋儒所传先天卦图中有讹误，也许是另有所本，我们已另外撰文探讨，兹不详考②。

四方神名与后天卦位中的四仲卦名相合的事实，说明卦图的出现有可能追溯到商代。解释卦位的理论，源于古人的宇宙观，它经过不断的加工完善，逐渐演变为阴阳术数之学，对于中国传统思想的形成，造成了极大的影响。四方与四风的理论体系综合了商人对于宇宙自然的认识，其中包含了许多科学的内容与光辉的哲学思想，代表了中国文化发展史中一个重要的阶段。

（原载《文物》1988年第11期）

---

① 曹锦炎《释甲骨文北方名》，《中华文史论丛》1982年第3辑。

② 参阅拙稿《读帛书〈周易〉》，《周易研究》第1期。

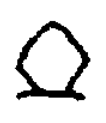
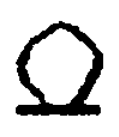
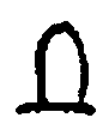
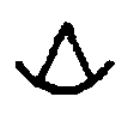
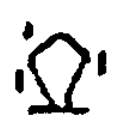
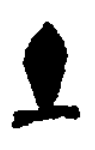
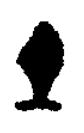
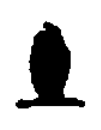
殷周社祭考

任何古代文明都有它一套特殊的对自然界的观念，但各文明之间对自然界秩序的看法与将自然神化的方式，则各因其文化与社会的特征而异。中国殷周时代，社祭是原始宗教中的一个重要组成部分，它对当时的社会生活起着一定的影响和作用，这是古代先民的原始宗教观在上层建筑中的反映。本文拟运用古文字资料与先秦典籍相互参证，以考察社祭之渊源、特点和演化，这对于研究殷周时代的社会意识形态和宗教观念，是会有一定裨益的。

一、殷周社祭之渊源

人类生活所需要的物质资料皆取之于土地，因而，人对于土地的依赖感当是自然宗教的基础。殷周时代，人们将赖以生存的土地，作为崇拜对象，封土为社主，社神即应运而生；当时在地祇中，唯社神崇拜最为广泛，祭祀也最为隆重。

（一）古文字的启示

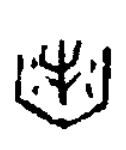
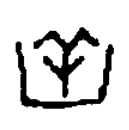
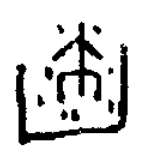
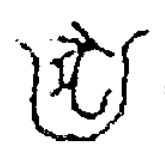
《说文・土部》云：“土，地之吐生万物者也。二象地之上、地之中，丨，物出形也”（依段注本）。汉儒许慎以小篆形体为解，实非土字的造字本意。土字，甲骨文作（粹 20）、（甲 2773）、（前 5・10・2）、（粹 18）、（前 7・36・1）诸形；西周金文早期作（《大盂鼎》）、中期作（《曶壶》）、晚期作（《散盘》）等形。旧说或以为“地”之初文①，非是。孙海波谓：“象筑土成阜，社之初文”②。孙氏释“土”为“社”之初文，甚确，但惜无说解。兹以卜辞和典籍交相互验，可证成孙说。

殷墟卜辞中“燎于土”的祀典恒见，“土”、均应假为“社”，这是殷人祭社的记载。

> 《诗・商颂・玄鸟》之“宅殷土芒芒”，《史记・三代世表》作“宅殷社芒芒”；又《大雅・緜》“乃立冢土”《毛传》云：“冢土，大社也”。
>
> 《礼记・檀弓上》“君举而哭于后土”《郑注》云：“后土，社也”。
>
> 《周礼・春官・大祝》“先告后土”《郑注》云：“后土，社神也”。
>
> 《公羊传・僖公三十年》“天子祭天，诸侯祭土”何休《解诂》云：“土谓社也”。

此乃卜辞与典籍中“土”、“社”二字相通之明证。“土”既为“社”之初文，则“社”之初谊自当依《说文》训释“社，地主也”为是。社称“地主”，亦称“田主”，《论语・八佾》《释文》引郑本《论语》注云：“主、田主，谓社也”，即其证。从上述土字的构形和社字的训义，可以窥见殷周时代的社祭当与原始的土地崇拜有密切之联系。

（二）对土地的崇拜

人类社会从狩猎经济发展到农牧生产后，才意识到土壤对于人类生存的重要，它决定着人类的命运，有着不可思议的主宰力量。因而，产生了敬畏心理，一系列崇拜土地的活动便接踵而来，诸如直接向土地顶礼膜拜、祈祷献祭，甚至把祭品和供物撒在地上或埋入地里。殷周时代仍存此孑遗，甲骨文有“薶”字作（前 1・32・6）、（乙 3558）、（甲 890）、（前 7・3・3）诸形，凵、凵为地坎之象形，故薶字象将牛羊犬等牺牲埋入坎中之状。典籍中称这种崇拜土地的祭法为“瘗薶（埋）”：

> 《尔雅・释天》“祭地曰瘗薶”。
>
> 《礼记・祭法》：“瘗埋于泰折，祭地也”；《郊特牲》《孔疏》云：“以天之高，故燔柴于坛；以地之深，故瘗埋于坎”，又云：“地示在下，非瘗埋不足以达之”。

均其例证。先秦以后，此种祭法仍沿用不废，

> 《史记・封禅书》载秦祠四畤用“黄犊羔各四，珪币各有数，皆生瘗埋”；又载汉代宽舒议祭后土“……泽中圜丘为五坛，坛一黄犊太牢具，已祠尽瘗”。

凡此皆以瘗埋为祭地之法。另一种崇拜土地的祭法，是将祭品撒在地上或灌注于地。殷周先民认为，祭牲之血与酒类饮料，不必掘坎掩埋也会渗透于地下，为土地所吸收，故灌祭也是一种“足以达之”于地的土地崇拜形式。

> 《周礼・春官・大宗伯》云：“以血祭祭社稷”，清人金鹗谓：“血祭，盖以滴血于地，如郁鬯之灌地也”③。

这种以原始祭法来崇拜土地使之神化，在宗教上则称名为自然神崇拜。殷人对土地崇拜是非常虔诚的，故祀典隆重而祭品丰盛：

> （1）“贞燎于土，三小宰、卯二牛、沈十牛”。（前 1・24・3）
>
> （2）“贞𠦪年于土，□□牛”。（铁 216・1）

这是殷人向土地祈年而祭祀的卜辞记载，所祭祀的对象实为土地本身。从上述祭法和祀典可知，我国古代原始的土地崇拜，当是崇拜土地的自然属性及其作用，亦有典籍可徵：

> 《白虎通义》：“地载万物者，释地所以得神之由也”。
>
> 《礼记・郊特牲》：“社祭土”；又云：“社，所以神地之道也。地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也，故教民美报焉”。

可见，人们之所以要“神地”，即将土地神化，原因有二：其一，先民看到土地广袤无垠、力大无穷，负载着万物，故促使人们感谢它；但有时象是在发怒，不愿负载，将地上的生物震倒、震毁，使人又害怕它。其二，地生财物，为人所取用，人们要依赖它才能生存。由于以上缘由，使人们都要“亲地”，即崇拜土地，更要“美报”，即呈献丰厚的祭品，举行隆重祀典，以酬劳其功。

（三）社神的产生

原始的土地崇拜发展为封土为社或筑土为社主，是经历了一个漫长的历史阶段。从上揭甲骨文“土”字的构形，可以窥见商代中期，盘庚迁殷以后，人们在祭地时，垒一个土堆作为祭祀的对象；或者规定一个地方作为礼拜的场所。久而久之，这个土堆和礼拜场所，遂变成了土地神存在的象征或神体，社神就这样应运而生。故上引《诗・大雅・緜》将象征土地神（社神）的土堆称之为“冢土”，先民为什么要筑“冢土（封土）”以祀社呢？

> 《风俗通义・祀典》：“社者，土地之主。土地广博，不可遍敬，故封土以为社而祀之，报功也。”
>
> 《太平御览》卷五三二引《孝经》云：“社，土地之主也。地广不可尽敬，故封土为社以报功。”又引《礼记・外传》：“五谷既登，又报功也。国以民为本，人以食为天，故建国，君先命民立社。地广谷多，不可遍祭，故于国城之内，主坛祭之。”

这正是封土以为社神、象征性祭祀广袤土地的缘由了。卜辞中亦有祈年于封土的记载，正可与典籍相互证绎：

> （3）“贞，勿𠦪年于畄土”。（前 4・17・3）

王国维初释卜辞之“畄土”为“邦社”，假土为社①。后见卜辞中有“燎于土”的祀典，遂又否定了自己假土为社的旧说，以为土字有其独立地位，即

《史记・殷本纪》所谓的殷之先公昭和之子相土⑤。今案王氏假土为社的旧说是正确的，后以“土”为“相土”，则无当也。王国维曾谓：“古封、邦一字”⑥，甚是；然将上揭卜辞之“⿱丰田”字释为“邦”，似欠妥贴。笔者以为实应读为“封”，以字形分析，⿱丰田字从田、丰声；而《说文・土部》“封”之籀文作“⿰丰土”，从土、丰声，声符相同。又古文字形旁从土与从田因义近每通用无别：例如“型”字，春秋时有从田作⿱刑田（《郑大宰𠤳》），战国时有从土作型（《信阳竹简》）、亦有从田作⿱刑田（《望山竹简》）者；“留”字，《说文》篆体从土作⿱卯土，金文《留钟》则从田作留；后世字书中亦不乏其例，町圢（《集韵・平青》）、⿰田兆垗（《集韵・上小》）、⿰田畺壃（《集韵・平阳》）等均为异体字，此皆为土、田二形旁古相通用之证。又《尔雅・释言》：“土，田也”，此乃土、田互训、字义相因之证。准此，⿱丰田当释为“封”字，故上揭第〈3〉辞应读为“封土”。由此可见，“封土为社”以象征社神的宗教观念，最晚在殷商时代就已经产生和形成了。典籍中诸如《管子・轻重篇》、何休《公羊传解诂》、《白虎通义・社稷》以及高诱《淮南子注》等均有“封土为社”的相同记载，可与卜辞相互参证。

社神的产生，当亦可从文字的发展演变上窥其端倪。随着社神崇拜的广泛和热烈，社祭为之频繁，人们不得不把原来的“土”字，加上表示“神事”的形符“示”，而变成从示、土声的形声字“社”，以区别于土壤之“土”，此乃许慎《说文・序》所谓之“孳乳而寖多也”。经过若干年代的自发使用，在社会上“约定俗成”，人们已不复知“土”即“社”之初文，故“土”之造字本义遂晦。两汉时代，经典遗文中偶然残存着一两个“社”的本字“土”，但若不经汉代经师作训诂而翻译成俗语，竟不为时人所知晓。

社神产生以后，为了避免其依附的外表——社主受风雨侵蚀，人们往往在它的周围种植树木；或者选择树木丛生的地方，立置社主，以显示出阴森神密的气氛，令人敬畏，有典籍可证。

> 《战国策・秦策三》：“应侯谓昭王曰：恒思有神丛与？”高诱《注》云：“盖木之茂者神所凭，故古之社稷，恒依树木。”
>
> 《墨子・明鬼》：“必择木之修茂者，立以为丛社。”
>
> 《白虎通义・社稷》：“社稷所以有树何？尊而识之，使民望见即敬之。”
>
> 《独断》：“凡树社者，欲令万民知肃敬也。”

至于社主周围应栽植何种树木，或选择何种树林以安置社主，典籍中有因地制宜之说。

> 《周礼・地官・大司徒》：“设其社稷之壝，而树之田主，各以其野之所宜木，遂以名其社与其野。”
>
> 《论语・八佾》：“鲁哀公问社于宰我，宰我对曰：夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。”
>
> 《太平御览・礼义》引《五经异义》云：“夏人都河东，地气宜松；殷人都亳，地气宜柏；周人都丰镐，地气宜栗。”

由于社主的场所与树木结成不解之缘，在文字的构形上也有所表现。“社”作为形声字，又可以将其形符“示”易为“木”，而成为“杜”字。故社与杜可能是一字的异体，抑或是古今字，有典籍和古文字可证。《诗・大雅・緜》：“自土沮漆”，《汉书・地理志》作“自杜沮漆”；又《豳风・鸱鸮》：“彻彼桑土”，《经典释文》引《韩诗》作“桑杜”（郭璞注《方言》引同）。《荀子・解蔽篇》：“杜作乘马”，杨倞《注》云：“杜与土同”。《史记・秦本纪》：“宁公二年，遣兵伐荡社”《集解》引徐广曰：“社，一作杜”，此乃典籍中土、社、杜三字相通之佳证。甲骨文杜字作⿰土木（七集67）、金文作⿰木土（《师虎簋》），均象社主竖立在木旁之形。《说文》谓“社”之古文作“⿰示⿰木土”，既从示、又从木，是为形声字之形符重复例，正与“防”之古文作“⿱防土”、“陈”之古文作“⿱陈土”者同例。以古文字形体演变规律验之，亦可证明社、杜，均系“土”之孳乳字。从甲骨、金文中未见“社”字，可知“土”字产生最早，继之是“杜”，而“社”实为后起字。

社主作为地祇神灵依附的外表，因三代时地之不同，其质地亦不尽相同。从上引《论语・八佾》等记载可知，夏、商、周三代时，社主的质地一般用木。而《庄子・人间世》所谓之“栎树社”，汉高祖所祷之“枌榆社”，皆殷周时代多以木为社主之遗习。

> 《韩非子・外储说右上》云：“桓公问管仲曰：‘治国最奚患?’对曰：‘最患社鼠矣’。公曰：‘何患社鼠哉?’对曰：‘君亦见夫为社者乎？树木而涂之，鼠穿其间，掘穴托其中；熏之则恐焚木，灌之则恐涂阤，此社鼠之所以不得也’。”

据此可知社主以木为之，外围涂上一层泥，若用烟火来熏鼠洞，恐怕烧着木头；若用水来灌鼠洞，又恐涂泥崩坏。是可窥见竖木为社主之形制。殷周时代也有用石作为社主的。

> 《淮南子・齐俗》：“社祀，有虞氏用土，夏后氏用松，殷人用石，周人用栗”；又云：“殷人之礼，其社用石”。
>
> 《周礼・春官・小宗伯》《郑注》：“社之主盖用石为之”《贾疏》：“案许慎云‘今山阳俗祠有石主’。”又《夏官・量人》《贾疏》云：“在军不用命戮于社，故将社之石主而行。”

均其例证。

松、柏、栗之类的木质社主易朽，故至今未见实物。但石质社主已被考古发掘所证实。建国后五十年代末至六十年代初，经三次考古发掘，在江苏铜山县丘湾发现了商代社祀遗址⑦：在丘Ⅲ$_{T2}$的中部偏西，有四块未经人工雕琢的不规则自然石块，下端呈楔形，紧紧插入土中。中间一块最大，略呈方柱形；南北西三面各一石块，以方柱形大石为中心而围绕之。在葬地内共清理出人骨20具、人头两个和狗骨架12具，这些人、狗骨均面向四块大石，此乃殷人以石为社主进行祭祀之物证。这些竖立在土中的石社主，与甲骨文土字作Ω形者非常相似，正可作为“土”即“社”的初文之旁证。综上所述，殷周时代其社主或以木为之，或以石为之，并无定制。可见，社主的质地因时地之不同，未尝不可以因地而制宜。

中国古代社祭当起源于何时呢？上文徵引《论语・八佾》载鲁哀公向宰我问社，而宰我所答，不是从唐尧、虞舜开始，而是从夏后氏谈起，颇有见地。《尚书》之《夏社》篇今已亡佚，仅存篇目，而后世所出之《书序》云：“汤既胜夏，欲迁其社，不可，作夏社。”《史记・封禅书》亦云：“自禹兴而修社祀，效社所从来，尚矣。”太史公所记绝非无稽之谈，当有所本，自应可信。《尚书・甘誓》记载夏禹的儿子启与有扈战于甘之野，启誓师时说：“用命，赏于祖；弗用命，戮于社。”从上引典籍所载可证，我国古代的社祭最晚在夏初就已经产生了。

要之，殷周时代的社祭当渊源于人类对土地的崇拜，土地崇拜是原始宗教中的普遍现象。中国古代原始的土地神崇拜，从本质上来看，所崇拜的是土地的自然属性及其对社会生活的影响力。

二、殷商社祭之特点

殷商时代的土地崇拜，其祭法之原始性、社神之方域性以及祀典之二元性，则是当时社祭的主要特点。

（一）祭法的原始性

商初，由于社会生产力的落后，尚不能认识和征服自然界。“他们仍然是半畜牲的、野蛮的，在自然力量之前无能为力的”⑧。故社祭则以原始的地神崇拜形式而存在，上文所考，殷人常把牺牲和祭品埋于地坎或浇撒灌注于地，以祭祀地神。这两种原始的祭地之法，显然是根据土地的自然属性而制定的，可见殷人早期也曾以土地为直接祭祀的对象，故其祭法难免带有原始的自然宗教的特点。

盘庚迁殷以后，社祭的用牲之法虽然变化繁缛、名目琐细，但仍然未能超出原始野蛮的范畴。卜辞云：

〈4〉“燎于土羌，俎小宰。” （粹18）
〈5〉“癸亥卜，又土，燎羌二宰俎。” （戬1・1）
〈6〉“□申贞，又伐于土羌……” （粹17）
〈7〉“贞燎于土，三小宰，卯一牛，沈十牛。” （存2・182）
〈8〉“甲辰，俎大牢、燎小宰土。” （合3）
〈9〉“戊子卜，其又岁于亳土三小〔宰〕。” （京津3950）

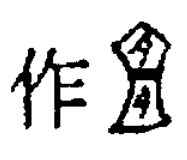
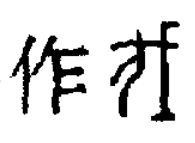
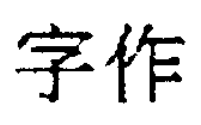
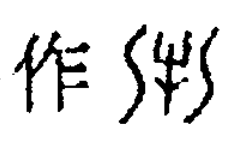
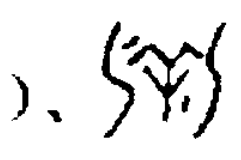
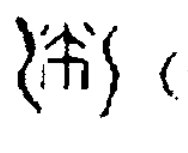
〈10〉“壬辰卜，㞢（禦）于土。” （摭续 91）

〈11〉“……㞢于土。” （京津 735）

〈12〉“贞王告土。” （摭续 43）

〈13〉“壬寅贞，月又（有）戠，其又土，燎大牢。” （屯南 726）

〈14〉“癸丑卜，其又亳土，叀䄕。” （甲 1640）

上揭诸辞中的“土”，均应读为“社”，这是殷人社祭的记载。其祭社用牲之法有燎、俎、伐、卯、沈、岁、㞢、㞢、告、䄕等种。第〈6〉、〈9〉、〈11〉、〈12〉、〈13〉、〈14〉条仅单用一种祭法，第〈4〉、〈5〉、〈8〉条为燎、俎之法并用者，第〈7〉条为燎、卯、沈三法并用者。燎，罗振玉谓：“从木在火上，木旁诸点象火焰上腾之状”⑨，可见“燎”是指积薪焚烧祭物的用牲之法；俎，《说文》云：“礼俎也，从半肉在且上”，甲骨文作，正象置肉于“且”之形，字在卜辞中多用为动词，当也是一种用牲之法。姚孝遂先生曾根据同版中俎与燎、沈、卯等法并举，考证“俎”这种用牲之法应系“全牲”，并认为此法是行之于比较隆重的祀典⑩。俎、宜本为一字，后世遂分化为二，故典籍中凡隆重的祀典均称做“宜”。《尔雅·释天》：“起大事，动大众，必先有事乎社而后出谓之宜”，即其证。甲骨文“伐”字作，象以戈斩首之形，《广雅·释诂》：“伐，杀也”；《管子·霸形》：“伐钟鼓之县”《注》云：“伐，斫断也”，是知“伐”即砍掉头部的用牲之法。甲骨文“卯”字作，王国维谓：“卯即刘之假借字”⑪，《尔雅·释诂》“刘，杀也”；这种用牲之法，乃“因卯之字形取义，盖言对剖也”⑫。甲骨文“沈”字作（后下 4·3）、（佚 521）、（粹 9）诸形，象投牛或羊入水之状，凡一切投入水中的用牲方法，均谓之“沈”。“戉”即岁之初文，当读为刿，其义为杀。“㞢”即禦之初文，《说文》：“禦，祭也”，在卜辞中用为祭名。“㞢”字旧以为“侑”之假借，或谓祭名；其实“㞢”和“用”一样，都是用牲之通称。“告”即祈祷、祷告。第〈14〉条的“䄕”字，先师于思泊释为“磔”，谓：“磔之为割裂人牲和物牲”，“是就祭祀支解牲体言之”⑬，可见“䄕”是割解肢体的用牲之法。以上考索了卜辞所见殷人社祭时用各种原始的方法杀牲以侑地神。更有甚者，竟杀人作为社祭的牺牲，第〈4〉、〈5〉、〈6〉条卜辞记载了以羌俘为人牲，用燎、俎、伐等法烧杀之以祭社，足见其祭法之原始和野蛮。直至春秋时代，还残存着这种社祭用人牲的原始野蛮之孑遗，《左传·僖公十九年》：“宋公使邾文公用鄫子于次睢之社”，《杜注》云：“盖杀人而用祭”，即其证。

商代中期以后，殷人社祭时已采用了上述种种不同的祭法，以区别不同的祀典；甚至不同的三种祭法在祀典中同时并用，它已超出初期那种单纯的浇灌和瘗埋之法。尽管如此，其祭社之法仍带有原始和野蛮的性质，这正是殷商社祭的一个明显的特点。

（二）社神的方域性

殷商中期以后，社祭虽向二元性（说详下）发展，但原始的地神崇拜和一些祭法仍被继承延续下来。原始的地神崇拜，主要是崇拜群体自己居住区的土地，居住在那里，就直接向那里的土地献祭，这种以居住区域的土地为对象的祭祀，当是社神方域性特点的最初表现形式，有卜辞可徵：

〈15〉“贞，又燎于亳土。” （佚 928）

〈16〉“于亳土，㞢（禦）。” （粹 20）

〈17〉“贞，玤（作）大邑于唐土。” （金 611）

〈18〉“在𦘔土，㞢（禦）。” （京津 4359）

〈19〉“𣎆年于夏土。” （明 453）

〈20〉“于屯土，燎。” （簠文 68）

上揭卜辞中，所祭某土即某地之社。第〈9〉、〈14〉、〈15〉、〈16〉条所祭之“亳土”，即亳地之社。

> 《史记·殷本纪》：“汤始居亳”，《集解》引孔安国云：“契父帝喾都亳，汤自商丘迁焉。”《正义》云：“亳，偃师城也；商丘，宋州也。汤即位，都南亳，后徙西亳也。”又引《括地志》云：“亳邑故城在洛州偃师县西十四里，本帝喾之墟，商汤之都也。”

今案亳之地望有三处，其一在今河南商丘县东南，相传汤曾居于此，又名南亳；其二在今河南商丘县北，相传诸侯拥戴汤为盟主于此，又名北亳；其三在今河南偃师县西，相传帝喾及汤所都，盘庚亦徙都之，称之西亳。此乃卜辞中殷人在国都亳邑设社祭祀之明证。嗣后，亳社之祀，逮至春秋而数百年不废。

> 《春秋·哀公四年》：“亳社灾”《杜注》谓：“亳社，殷社”。
>
> 《左传·定公六年》：“盟国人于亳社”，又《哀公七年》：“以邾子益来，献于亳社”。

凡此皆是鲁国的亳社。鲁国有两社，一为周社，鲁为周公之后，故其国社称之周社；一为亳社，鲁因商奄之地，并因其遗民，故立亳社。《左传·闵公二年》：“间于两社”，即春秋时鲁有两社之证。宋国亦有亳社，《左传·襄公三十年》：“或叫于宋大庙，……鸟鸣于亳社。”宋为殷商之后，故立亳社以续殷祀。《公羊传》与《谷梁传》俱谓亳社为亡国之社，《杜注》因云：“诸侯有之，所以戒亡国”；《礼记·郊特牲》：“是故丧国之社，屋之不受天阳也，薄社北牖，使阴明也”，《释文》谓：“薄，本又作亳”，《郑注》亦云：“薄社，殷之社，殷始都薄”。可见卜辞的“亳土”，即上引典籍之“亳社”，亦即殷之社。凡此皆殷人以亳邑为国都时，在其居住地区设立社神以及后世沿用不废之明证。

殷社之见于典籍者有桑林之社。

> 《吕氏春秋·慎大篇》：“立成汤之后于宋，以奉桑林”。
>
> 《左传·昭公二十一年》：“宋城旧鄘及桑林之门而守之”。

是桑林在宋国之证。

> 《墨子·明鬼下》：“燕之有祖，当齐之社、宋之有桑林、楚之有云梦也”。
>
> 《路史·余论六》：“桑林者社也”。
>
> 《吕氏春秋·顺民篇》：“天大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林”，《艺文类聚》卷十二引《帝王世纪》，《左传·襄公十年》《正义》引《尚书大传》均作“汤祷于桑林之社”。

是祷雨于桑林，即求雨于殷社。此典籍之殷社，正可与卜辞之“亳社”相互证绎。

第〈17〉条卜辞的“玤”，当读为“作”；“唐土”，殆即“荡社”。《史记·秦本纪》：“宁公二年，公徙居平阳，遣兵伐荡社。三年，与亳战，亳王奔戎，遂灭荡社”《集解》引徐广曰：“荡音汤”，今案古汤、唐同字，故“唐土”即“汤社”。此辞“作大邑于汤社”实乃“作汤社于大邑”之倒文，与《尚书·召诰》：“乃社于新邑”之句，文例相同，意谓在大邑商作汤社。从第〈9〉、〈14〉、〈15〉、〈16〉、〈17〉条卜辞可知，殷人在其曾居住的都城和王畿之地，均设有社神以进行祭祀。而上举第〈18〉、〈19〉、〈20〉条卜辞中的“𦘔社”、“夏社”、“屯社”，疑即殷人在国都以外的其他居住地区所设立的社神。于此不难看出殷人所祭社神的地域性，这时的土地神已转化为地方神。

随着殷代经济和生产的发展，其经营区域扩大，商王若要对全国各地的土地神一一进行祭祀是不可能的。而卜辞所谓的“亳社”、“汤社”、“𦘔社”、“夏社”等，可能是历史流传下来的重要社坛。而对全国各地的土地神，只能设法统祭或创造出一个神性包括着广大地区的大土地神，这样东西南北四方的土地之神便应运而生，殷人即向一方或四方的土地神进行祭祀，遂形成了社神的方域性特点。卜辞云：

〈21〉“西方受禾，北方受禾。癸卯贞，东受禾，西受禾。” （粹 905）

〈22〉“□卯卜，北受年。” （粹 906）

〈23〉“南土受年。” （粹 904）

〈24〉“东受年。” （粹 903）

〈25〉“贞，东土受年。” （京都 784）

〈26〉“贞，西土受年。” （乙 7009）

〈27〉“北土受年。” （乙 4423）

〈28〉“己巳，王卜贞，〔今〕岁商受〔年〕。王占曰：吉。东土受年，吉；南土受年，吉；西土受年，吉；北土受年，吉。” （粹 907）

从上揭祈求丰年诸辞的“西（或东、北、南）受禾”、“西（或东、北、南）方受禾”、“西（或东、北、南）土受年”，可知西（东、北、南）、西（东、北、南）土、西（东、北、南）方，虽名异而实同，乃指一方的土地言之。典籍中有“土方”连文者，可资佐证。

> 《诗·商颂·长发》：“禹敷下土方”。
> 《屈原赋·天问》：“降省下土方”。
> 《尚书·舜典》：“帝釐下土方”。

凡此“下土方”系对上天上帝而言，即今语之“人间土地”。卜辞又云：

〈29〉“……土𠬝（宁）风。” （摭续 3）
〈30〉“𠬝（宁）雨于土。” （后上 19·7）
〈31〉“其𠬝（宁）雨于方。” （粹 1545A）
〈32〉“甲子卜，其桒雨于东方。” （甲 753）
〈33〉“桒年于方，又大雨。” （粹 808）

𠬝，即宁之初文，前三辞的“宁雨”、“宁风”即“止雨”、“止风”。上引诸辞的“方”、“东方”，实为四方或一方的土地之神，乃求雨祈年、宁风止雨的乞灵对象。第〈30〉、〈31〉两辞文例全同，可见“土”与“方”当为同类性质的神明，只不过后者的神权大于前者罢了。

〈34〉“□申卜，……四土……宗。” （明藏 423）
〈35〉壬申卜，□四土于羌宗。” （掇 2·405）

这两辞的“四土”，即第〈28〉辞的东土、南土、西土、北土之合称。

上引第〈21〉至〈35〉诸条卜辞，均系殷人为求雨祈年而乞灵于一方或四方土地之神的明证。可见，这时的社神已不再体现土地的自然属性，也不以土地为神之主体，而是管辖着一个方域的抽象化了的地方神。无数地区的社神遂合并为管辖东西南北四方广大区域的地方神。社神的这种转化，即同类小神合并为一大神，土地神变成了地方神，正体现了殷商晚期，在多神崇拜转化为一神崇拜的过程中，社祭所反映社神方域性的这一突出特点。

（三）祭祀的二元性

殷商中期以后，由于土地神逐步向地方神转化，遂形成社神方域性这一特点。当它反作用于社祭时，则又导致了其祭祀的二元性，即将“方”与“社”同时纳入地神崇拜的范畴。因此，殷人在祭社的同时，往往也祭祀一方或四方之神，即方、社并祭，这当是殷商社祭的又一特点。有卜辞可徵：

〈36〉“燎于土宰，方帝。” （存上 595
又见合 211）
〈37〉“戊申卜，𣪊贞，方帝，燎于土……” （乙 5272）

先师于思泊曾对甲骨文中有关“方帝”的辞例，进行过排比考察、验诸典籍，证明“方帝”即“帝方”之例文，“帝方”又为“帝于方”的省文；卜辞中一般所称的“方”，都是“四方”的简称⑭，其说至确。甲骨文以“帝”为上帝，也以“帝”为祭名，西周金文与此相同。而祭名之“帝”，《说文》作禘，并谓：“禘，谛祭也。从示、帝声，《周礼》曰：五岁一禘”。按甲骨文的帝祭是广义的，凡祭祀均可称“帝”；所谓“五岁一禘”实乃东周时后起之说。上引第〈36〉、〈37〉两条卜辞，都是以“土”为社，社与方同时并祭。

关于卜辞中土（社）与方的关系，陈梦家氏谓：“‘方’指四方的土地，而‘土’指生产农作物的土地，两者皆为地示，皆与农事相关，而稍稍不同”⑮。土与方既然属于同类性质的神明，殷人社祭时，将它们同时供奉享祀，这也就不足为怪了。方、社并祭，亦有典籍可徵。

> 《诗·大雅·云汉》：“祈年孔夙，方社不莫”《郑笺》云：“我祈丰年甚早，祭四方与社又不暮”。又《小雅·甫田》“以我齐明，与我牺羊，以社以方”《毛传》：“社，后土也；方，迎四方气于郊也”《郑笺》云：“秋祭社与四方，为五谷成熟报其功也”。
>
> 《淮南子·天文》：“凉风至则报地德、祀四郊”《注》云：“祀四方神也”。
>
> 《白虎通义·八风》：“凉风至，报地德，祀四乡”。
>
> 《礼记·曲礼下》：“天子祭天地，祭四方，祭山川”。
>
> 《周礼·大宗伯》：“以祀天地、四方”。又《典瑞》“以祀地，旅四望”。

凡此皆典籍中祭社与祭方（四方）同时并举之证，正可与卜辞所载交相互验，这足以表明殷商社祭的二元性特点。据此可知，《诗·小雅·甫田》“以社以方”以及《左传·昭公十八年》“郑子产为火故，大为社，祓禳于四方”的社、方并祭，都是渊源于商代社祭的二元性特点。

尽管商代社祭包含着二元性的特点，但仍然只是有社而无稷。到了西周以后，周人才将后土之神“社”与田正之神“稷”，合二而一为“社稷”一并进行祭祀，因为在周人心目中，“社”、“稷”包括培植农作物之土壤和农作培植之谷物。故汉儒郑玄在注《周礼·大司徒》时说：“社稷，后土及田正之神，……后土、田正之所依也”。

三、两周社祭之演化

早在先周时代，文王的祖父古公亶父避戎狄而从豳迁徙于岐山之阳，定居周原，便营建城郭，作宗庙，立大社。《诗·大雅·緜》“作庙翼翼”、“乃立冢土”，即其作庙立社之证。因古公居岐建周，故此时建立的社坛称“岐社”，亦称“周社”。

> 《墨子·非攻下》：“赤乌衔珪，降周之岐社”。
>
> 《吕氏春秋·应同》：“及文王之时，先天见火，赤乌衔丹书，集于周社”。

两书所记当为同一事，此乃岐社亦称周社之明证。

西周初年，为控制东土，周公遂经营东都洛邑。这时在洛邑也建立了一座社坛，《尚书·召诰》“乃社于新邑，牛一、羊一、豕一”，即其证。综上所述，可见先周至西周初年，周人已在其居住之地建立社坛，进行祭祀。西周以后，周人把土地神称为社神或社主，把祭祀土地神的场所称之为“社”，在“社”里举行的祀典被称为“社祭”。

（一）社神的人格化

殷商时管辖东、西、南、北四方的土地神，到了西周时代，则转化为五位之神。

> 《淮南子·时则》云：“东方之极，……太皞句芒之所司者，万二千里”；“南方之极，……赤帝祝融之所司者，万二千里”；“中央之极，……黄帝后土之所司者，万二千里”；“西方之极，……少皞蓐收之所司者，万二千里”；“北方之极，……颛顼玄冥之所司者，万二千里”。

这五位神即太皞句芒、赤帝祝融、黄帝后土、少皞蓐收和颛顼玄冥的产生，完全摆脱了土地的自然外壳，其本质已不是土地自然神，而是掌管东西南北中五个方位的神人了，这正是西周时代社神人格化的倾向。随着社会生产力的发展，西周先民逐渐认识到土壤本身与土地之神不能合二而一、等同视之。于是，塑造了传说中的人物或与本族有血缘关系的特殊人物，作为各方土地的主管神，遂使社神人格化。

> 《礼记·祭法》：“共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社。”
>
> 《左传·昭公二十九年》：“土正曰后土，共工氏有子曰句龙，为后土，后土为社。”
>
> 《国语·鲁语》：“共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。”

凡此皆典籍中土地神变成人格化的社神之明证，这似应是祖先崇拜教发展的

结果。先秦时代，对上述典籍中的“后土”，却已有种种不同的解释：或谓人名，或谓神名，或以为职官名，这正是社神人格化以后，在神称上所必然产生的混乱。因为各个地区民间心目中能转化为社神的传说人物不同，故称名各异；在某一诸侯国产生的迷信传说、英雄人物，而别国不一定了解其历史传统，不一定推崇信奉，这正是社神称名混乱、说解不一的缘由了。

社神人格化以后，究竟是哪位传说人物登上了统管全国土地的社神的宝座？典籍中亦不一其说。上引《左传·昭公二十九年》说是共工之子句龙；而《礼记·祭法》与《国语·鲁语》并谓共工之子后土，虽都说系共工之子，但称名不同。或说社神是夏禹，《淮南子·汜论》：“禹劳天下，死而为社”；《论衡·祭意》亦云：“禹劳力天下水，死而为社”，即其证。或谓社神是颛顼之子，名犁，《礼记·月令》《郑注》云：“后土亦颛顼之子，曰犁，兼为土官”，即其例。或谓社神是稷，稷既为社神，又是农神，《礼记·祭义》：“建国之神位，右社稷而左宗庙”；《史记·封禅书》：“郊祀后稷以配天”，均其例证。

西周以后，这种地神崇拜因地区、国别及民族之不同，其尊奉信仰的社神称名亦各异，正是社神人格化以后的必然产物。

（二）社祭的等级化

随着西周分封制及宗法制的建立，社祭亦和西周官制一样有了尊卑贵贱的等级差别。《礼记·祭法》中记载了各阶层立社之事，而这些社坛的称名是有严格等级差别的：

> “王为群姓立社曰大社，王自为立社曰王社；诸侯为百姓立社曰国社，诸侯自为立社曰侯社；大夫以下，成群立社曰置社。”《郑注》云：“大夫以下，谓下至庶人也。大夫不得特立社，与民族居百家以上，则共立一社，今时里社是也。”

诸侯为百姓所立的“国社”，因各国风俗之不同，犹有种种异名。上文所引《墨子·明鬼下》记载，燕之国社称“祖”、齐国设有“齐社”、宋之国社称“桑林”、楚之国社称为“云梦”。可见，当时社神已成为天子、诸侯与万民共同信仰的神灵，其祀典之隆重、迷信之虔诚已达到空前的地步。周代统治阶级和各国诸侯如此提倡社神崇拜，主动为群姓、百姓建立社坛，说明社祭在一定程度上能唤起民心，振兴国家，起到有利于统治的作用，这无疑是周代社祭等级化产生的一个因素。

关于各类社坛的祭祀范围，也是有等级差别的。

> 《礼记·郊特牲》：“家主中霤，而国主社，示本也”《孔疏》云：“中霤谓土神，卿大夫之家主祭土神在于中霤；天子诸侯之国主祭土神于社。”孙希旦《集解》谓：“天子之社，祭畿内之地祇也；诸侯之社，祭一国之地祇也；州社，祭一州之地祇也；大夫以下，成群立社，亦各视其所居之地，以为神之所生而祭之者也。”

此乃典籍中各类社坛的等级差异之证。

在周代的各级社坛中，里社是属于低级阶层的社坛，即大夫以下，士庶阶层的社坛。

> 《史记·孔子世家》：“（楚）昭王将以书社地七百里封孔子”《索隐》云：“古者二十五家为里，里则各立社”。
>
> 《春秋繁露·止雨》：“令县、乡、里皆扫社”。

即其例证。还有比里社更小的社坛，多设立在山乡小镇之中，这里土地贫瘠，祭品菲薄；但即就是“十室之邑”或四、五家的山村，也要私自立社，典籍称之为穷社。

> 《庄子·庚桑楚》：“有庚桑楚者，以北居畏垒之山、……畏垒之民相与言曰……子胡不相与……，社而稷之乎？”
>
> 《淮南子·精神》：“今夫穷鄙之社也，叩盆拊瓴，相和而歌，自以为乐矣。”

凡此皆典籍中有穷社之证。

综上所述，由于等级制度的影响，表现在社祭上则是社神有大小尊卑之分、社坛有穷富贵贱之别，这正表明周代的社祭是分等级而举行的。社祭的这一等级化，正适应于维护以血缘为纽带的“亲亲”、“尊尊”的宗法制和“封诸侯、建同姓”的分封制。

（三）神性的社会化

东周时代，由于官方的倡导和推广，社祭有了进一步的发展，社会的各个阶层，上自天子诸侯，下至州、县、乡、里的庶民百姓，都信仰和供奉社神、设坛祭祀、顶礼膜拜，遂使其神性更加社会化。

> 《礼记：效特牲》：“唯为社事，单出里；唯为社田，国人毕作；唯社，丘乘共（供）粢盛，所以报本反始也。”

据此可知，如遇社祭，全里的人都要出来为其服务；若为社祭猎取牺牲，全国的人民都要参加；只要国家举行社祭，王的子弟及卿大夫的采邑都必须供献米谷以为祭品。足见当时社会各阶层对社祭的重视和其信仰之热烈，这正是社神神性社会化的表现。这时的社神，完全失去了属于土地自然崇拜的神性，变成了与许多社会事务有关的神灵。

由于社神神性的社会化，因而社祭时，人们所乞灵的内容则包涵着社会的各个方面，是多种多样的。

> 《礼记·月令》：“择元日，命民社”《郑注》云：“社，后土也，使民祀焉，神其农业也。”
>
> 《周礼·春官·肆师》：“社之日，莅卜来岁之稼。”
>
> 《吕氏春秋·仲春纪》：“命人社”高诱《注》云：“社祭后土，所以为民祈谷也。”

以上是典籍中祈求丰年所举行社祭的记载。

> 《春秋繁露·求雨》：“春旱求雨，令县邑以水日，令民祷社。”又《止雨》：“雨太多……，令县、乡、里皆扫社。”

以上是典籍中天旱求雨、水涝止雨均祈祷于社神的记载。

> 《左传·庄公二十五年》：“六月辛未朔，日有食之，鼓用牲于社。……秋，大水，鼓用牲于社、于门。”《昭公十七年》：“夏六月甲戌朔，日有食之。祝史请所用币，昭子曰：‘日有食之，天子不举’，伐鼓于社；诸侯用币于社，伐鼓于朝，仪也。”又《昭公十八年》：“郑子产为火故，大为社，祓禳于四方，振除火灾，礼也。”

以上乃典籍中禳灾除难，诸如日蚀、大水、火灾等，则求佑于社神而祭祀之证。

> 《墨子·明鬼》记载齐庄公时，大臣王里国与中里徼争讼三年而狱未断，庄公便使二人“共一羊盟齐之神社”。
>
> 《左传·定公六年》：“阳虎又盟公及三桓于周社，盟国人于亳社。”

以上乃典籍中盟誓在社坛举行、乞求社神明鉴之证。国遇大事（祀与戎）时，更应乞灵于社神。

> 《周礼·春官·大祝》：“大师宜于社，造于庙，设军社，类上帝；国将有事于四望，及军归献于社，则前祝；大会同，造于庙，宜于社。”又《小宗伯》：“帅有司而立军社。”又《秋官·大司寇》：“大军旅，莅戮于社”《郑注》：“社，谓社主在军中者也。”
>
> 《左传·定公四年》：“君以军行，祓社、衅鼓，祝奉以从，于是乎出境。”又《闵公二年》：“帅师者，受命于庙，受脤于社。”
>
> 《礼记·王制》：“天子将出征，类乎上帝，宜乎社，造乎祢，祃于所征之地。”

凡此皆典籍中出征、凯旋或献俘等军事行动祈祷于社神之证。

> 《管子·小问》："桓公践位，令衅社塞祷。"

此乃天子践位、分封诸侯亦当举行社祭之例证。

据以上典籍记载可知，大凡天子践位、分封诸侯以及出征、凯旋、献俘诸军旅之事，抑或祈年、求雨、止涝之农事，都需举行社祭、以求佑护；若遇日食、大水、大火，凡古人以为灾异者，无不乞灵于社神，以求禳灾。到后来，社神管辖的事情越来越琐屑。《左传·昭公十一年》："泉丘人有女，梦以其帷幕孟氏之庙，遂奔僖子。其僚（邻女为僚友者——引者注）从之，盟于清丘之社，曰：'有子无相弃也'"。可见，这时的社神连男女间的纠葛私事也管起来了。东周时代，上自国家大事，下至民间琐事，社神无不管辖，这说明它已经不是掌管有关土地事务的神灵，而变成国、州、郡、县、乡、里各行政基层的社会保护神了，这是社神神性社会化以后的必然结果。

随着社神神性社会化的进一步发展，社祭的范围与作用更加扩大，遂使社神成为政权的同义语，人们往往以"社稷"连文来代表国家。古凡立国或封国必建社坛。

> 《逸周书·作雒》："封人社壝，诸侯受于周，乃建大社于国中。"
>
> 《周礼·考工记·匠人》："匠人营国，……左祖右社。"
>
> 《墨子·明鬼》："昔者虞夏商周三代之圣王，其始建国营都，必择国之正坛，置以为宗庙；必择木之修茂者，主以为丛社。"

此乃典籍中建国、营都和封侯时必立社之证。上引后两例又以"庙"与"社"对举，故社主必为国家政权之象征无疑。上引《史记·秦本纪》载，殷商灭亡后，还有一部分殷顽民不肯臣服于周，曾建立国家，负隅反抗达数百年之久。其国称之为"亳"，其君称"亳王"，其社称"荡社"。到东周以后，秦宁公三年，灭其荡社，亳国遂亡。社亡则国亡，这正是以社代表国家之明证。神性的社会化促使社神成为一国的至上神，它拥有领土、黎民和主宰人间地上的一切权能，实与天子国君无异，此乃社神首先演变成中国古史中之人王的原因，并为以后秦、汉王朝的统一，以及大权独揽的封建帝王专政，奠定了宗教思想的基础。

从两周时代社祭迷信的本质来看，人们崇拜的已经不是土地的自然属性，而是异己的社会力量。因为在那"礼乐、征伐自诸侯出"的年代，人们已无法抗拒这种社会力量，故把这些异己的社会力量集中于社神身上而加以顶礼膜拜，祭祀求佑。

土地神的神称和神性经过如此变化以后，作为祭祀场所的"社坛"，其礼拜性质和使用范围也随之发生变化。"社"已不单纯是祭祀社神的场所，祭祀其他神灵的不少祀典，也是在"社"里进行的。不但"助时祈福为农"的春祈和秋报在"社"里举行，凡祭祀所有地上神灵——地祇，都离不开"社坛"。有时，甚至连祭祀天神，也利用"社"这个场所。《中庸》："郊社之礼，所以事上帝"，即其证。由此可见，"社"这个礼拜地神的场所，由于受社神神性社会化的影响，东周以后，几乎变成了"万神之庙"。

恩格斯说："任何宗教都不是别的，而是人们日常生活中支配着人们的那种外界力量在人们头脑中之幻想的反映。在这反映中，人间的力量采取了非人间力量的形式。在历史的初期，这样被反映的，首先是自然的力量；在往后的演变中，自然的力量在各国人民中获得各种不同的复杂的人格化。……可是很快的在自然的力量之外，出现了社会的力量——与人相对立的社会力量"⑯。殷周社祭之起源、发展和演变的过程，不正是恩格斯这一段名论的事实注脚吗？

四、结　论

综上考察，对殷周时代社祭之渊源、特点和演化，我们可以得出以下结论。

（一）中国古代的社祭，最迟在夏代就已经产生了。它当渊源于原始的土地崇拜。

（二）土地崇拜是原始宗教中的普遍现象。殷周时代的社祭，从迷信的本质来看，殷人所崇拜的是土地的自然属性及对社会生活的影响力；周人最初崇拜社神管理土地的权威，后来则将某些无法抗拒的社会力量加于社神之上，进行顶礼膜拜、祭祀求佑，这时的社神，完全失去了属于土地自然崇拜的神性。

（三）殷商初期，社祭的祭法和祀典都带有原始土地崇拜和浓厚的自然宗教的特点。盘庚迁殷以后，尽管社祭用牲之法变化繁缛、名目琐细，甚至不同祭法在祀典中同时并用，但仍然未能超出原始野蛮的性质。随着经济和生产的发展，殷人经营的区域扩大，土地神逐渐转化为地方神，其社祭的对象，则由供奉无数区域的小土地神，变为供奉管辖东西南北四方广大地区的地方神，即同类小神合并为一大神。这是殷商晚期，在多神崇拜转化为一神崇拜的过程中，社祭所体现的社神方域性特点。当这一特点反作用于社祭时，则又导致了其祭祀的二元性，即方、社并祭，将方与社同时纳入地神崇拜的范畴。

（四）两周时代，神称的固定化、社神的人格化、祭祀的等级化以及神性的社会化，则成为社祭演化的主要表现形式。由于社神的人格化，周人遂塑造了传说中与本族有血缘关系的特殊人物，作为各方土地的主管神进行祭祀；由于祭祀的等级化，才适应于维护以血缘为纽带的"亲亲"、"尊尊"的宗法制和"封诸侯、建同姓"的分封制；由于神性的社会化，遂使社神不再专管有关土地事务，而神权扩大为上自国家大事、下至民间琐事，无不管辖，竟成为天子与万民共同信奉的社会保护神了。同时，作为社祭场所的"社"，其礼拜性质和使用范围亦随之发生变化，几乎变成了"万神之庙"。

（五）东周时代，随着社祭的进一步演化，社神遂成为国家与政权的象征。社神作为一国的至上神，它拥有领土和人民，主宰着人世间的一切，实与天子国君无异。这为秦汉王朝的统一和后世中央集权制的封建帝王专政，奠定了宗教思想基础。

注　释

①马叙伦：《读金器刻词》第129页《司土敦》；高鸿缙：《中国字例》第三篇第47——48页。

②孙海波：《甲骨文编》卷十三·七，中华书局1965年9月版第518页。

③金鹗：《求古录·燔柴瘗埋考》。

④⑤⑥ 王国维：《殷礼征文·外祭》、《殷卜辞中所见先公先王考》、《史籀篇疏证》，上海古籍出版社1983年9月版《王国维遗书》第九册、第二册、第六册。

⑦南京博物院：《江苏铜山丘湾古遗址的发掘》，《考古》1973年第2期。

⑧⑯ 恩格斯：《反杜林论》，三联书店1953年版第184、410页。

⑨罗振玉：《增订殷墟书契考释》第26页。

⑩姚孝遂：《商代的俘虏》，《古文字研究》第一辑，中华书局1979年版第337——390页。

⑪王国维：《戬寿堂所藏殷墟文字》第5页。

⑫郭沫若：《卜辞通纂》第39片考释。

⑬⑭ 于省吾：《甲骨文字释林》，中华书局1979年版第167页、第187页。

⑮陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社1956年版第583页。

一九八五年八月至十月　　三稿于西安
一九八六年八月修订于陕西省社会科学院

（原载《古文字與殷商文明》，陕西人民教育出版社，1992年）

商人的方土观及其演变

叶文宪

受年卜辞是商王为某时或某地祈求获得丰收的占卜记录。据笔者统计在受年卜辞中出现的地名有63个之多。这些商王为之祈求丰年的地方当然都是商朝的领土，所以我们通过分析受年卜辞中出现的地名可以了解商人对国土的观念。

一、受年卜辞中的地名分析

受年卜辞中出现的63个地名可以分为以下四类：

（1）商、中商、大邑、我奠、我北田、西单田等地名显系商王直属领地。“王”和“我”虽不是地名但作为大邑商的代名词也是没有疑问的。

（2）妇姘、始和䇂、郑等地名当属妇族和子族封地。

（3）盂、敦、苗、宫、雍、永、䈞、犬、亚、禽、弜、雀、帝、犾、犾、光、沚、羊、羽、戈、虎、丏、㴇、𦰩、啚、亶、斫、夫、㭬、北、东等30个地名据各家学者考证均为侯伯方国，它们都分布在畿内和晋南地区（图一）。还有庞、凤、孔、冥、畴、吉、禽、雎、派、豆、戍、弘、正等13个地名当属同类，但由于材料过少无从详考。

（4）东土、南土、西土、北土和东方、南方、西方、北方是泛指王畿以外的国土。

通过分析受年卜辞中被祈求的对象和地点我们可以发现：

第一、商王最关心的是自己和一些妇、子封地的收成，此外还为一些侯伯方国祈求受年。这些受到商王关注的侯伯有些是贞人，如永和䈞；有些是侯亚，如犬、亚、弜、光；有些是能征善战的猛将，如禽、帝、雀、犾、沚、啚、𦰩、斫。这些受到商王关注的方国有的曾作为与国如帝和羽参加了保卫王畿的战斗；有的原是敌国如沚、苗、光，在被征服后成为武丁得力的臣属；有的如羊和盂到祖甲时虽然背叛了商朝，但在武丁时却是“古王事”的。对于一些宿敌如𢀛、土、方、人、羌方等等商王决不为它们祈求受年。即使如土方后来被征服了，武丁也常去土方之地省视，但卜辞中只见“王省土方”而不见“土方受年”。至于那些时服时叛不勤王事的诸侯如周、龙、归、旁方等等商王也不为它们祈求受年。

第二、商王最关心能否获得丰收的地区在今安阳、郑州、商丘一带，这一地区正是商朝王畿的中心区域。其次商王十分关心沁水下游今沁阳一带的收成，商王还经常到那里去田猎，因为这一地区是西去的要道，具有极其重要的战略地位。在征服晋南诸部以后商王也很关心这些方国的收成，显然因为晋南诸方国是隔在商与其宿敌𢀛方、羌方之间的一道屏障。

从上述分析可以看出商王祈求受年具有明显的功利目的，除了自身与妇族子族以外商王特别关注的就是处于抗击𢀛方、羌方前沿的今沁水一带与晋南诸方国，至于王畿以外的广袤国土，商王只是笼统地以四土受年或四方受年的方式祈求丰收。

二、四土与四方

在第一、第二期卜辞中有许多求东南西北四土受年的卜辞，但不见求东南西北四方受年的卜辞①，足见在武丁和祖庚祖甲时期商人关于土和方的观念是有区别的。

如果祈求的对象是王畿，受年卜辞都指明“中商受年”、“大邑受年”、“今岁商受年”、“我受年”、“今岁我受年”等等，或者具体指明某地受年。因此，与大邑商相提并论的四土当是王畿外东南西北四个方向的商朝国土。卜辞有：

“贞，令卓方东土，告于且乙。”（粹249）
“卜，东土其茣？”（散19）
“庚午卜，贞，王视亡祸？在南土。”（甲2907）
“甲辰卜，永贞，西土其有降䕻？”（存2、155）
“贞，北土不䕻？”（存1、170）
“癸酉贞，方大出，立中于北土。”（存2、803）

这些卜辞都表明四土是实有所指的四方的国土。

土又是地方的神主。卜辞：

“求年于邦土。”（前4、17、3）
“岁于亳土三小宰。”（京3950）
“㝵于土。”（合165）
“犬卯于土。”（佚40）
“求于土。”（合258）
“御于土。”（摭续91）

都记载了对土的祭祀。祀土谓之社，江苏铜山丘湾遗址为我们提供了商代社祭的实例②。商人对土如此敬重甚至不惜用人作为牺牲来祭社，正是农业部族崇拜土地的意识的反映。

商人生活在自己的国土上，在他们生活过的地方自然就留下了一系列遗址。虽然我们已经知道在北到辽西、南到湖广、东到海边、西到陕西那么大的区域内都有商器出土，但是商人遗址的分布范围却远没有如此辽阔。笔者曾调查过商代遗址的分布，发现殷墟期商人遗址分布区是以王畿为中心向四方延伸的（图二）：北翼沿太行山东麓向北延伸达到今河北卢龙一带；东翼沿泰山北麓向东延伸至胶莱平原，沿泰山南麓向东包括今淮北苏北一带都是殷墟晚期遗址，这里当是征人方后扩张的领土；西翼沿黄河向西达到渭河下游地区；南翼沿随枣走廊向南抵达涢澴水流域，并由此分成两支，一支沿古云梦泽两岸深入洞庭湖平原，一支跨江而南进入鄱阳湖平原。

商人遗址的分布区之所以呈这种形态是因为受自然地形和人文环境制约的结果。在商王畿西北是逶迤的太行山，西南是连绵的伏牛山和武当山，东北是远比现在更伸入内陆的渤海湾和黄河河口冲积扇，这些地方都不宜于居住。商周时代平原尚未完全开发，人们没有能力也没有必要去开发山区，所以山区都不见有商人遗址。东南的大别山与泰山之间倒是一片大平原，但那里是夷人世代居住的地方。至于南土之所以呈分枝状也是因为有云梦泽和罗霄山脉间隔的缘故。

应该把商人遗址分布区看作商朝的国土，而商朝国土的这一形态正和商人关于中商与四土的观念是一致的。

可是，武丁、祖庚、祖甲时期商人对于“方”的观念和对于“土”的观念就明显不同了。卜辞中“方”字除了用作方国之方和方向之方以外主要被用作方帝之方。方帝是商人心目中的四方之神。卜辞中诸如：

“求年于方，有大雨。”（粹808）
“求雨于东方。”（邺3、38、4）
“王帝东，羊、犬、豕，三月。”（外214）
“勿呼雀帝于西？”（乙5329）
“㝵于土，方帝。”（存1、595）
“贞，方帝，一羌二犬卯一牛。”（乙2639）
“御彡酒其祐于四方。”（南明681）

等等都是祭祀方帝的。四方方帝各有专名：

东方曰析，风曰劦；
南方曰粦，风曰敳；
西方曰𣅀，风曰彝；
北方曰宛，风曰䏇。”（掇2、158）

四方是指四方方帝，四土是指四方国土，两者是有明显区别的。第一、第二期卜辞中不见求四方受年而只见求四土受年，证明商人关于方和土的观念是不同的。

但是受年卜辞中又有：

“贞，北受年？”（人784）
“贞，呼黍于北，受年？”（天55）
“东受年？”（粹903）

这些卜辞中的“北”和“东”是指什么呢？

我们从下列卜辞可以知道这些卜辞中的北和东既不是指方向也不是指方帝而是指方国：

“辛亥卜，北方其出？”（存2、755）
“贞，在北，史有隻羌？”（两29）
“王往省，比北。”（乙4932）
“于北犬。”（京2412）
“北禽？”（南明732）
“辛卯卜，王往田于东？”（南732）
“贞，王勿入于东？”（乙2093）
“比东兽，亡哉？”（人2058）
“在东。”（南无350）
乙卯卜，吉贞，呼逐帝，在东方。”（乙6011）

商周铜器中多见北伯器和北子器。1890年河北涞水张家洼出土一组北伯器，王国维考定北即邶，在今河北易水涞水流域③。商代的东即周代的卫，在今河南濮阳一带，秦汉时代此地犹称东郡。

由此可见，祖庚祖甲以前商人关于方和土的观念是不同的，了了分明、不相混淆。但是到了廪辛、康丁、武乙、文丁时期这两个不同的概念开始被混淆了，因此出现了求四方或五方受年的卜辞。今已发现者有三例：

“南方受年，西方受年，北方受年。”（小南2377）

“辛酉卜，贞，今岁受禾？不受禾？

叀东方受禾？北受禾？”（小南423）

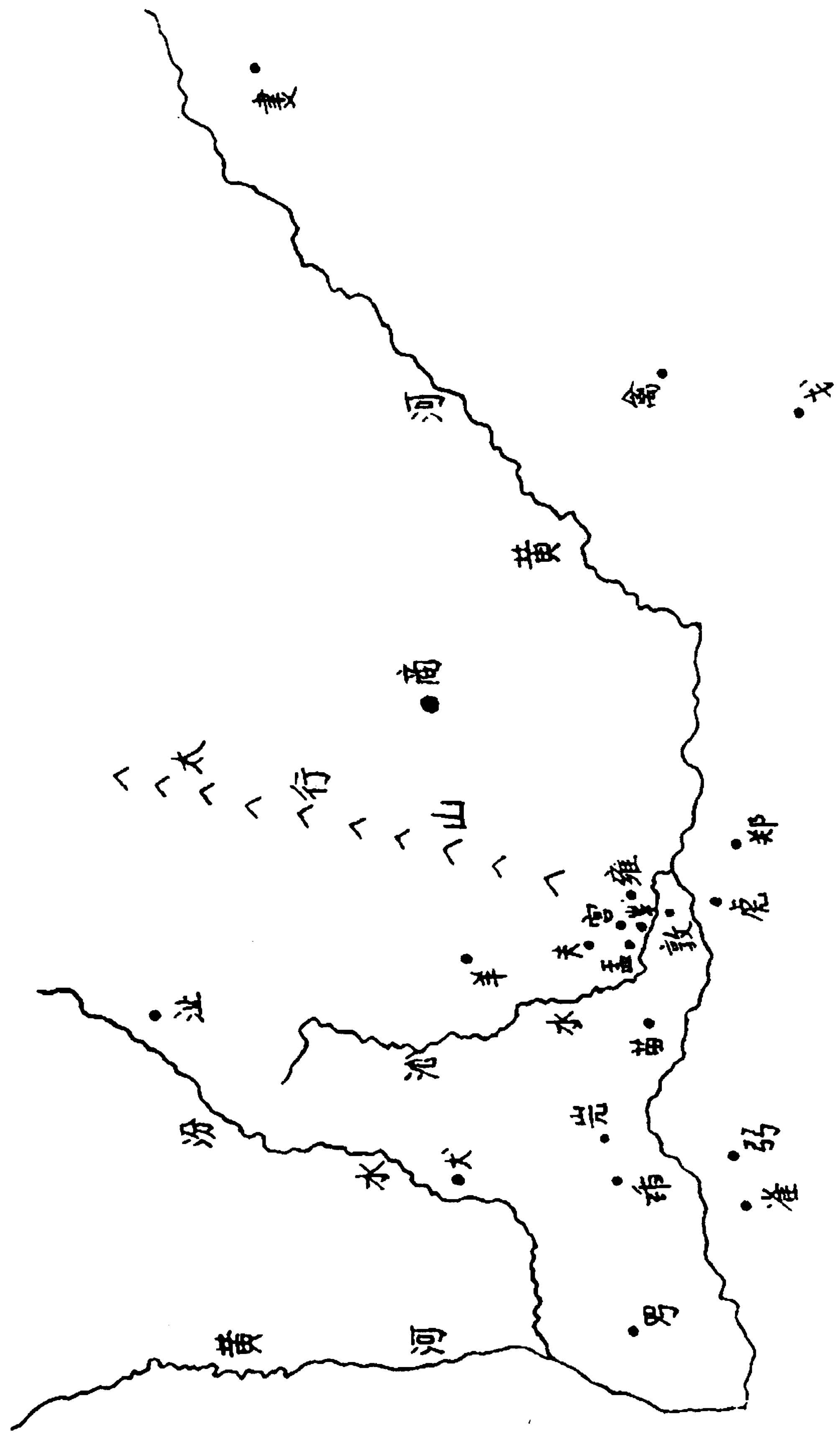
“……不受禾？

癸卯贞，东受禾？北方受禾？西方受禾？南方受禾？”（佚956）

武乙文丁卜辞中还有以商与四方同组并贞的：

“商，一。
南方，一。
西方，一。
北方，一。
东方，一。”（小南1126）

虽然这不是受年卜辞，但它反映出殷墟中期以后商人关于方和土的观念已经不再那末严格区分了。所以到帝乙帝辛时期受年卜辞中既有言四土受年的，如：



图一 受年卜辞所见部分地名分布图

"乙巳王卜，贞，图岁商受年？

王占曰：吉。东土受年？南土受年？西土受年？北土受年？"（粹907）

也有径言四方受年的，如：

"乙未卜，贞，今岁受年？不受年？

南受年？东受年？北受年？西受年？"（京人2890）

三、商周方土观的变化

武王灭商以后商人的国土被周人占有，周朝的国土范围发生了巨大变化。《左传·昭公九年》载周景公曰，"我自夏以后稷、魏、骀、芮、岐、毕，吾西土也。及武王克商，蒲姑、商奄，吾东土也。巴、濮、楚、邓，吾南土也。肃慎、燕、亳，吾北土也。"周朝的国土继承了商朝的国土而又有所扩张，国土范围和国内族际关系已经变了，但是商人关于方土的老观念却仍为周人所使用，于是在西周以后的金文和文献中方、土、邦、国这些概念便被混淆得更厉害了。如《康诰》既称"东土"又称"东国"，《崧高》还以"南土"、"南国"、"南邦"互换替用。可见方、土、邦、国这些概念在西周时已被混同不分了。

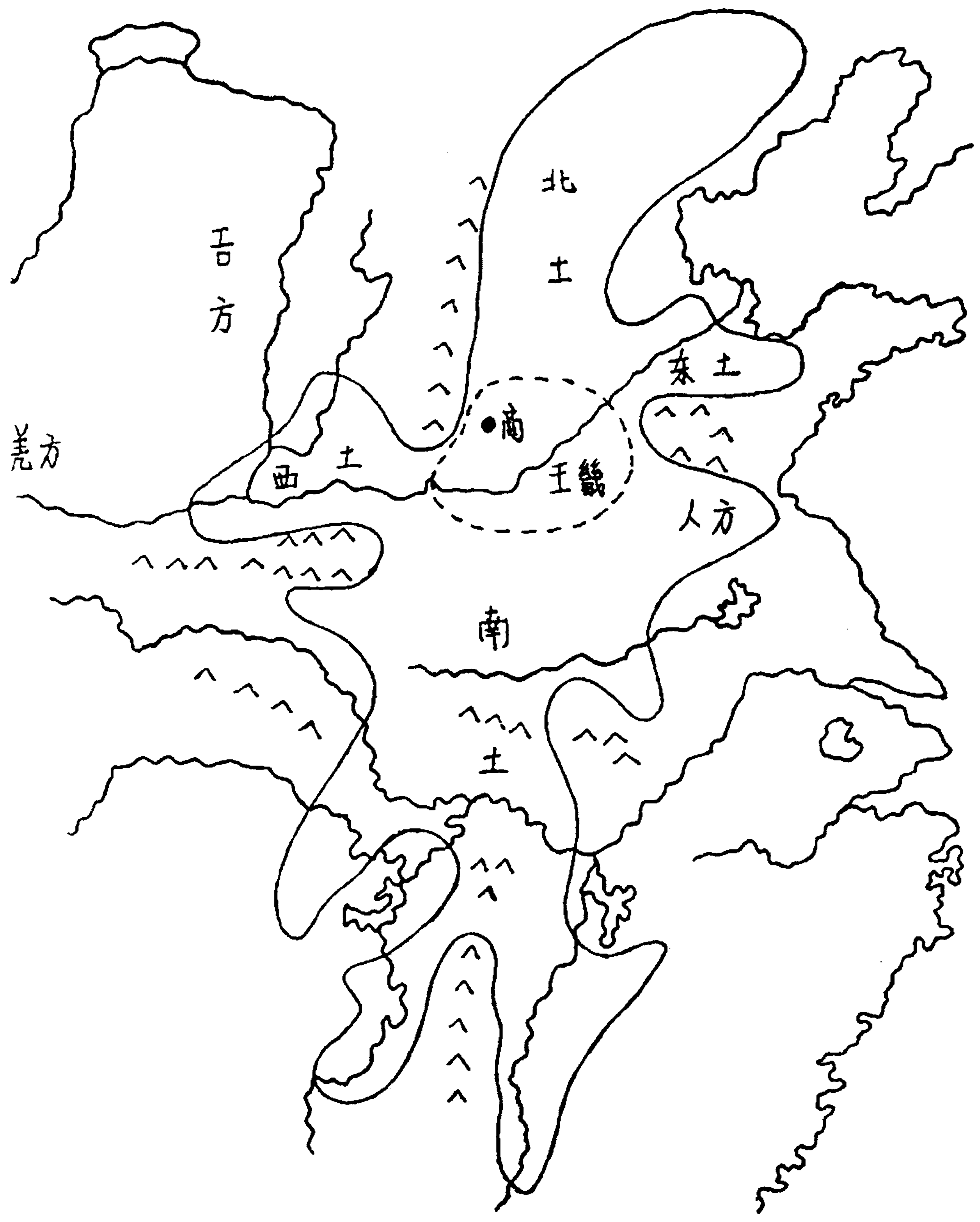
周人对于国土较多使用"邦"和"国"的概念而较少使用"方"和"土"。如毛公鼎、《鸬鸠》、《十月之交》称"四国"；保卣、宜侯夨簋、班簋称"东国"；《四月》、《崧高》称"南国"；《韩奕》称"北国"等等。在西周金文和《诗》、《书》中"国"和"方"常被用作内外相对的两个概念。如《江汉》以"五国"与"四方"相对；《民劳》以"中国"与"四方"相对；克鼎等以"周邦"与"四方"相对；师询簋以"有周"与"四方"相对等等。因此"方"常常被用来称呼敌国，如《荡》以"鬼方"与"中国"对举；毛公鼎以"不廷方"与"四国"对举；《多方》以"多方"与"四国"对举等等。但是国和方又不是疆域内外区域的专称，所以又常见以四方与蛮夷相对的。如虢季子白盘以"四方"与"玁狁"相对；兮甲盘以"四方"与"南淮夷"相对；晋公盦以"四方"与"百蛮"相对等等。在《常武》中"南国"还和"徐土"、"徐邦"被当作同一个概念。由此可见西周以后方、土、邦、国的概念已经被混淆到了不可分的地步了。

方土邦国观念的混淆连汉代的学者都分不清了，所以许慎《说文解字》只能以"邦"和"国"互训而不得其解，又把"方"释为"并船也"，把"土"释为"地之土生物"，均不得要领。

方土邦国观念的混淆也给近世学者研究商周地理时带来了概念的混乱，因此有必要搞清商人的方土观及其演变。否则，只是根据这些被搞混了的概念采取文字训诂的方法去研究商周地理，就会陷入迷津而难以得出正确的结论。

---

①胡厚宣：《殷卜辞中所见四方受年与五方受年考》载于《中国文化与中国哲学》。②《江苏铜山丘湾遗址的发掘》，《考古》1973年第2期 ③王国维：《观堂集林》18、1。



图二 殷墟期商人遗址分布区域图

（原載《殷都學刊》1988年第4期）

跳神大儺與黃帝

唐建垣

摘要

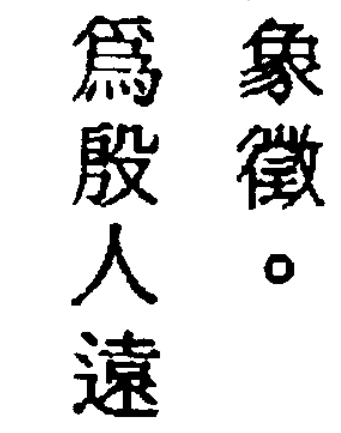
道教之跳神驅鬼儀式源於古之「大儺」。周禮夏官司馬方相氏：「方相氏掌蒙熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，師百隸而時儺，以索室敺疫，……敺方良（罔兩）。」後漢書禮儀志記宮中大儺，方相氏率侲子百廿人，執大鼗，與十二獸（人扮）逐惡鬼。官府各設木製熊面具，儺隊領隊戴之。本世紀發現漢代大儺畫像石，方相氏作熊形，助手亦常作熊形，共逐鬼邪。

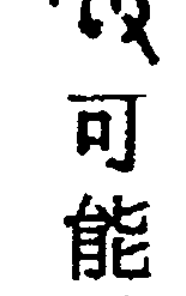
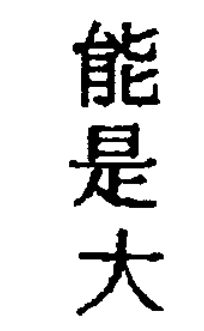
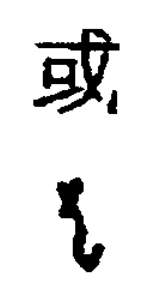
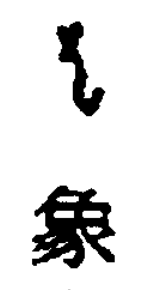
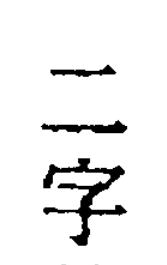
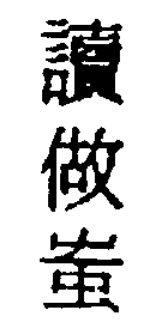
結合古籍「黃帝四面」（尸子）、黃帝「作自爲象（像），方四面。」（帛書、十六經、立命章）各說，可以推論：

一、大儺象徵黃帝有熊氏打蚩尤，

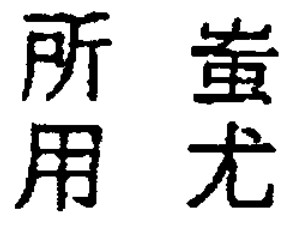
二、熊皮象徵有熊氏黃帝，

三、方相氏可讀爲方像氏，即黃帝之象徵。

卜辭所記商人之高祖，王國維定爲殷人遠祖帝嚳，但史記五帝本紀說帝嚳乃黃帝之曾孫，故此詞應讀高祖猿，即黃帝軒轅氏，而湖南出土晚殷「人面紋方鼎」四面所鐫人面，有可能象徵黃帝，可稱爲黃帝四面像。

卜辭中有兩個奇字、可能是大儺索室敺疫之象意字，以或象徵黃帝所打之蚩尤，由此而卜辭中、二字讀做蚩尤，乃可得旁證。

周、漢大儺儀式中，方相氏所戴之頭飾可能是立體四面之熊頭面具，亦可能是側掛之面具，其上可能有四個眼孔，以黃金色塗四周。

山海經及若干古書記黃帝以大鼓震敵，克蚩尤，後漢書亦記大儺之中，術者執大鼗（手鼓 ）此可幫助證明卜辭所記，大儺時所用之樂器是庸字，像建鼓在架。

日本能（Noh）劇古名猿樂，能劇多用面具，多涉鬼故事，我以爲「能」Noh 字即中國儺字，「能」于此指有熊氏，而猿則指軒轅，均即指黃帝（此僅言其命名之故，而能劇故事則日本所出。）

前言

國人信鬼者歲時建醮請道士，喃嘸先生唸咒語，並持桃木劍或其他武器跳踊驅邪逐鬼。此儀式叫跳神或跳鬼，亦用於建屋、營墓，如：在（廣東）開平地方：凡有欲建造新屋宇的，首先要擇一個日子舉行所謂「淨地」。是於夜間請一位喃嘸先生到建房的地方來施法術，又請許多小童子拿着短小兵器：舉行大規模的驅鬼運動。」（吳玉成粵南神話傳說及其他。一九三二・二〇六頁）

此類儀式實源於古代之「大儺」（或稱「儺」），已爲不爭之事。古之大儺到底如何形成？由於先秦書籍記載簡略，一向未得充分了解。漢以後儀式，由於受佛、道影響，隨時代、地域及社會經濟情形而不斷變化。周、漢時候之儀式，可由古籍略窺一二：

一、論語鄉黨：「鄉人儺」。皇侃疏：「儺、逐疫也。……天子命方相氏黃金四目，蒙熊皮，執戈揚楯，玄衣朱裳，口作儺儺之聲，以敺疫鬼也。」

二、周禮、夏官、司馬：「方相氏狂夫四人。」方相氏條：「方相氏掌熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，師百隸而時難（儺），以索室敺疫。大喪，先匶；及墓，入壙，以戈擊四隅，敺方良（罔兩）。」狂夫也者，呼咒狂躍以嚇邪鬼之人。

三、後漢書、儀禮志：「先臘一日，大儺，謂之逐疫。其儀：選中黃門子弟年十歲以上，十二歲以下，百二十人爲侲子。皆赤幘皀制，執大鼗。方相氏黃金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，執戈揚盾。十二獸有（唐按：「皆」字之誤）衣毛角。中黃門行之，冗從僕射將之，以逐惡鬼于禁中。于是中黃門倡（唱），侲子和曰：『唐按：（咒語刪）』。因作『方相與十二獸儛』，歡呼。周徧前後省三過，持炬火，送疫出端門，門外騶騎傳炬出宮，司馬闕門門外五營騎士傳火棄雒水中。百官官府各設木面獸能爲儺人師訖，設桃梗，鬱櫑、葦茭畢，執事陛者罷。」

本世紀發現若干畫像石，表現出戴面具、執兵器、蒙獸皮之「人」，身周又有十二神獸作熊形者追逐鬼怪之場面，頗符合後漢書所述方相與十二獸趕鬼事（例如山東嘉祥縣武氏祠後石室第三室，及山東沂南古畫像石漢墓前室北壁上橫額。）近人姚鑒與孫作雲二氏認爲即是大儺圖（孫作雲『評沂南古畫像石墓發掘報告』，考古通訊一九五七，六期頁八三），所言甚是。孫氏並認爲大儺「源出於黃帝打蚩尤，而黃帝以熊爲圖騰，所以要蒙熊皮。」（孫作雲著詩經與周代社會研究頁十一，一九六四年）。孫氏說甚可取，但孫氏未解釋何以叫「方相氏」，而對「黃金四目」則解爲「銅製面具」，此恐未必正確。考古學上似未發現過秦漢以上的大儺方相氏四眼面具，而所有石刻大儺圖中的獸面或怪面，均只有二目，可見此詞仍須另行索解。

近年新資料漸多，茲提出若干未成熟看法，請各專家指正。

方相氏即黃帝四面佛

古代有黃帝四面之說，古籍所述並不詳細，例如：

一、尸子：「子貢曰：『古者黃帝四面，信乎？』孔子曰：『黃帝取合己者四人，使治四方。』（太平御覽七九及三六五引尸子）

二、呂氏春秋本味篇：「人主有奮而好獨者，則名號必廢熄，社稷必危殆，故黃帝立四面。」高誘注：「黃帝使人四面出求賢人，得之立以爲佐，故曰立四面也。」

大約因常人不可能有四臉面，所以孔子及高誘均須要另作解釋，認爲是「使四人治四方」，「四面出求賢人」，此不免是增字解經，且由子貢「信乎」之問，知道當時曾認爲「四面」一詞或指人頭有四面。一九七三年長沙馬王堆第三號西漢墓出土大批帛書，內容包括老子、周易以及多種古佚書，其中老子乙本卷前所抄古佚書「十六經」之「立命」一章有新資料言及黃帝四面像：

昔者黃宗質始好信，作自爲象，方四面，傅一心。四達自中，前參後參，左參右參，踐立（位）履參，是以能爲天下宗。（馬王堆漢墓帛書第一冊頁六一，一九八〇年文物出版社。唐按：傅字原書釋文作傳。）

「黃宗」指黃帝，同書中記黃帝與大臣「力黑」對話，言及擒蚩尤（頁六七「正亂」篇）。文中「象」字通「像」，像字又通相（例如今人稱照像作照相），既然方相氏披熊皮是代表有熊氏，則「方相氏」應理解爲「方像氏」，指頭部有四面之偶像。文云「自」爲像，則乃是黃帝自身之像。

一九五九年湖南寧鄉黃材地區出土一個晚殷方鼎，器內近口處橫鑄「大禾」二字，考古學家從右向左讀，稱爲禾大方鼎（馬承源中國古代青銅器圖版廿五，上海人民出版社）。此器四周各鑄人面像一個，貌慈和，現在香港中國文物展覽館展出，稱人面紋方鼎（圖一）。饒宗頤教授首先指出「此器即象徵黃宗四面」，又指出隋朝陝西石刻造像碑記所稱「四面像」、「四面老君」之佛，道合流名稱是「出於黃帝四面的傳說」（饒宗頤『道教與楚俗關係新證』，明報月刊二三三期頁卅八至卅九，一九八五年五月）。

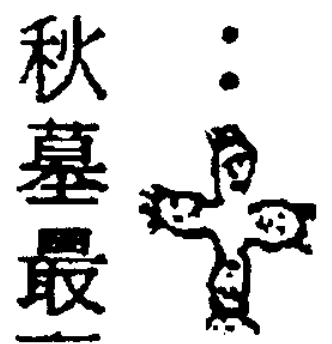
饒教授之說甚是，由於饒文未提及方相氏即帛書「自爲像方四面」之像，故我特爲指出。

蒙熊皮象徵有熊氏

倘若方相氏一詞確反映黃帝四面之傳說，則方相氏蒙熊皮是象徵黃帝有熊氏之說，亦因之得到旁證。方相氏執戈揚盾固然爲了趕鬼邪，亦象徵史記所述黃帝與蚩尤間之戰

爭。前引後漢書禮儀志所說的方相氏助手「十二獸」，應卽反映協助黃帝攻打炎帝及蚩尤之「熊羆貔貅貙虎」兵將及各路「諸候」（史記五帝本紀）。

尤可注意者，上引後漢書禮儀志說到「設木面獸能爲儺人師」，這兒的「能」字或應讀作熊，根本「能」字原義就是「熊」（說文解字），然則「設木面獸能爲儺人師」是說在大儺隊中，「特設戴面具作熊形者作爲衆儺人的領袖」，面具旣作熊形，則身蒙熊皮爲合理之事。

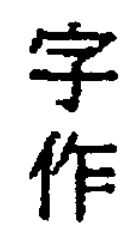
不過從漢代以來，有部分大儺圖中的熊形方相氏每每近似虎形，阻礙了對大儺之認識。例如沂南古畫像石墓發掘報告的編者，就將拓本第八大儺圖的立熊形說成是「虎首神怪」（頁十四，一九五六年），其實此像作人立形，「四肢生着長毛」（披熊皮？），而胸垂兩乳，近乎熊形。尤可注意者，其頭上又長出數個小人首，似可說是表示方相四面之意（圖二）。（該書編者說是五個人首，但拓本所見最左面之一個並不淸楚，或非人首。）此拓片右部且有一個十字形的四頭組合，頗堪玩味：。

有時漢畫中熊形方相氏看來頗似豬頭，例如洛陽西漢卜千秋墓最裏邊西牆上，畫有巨型站立之熊頭方相氏，作奔走捉拿（鬼邪）狀，孫作雲氏名之爲「豬頭方相氏」（文物七七年六期頁十七）。按該畫無疑象習見之豬八戒，但豬非可怖捉鬼之物，且該獸四肢作爪形，而非豬蹄形，故仍應是熊形方相氏（圖三）

黃金四目

「黃金四目」不宜理解作四眼銅面具，已如上述。吾人暫時可提出數個不同解釋，供進一步研究：

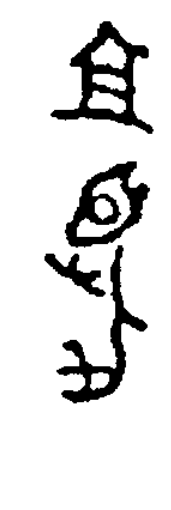
一、將目字覷作面字之訛變，言方相氏戴木製熊形面具（參考上引後漢書禮儀志之「木面獸能（熊）」），而面具塗黃金色。按黃帝又稱神，馬王堆出土「養生方」第二簡：「黃神問於左神曰：……」班固『幽通賦』：「黃帝邈而靡質兮。」李善注：「黃，黃帝也。」黃帝之命名與黃色自必有關聯。大儺儀式後世漸簡化，除若干地區巫師仍戴木面具外（如廣西桂林儺戲、江西儺戲）（圖四），多數地方已廢除面具，後代道士改用黃神之印趕鬼（前引饒教授文論黃神甚詳），符籙亦用黃紙。

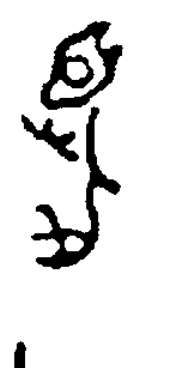
目面二字，形近易訛，且自古就慣以目兼指面，如甲骨文「見」字作，從目在人上，省人之面形。成語「面目模糊」以面目連文，足見此二字關係匪淺。

依上所述，如大儺中只一人扮方相氏，可能是頭戴木製熊頭四面頭套，塗黃金色，如依周禮所述共「方相氏狂夫四人」，則可能每人戴一黃色木面具，象徵黃帝四面。

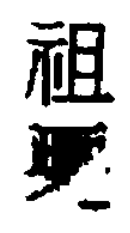
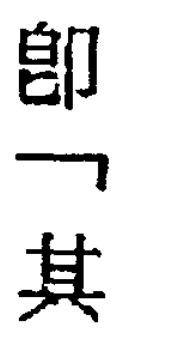
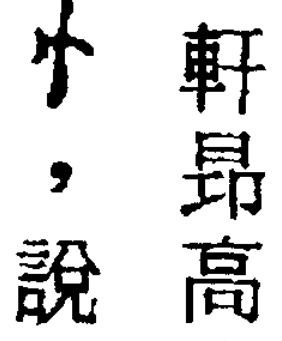
二、將目字理解爲眼目：或者方相氏之單片木面上共有四個眼孔，二個讓戴者之眼透覷，二個在額位上，乃是所戴熊頭之熊眼，而此四目均以黃金色塗圈。漢以來又屢稱方相之面具爲魌頭（周禮鄭注，說文頁部頬字），可見所戴未必是單片面具，而有可能是立體，帽狀之熊頭。周禮：「蒙熊皮。」鄭注：「蒙，冒也。」冒可指由上往下戴如戴帽，不同於面具之側掛，蒙字亦是由上往下戴之義，可見方相氏所戴或是立體熊頭，故有熊眼人眼共四目。塗黃金色者所以示特異，後世小說中之神怪亦多有「金睛火眼」以透覷一切，方相氏黃金目或卽此意。

我認爲日本「能劇」(Noh)由中國儺戲而來（說詳下），故鬼故事及面具特多，曾見其狐仙面具亦以金色圈目，此可參考。

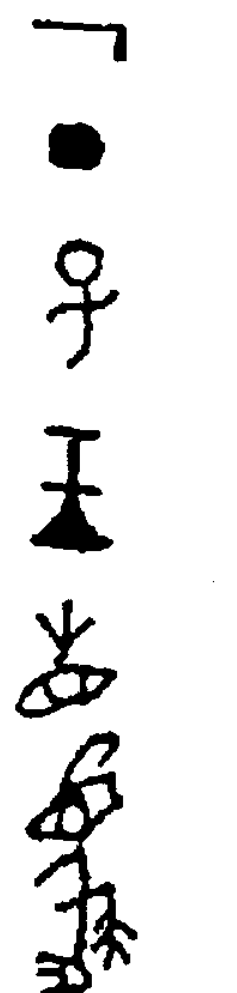
商代甲骨文之黃帝：

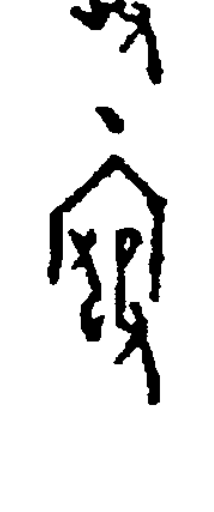
甲骨文所見商人祖先最遠祖者曰「高祖」（可參島邦男編殷墟卜辭綜類頁二一一），此怪字像一獸有頭有尾，揚手直立，王國維氏讀做夒(Nao)，認爲此字與嚳字古音通，故以此爲殷人之遠祖帝嚳（古史新證）。數十年來多數學人接受此說。

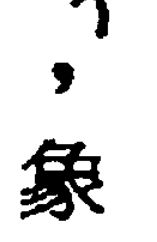
我認爲王氏說未合，此字定爲夒字，于字畫分析有道理，但夒字與嚳字古音不同，未可遽定爲通用。說文：「夒：貪獸也，一曰母猴。」甲骨文此字分明象直立之人猿。我往年已指出卜辭中殷人這位高祖應讀做「高祖猿」，卽黃帝軒轅氏，作轅是借字（唐健垣商代樂器考，紐約亞洲音樂十五卷二期一四〇頁，一九八三）。殷人之遠祖帝嚳乃是黃帝之曾孫（史記五帝本紀），故黃帝軒轅才是殷人之高祖。

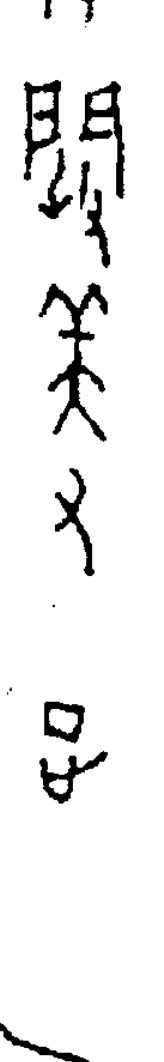
或者曰：「此字何以知是猿字而非猴字？」我觀察到卜辭中，稱「高祖」者，多象直立高大之猿，而卜辭中記捕捉野生之猿猴類，則作屈肢坐地之猴（例如鐵云藏龜拾遺六頁九片：「」卽「其獲猴」。）國人習慣把人立而高大者稱猿，小者稱猴，準此猜度之，軒轅氏者卽「軒昂高大之猿」。黃帝而名爲猿，並不奇怪，古人質直，以物爲名。比方禹字金文作，說文：「蟲也。」乃象爬蟲之形，而古帝名爲大禹，意亦是「偉大的禹帝」而已。

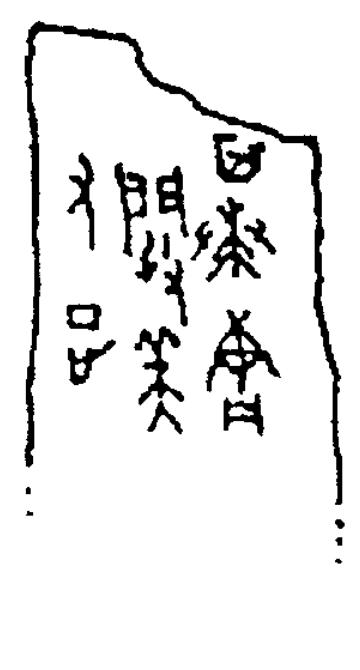
史記五帝本紀：「黃帝者，姓公孫，名曰軒轅。」索隱：「居軒轅之丘，因以爲名。」按如依傳說，黃帝時初有文字，所用應該多是象形字，何來形聲之軒轅二字？反不如卜辭直名之爲「猿」更可靠。猿喜棲於山林，國人習稱猿猴聚居之山叫馬騮山，若將軒轅丘理解爲軒猿丘，亦覺合理。黃帝命名爲猿或軒猿（軒字或是後加之形容詞），可能因爲他一族居近多猿之丘，亦可能他（及他的族人）特別高大强壯，由是得猿或軒轅之外號。

山東出土晚殷「小臣艅（俞）犧尊」（犀牛形）銘文云：「」，數十年來學人均未得正讀，有人讀做「夔祖」而卜辭及殷本紀中未見殷人有此先祖。今按此可讀「王省猿祖」，此尊是商紂王征東夷後，順道拜祭黃帝軒轅高祖之後所作器。

卜辭中之儺：

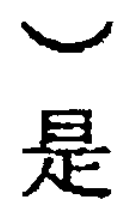
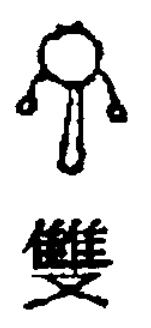
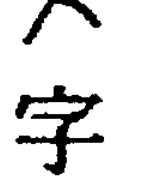
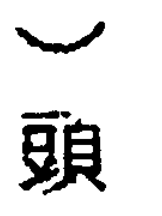
卜辭中有一奇字，象門內有一手持棒（ ）打 （卽 之倒刻，蚩字所從，蛇類，以喻邪妖之物。）此字向來不識，我認爲是大儺索室（門代表屋）敺疫（打蛇、打鬼怪陰物）之象意字，可注意者此字从 ，而敺儺之敺字亦从攴。辭云：





其奏庸閱美又（有）足

（戰後南北所見甲骨錄，明義士藏骨六八四片，參綜類四一五頁。）

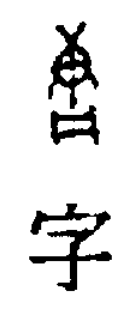
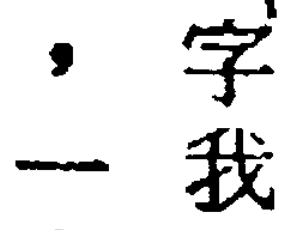
辭意是卜問：「如果舉行打建鼓、敺儺、羽毛舞的典禮，好不好？」庸（）是建鼓，象大型鼗鼓裝在架上，鼗鼓（雙面手搖鼓）是大儺中之重要樂器，前引後漢書禮儀志明言百二十個侲子「執大鼗」，目的在以鼓驚邪鬼。字象人（）頭上挿長羽毛，乃是羽毛舞之意，後漢書所記「方相與十二獸舞」，其舞人或亦頭挿羽毛。羽毛舞之人美觀悅目，故美字後世解爲「舞女」、「美人」、「美麗」，說文解字分析美字說是從「羊大」，段注：「羊大則肥美」，均是穿鑿。

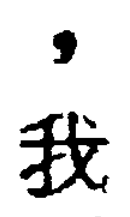
前文已分析，大儺方相氏敺疫，是象徵黃帝打蚩尤，何以打蚩尤必用許多鼗鼓、建鼓？此可從古書中索知一二。

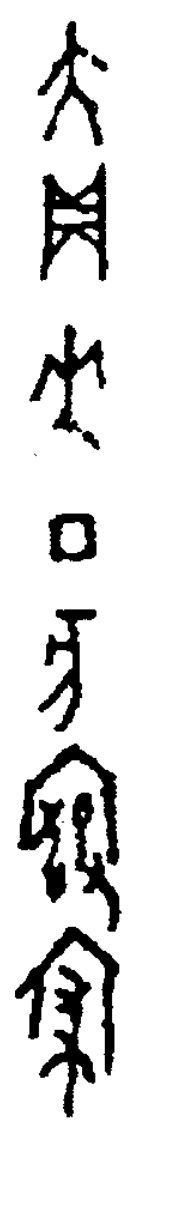
黃帝攻蚩尤，九戰不勝，其後得九天玄女之指示，製八十鼓而克蚩尤，此不見於正史，而晚出書若黃帝內經、雲笈七籤等記之，是必民間有此傳說。黃帝取勝得力於鼓，見于山海經大荒東經：

流波山……其上有獸……其聲如雷，其名曰夔。黃帝得之，以其皮爲鼓，橛以雷獸之骨，聲聞五百里，以威天下。

又查蚩尤爲蛇族，蛇穴居于山，受山神管轄，古有山神名「鼓」之說，例如山海經西山經：「鐘山，其子曰鼓，其狀人面而龍身。」凡此皆可解釋何以大儺打蚩尤之禮要多用鼓。

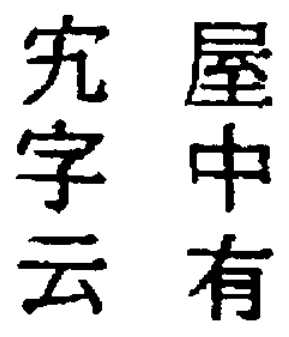
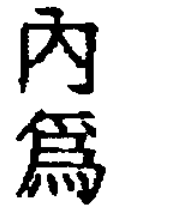
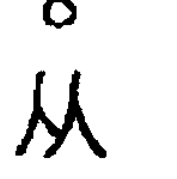
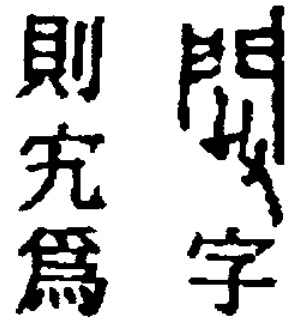
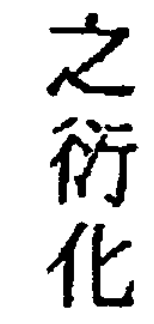
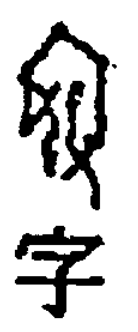
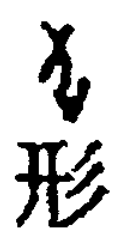
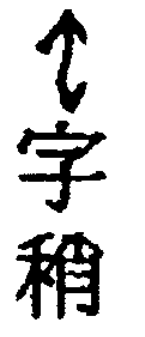
上引甲骨文字向來不識，甲骨字典或釋爲庌或庸，均未的。近年裘錫圭氏定爲庸字，可從，但裘氏說字象鏞鐘（中華文史論叢一九八〇年二期六七頁），則非。此字實象建鼓（圖五），關於庸、美及字我另有詳考（唐健垣商代樂器，紐約 Asian Music 十五卷一及二期，第四及八章，一九八三年。）

卜辭中又有字，我認爲亦是大儺索室敺疫之意，辭云：



庚辰卜大貞：來丁亥寇寑（寢）？（殷墟書契前編六・十六・一片）

寢字可能指寢室，亦可能指宗廟之部份（禮記、月令篇），此辭是貞人大代商王問：「下個丁亥日在寢室舉行敺儺好不好？」

字象屋中有一手持兵器（）打「」（九，妖邪也），義當與字相似。說文卷七有宄字云：「姦也，外爲盜，內爲宄。从宀九聲，讀若軌。」然則宄爲甲骨文之衍化字，義爲室內之邪姦，古之「九」字有「鬼祟」之義，古音九亦同鬼，例如禮記，明堂位之「鬼侯」，史記殷本紀作「九侯」。在字中，形如蛇，而與象蛇形的字稍異，但義爲鬼怪妖邪則無二致。

日本能(Noh)劇與儺

我不通日文，對能劇亦無研究，但於能劇之形式及命名爲「能」之故，頗涉玄想，僅大膽提出，供學者指教。

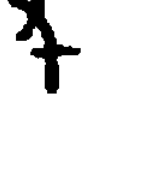
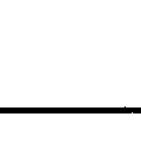
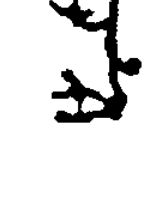
能劇每涉鬼故事，而劇中用面具極多。其命名爲「能」，似無確解。「能」字日文讀(Noh)，我以爲即中國儺字之前身。

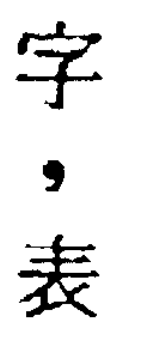
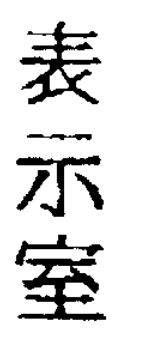
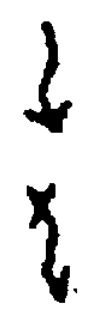
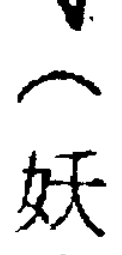
固然能劇之盛行，至今才數百年，但據說其以面具演鬼劇之形式，可追溯到唐朝以前傳去彼邦之「散樂」中之面具舞樂，應相當於中國漢唐間散樂之角觝戲，蚩尤戲類。其在我國若干地區，黃帝打蚩尤之大儺儀式亦演變成娛樂舞劇，用大量之木製面具演出，名爲儺戲、儺除。宋人周去非嶺外代答及陸游老學庵筆記均述其所見廣西桂林儺戲木面具。

日本文獻言能劇來自中國古代之「猿樂」，倘吾人承認「能」(Noh)「儺」一字，再想到能是古熊字，乃可以推得一推論：「猿樂」指「黃帝軒猿（轅），有熊氏之樂」，古代樂字並不單指器樂，而兼指歌、舞樂。

當然這只是解釋「能劇」一詞，至於日本能劇的故事乃是後來創作。

小結

道士及喃嘸先生之跳神趕鬼儀式，由古代大儺敺疫儀式而來，大儺儀式中「方相氏」蒙熊皮敺疫，象徵四面神黃帝有熊氏打蚩尤。商代甲骨文表示禍害邪物義的、二字應讀蚩、尤，指邪物、禍害。卜辭中所說殷人的高祖，應讀做高祖猿，即黃帝軒轅氏。

甲骨文、二字，表示室內打（妖邪之物），即後世敺儺儀式。商代及漢代的敺儺均着重用鼓，此與黃帝用大鼓震驚蚩尤之傳說有關係。

日本能劇來自中國古代之「猿樂」，劇中多涉鬼故事，並多用面具。「能」應即儺字，在此指黃帝有熊氏，而猿樂之「猿」，指黃帝軒轅氏。

亳社考

（日本） 小南一郎

如傅斯年先生早已指出过那样①，卜辞里的土字有两个含义：就是先公高祖（相土）的意思和社土（土地神）的意思。并且在这两种土字之间，好象在字体上没有什么区别似的。就土字同時包含这两种意义的原因，普通的解释是，跟原来可能是自然神的河和岳一样，"土"起初也是自然神，后来它被编入商王朝的祭祀组织时，就变成为祖先神，结果，土字同时保持着自然神和祖先神的两个侧面。

这儿暂且不论河和岳的问题，就土字本身来看，这种从自然神发展到祖先神的説法却不能十分令人满意。我们推测"土"起先已包含着祖先神和自然神的两种因素，要是把这两种因素比較起来的话，祖先神的因素从开始起可能占更重要的位置。在"土"观念里头，祖先神和自然神的两种侧面原来是分不开的，此事在后来的"社"和"土地神"的信仰里也有它的反映。例如六朝时期的所谓志怪小说作品里，我们能看到"社公"关照新死者，把他领到"太山府君"的衙门的观念。又有在近代社会里，存在着有人死亡时，首先向"土地"报告的風习。这些例子都表示，在相隔很长时间的后代社会里，社土和祖先祭祀之间还保留着不可忽视的密切关系。据此我认为，卜辞里的土字包含两种意义，不是从自然神发展到祖先神的结果，而是两者原来緊緊相連在一起而到了安阳时期，两者却已分开成为两个概念了。

分裂成为先公高祖和社土的两个概念以前的"土"的具体内容，可能大部分用郭沫若先生所说的"祖"的观念来代表②，（社和祖，在音韵上也有密切联系，此事不少学者已经指出过。）在"祖"的阶段里，上述的两个因素分不开地结合成一个。如果勉强地把它们区别来记述的话，作为一个全体的两个侧面，它们分别具备如下的特色：

祖先观念的侧面，和后代文献资料里所載的高禖神信仰相通之处很大。这个方面的土（就是祖）是人类多育多产的泉源，不仅是人们向它祈求时，它能保证子孫的盛旺，并且人们认为，人类的始祖（即该氏族的始祖）也从它接收多产的活力，才能在这个世界上出现。高禖神的祭祀时常以放纵仪式（Orgy）为中心，这也是因为它的背后保留着回到原始的混沌（chaos）才能又一次獲得新鲜活力的一种宗教观念的结果。它的祖先观念，与其说是谱系性的，不如说是对祖先在世界上出现的始祖的信仰。这个阶段的宗教祭祀可能是以"感应巫术"（Sympathetic magic）为中心的。

在"祖"的阶段上的土地方面的因素，跟

军车上带去的。征服了新的土地，就在那个土地上用带来的土来修筑新的社土，这样做才能把新的土地变成为对征服者有用的具备秩序的土地了。这种观念和仪礼，主要在军社制度里传到后世，其原因在于，它扎根于部族的首长就是战士集团的总指挥的古老的氏族社会里。在后世的军队组织仍然有些保留这个阶段的战士集团的性质的结果。加之，这个古老阶段的氏族集团一起带去进行征讨的故乡的土，追本溯源就是在他们的神话观念上的部族发生地点上的神圣土壤。因为这种土和始祖信仰及产生这个世界的生命力观念有密切的联系，所以它被认为，在新的土地上也能够带来秩序的。

当然，商族也可以同样地带着他们叫做"亳土"的神圣的土，通过战斗，一段一段地扩大他们的领域。商族占领的地方都有了用"亳土"来修筑的"亳社"。有时候，由于特殊的原因，没有把这种社土叫作"亳社"，但是它的基本性质还是"亳社"。在卜辞里我们能够找到有些对"亳土"的祭祀記録。例如，《小屯南地》六六五：

癸酉貞，其又匚于高祖……，弜寮河。

辛巳貞，雨不既，其尞于岳。

辛巳貞，雨不既，其尞于亳土。

……高祖亥，卯于上甲羌……祖乙羌五……。

在这里，"亳土"和"河""岳"一样，享受"尞"的祭祀。这种例子表示，卜辞里的先公高祖性質的"土"可能就是"亳土"。除了卜辞里的有关"亳土"的資料以外，还有在文献資料里保留着魯国和宋国的亳社的记録⑤。不必说微子开国的宋国和商族有密切的关系，在魯国也在周族侵入以前，首先在那儿土著的，可能是商族系统的居民。溯上时代，必定除了现在能够知道的"亳社"以外，还有很多地点上散布着"亳社"。"亳"这个语词，对商族人民来说，不仅是他们古都的名称，而且从根本上说，是商族在那儿起源的神圣土地的名字。用神话学的述语来说，"亳"是一种世界轴心（Axis mundi）或者是宇宙山（Cosmic mountain）的名字。在那个地点上天和大地互相联系，这个世界也在那儿开始形成的。我们可能推测，商族所造的京师的形态反映着这种神话性世界结构，并且"亳社"的塚土也是以叫作"亳"的宇宙山作模式来修筑的。

注释：

① 傅斯年：《新獲卜辞写本后记跋》、《安阳发掘报告》（2），1930年。

② 郭沫若：《释祖妣》，《甲骨文字研究》，1931年。

③ 小南一郎：《大地の神话—鲧禹传说原始》，《古史春秋》（2），1975年。

④ B.KARLGREN, Some fecundity Symbols in ancient China. (B.M.F.E.A.Z), 1930年。

⑤ 新美寛：《魯の亳社に就いて》、《支那学》（8-4）、1936年。

（原載《殷墟博物苑苑刊》創刊號，中國社會科學出版社，1989年）

祈求庄稼丰收的祭祀仪礼有密切的关系。正如在鲧禹神话里头的息壤上我们能够找到典型的例子那样，古代人认为土壤本身具备增殖的能力，庄稼吸收这种土地的生命力，才能顺利生长而丰登③。《国语》说，在春天"土发而社"，这一句也反映着这种古老的观念。他们又認为这种具备生命力的土壤，原来是属于天上的，有人（就是"文化英雄"）把它带到我们的世界来，才能平息原始的混沌（洪水），世界上开始有了秩序了。庄稼的丰登可以说是代表这个秩序的精华。总而言之，在这个阶段上，向社土祈求庄稼丰登的祭祀，跟天地开辟的观念紧紧相连。

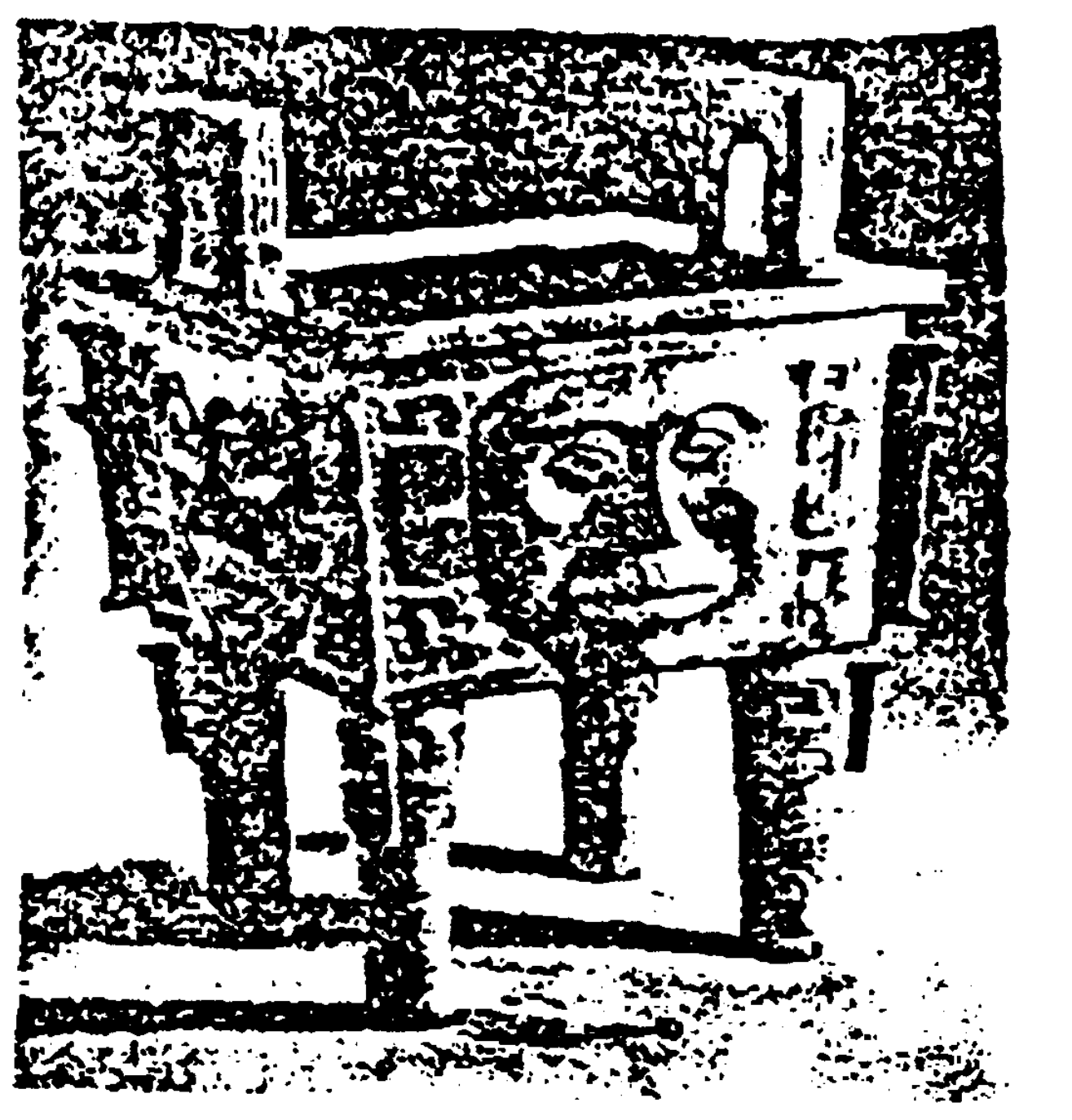
这样看来，在"祖"的阶段上把祖先神和社土的两个侧面结合成一个的，可能是一种可以称为"生命力信仰"的宗教观念④。在这个原始宗教阶段上，人们不仅认为通过宗教性仪式能够保证目前的丰登和子孫的多育，而且更重要的是他们认为，这种多育丰登的生命力，就是从前打退了原始的混沌，现在仍然支持着这个世界的秩序的。换言之，在这个世界上只有这种"生命力"光被的地方有了秩序，其他的部分还是处于原始的混沌状态，并且这种原始的混沌一直伺机進攻到秩序世界之中，因此人们不能不时常用祭祀仪礼来鼓励这种"生命力"。

军社的制度，从文献資料上看，到了东周时期才有具体的记載，我们推测它有很古的来源。这个制度就是，君王到外地去进行征讨时，把"社主"载在车上一起去，要是在战场上举行部下兵士的赏罚仪式时，必定在这个"社主"面前进行的制度。《尚书·甘誓》说："用命，賞于祖，弗用命，戮于社。"这一句是述及到军社的最古老的例子之一。为什么君王外征时，一定須要跟"社主"一起去呢？古老的注释家们解釋说，君王虽然身在远方，但是不能独断专行，一定需要在土地和祖先的面前行事，所以他在远征时也离不开社主。但是，这种说明好像只是后代的人从合理性观点来附会的解釋而已。

在《詩·大雅·緜》里咏赞周的古公亶父在岐山下定邑的功绩，详述修造宗庙、立门筑社土（冢土）等事情。从这篇诗里，我们能够看到，周民族迁移到新土地时的建筑程序。其中，修筑社土（冢土）时，人们只是把新邑附近的土壤堆叠起来作土堆，就把它作为社土的吗？恐怕不是这样简单的事情。我推测，他们修筑新的社土时，把从故地带来的神圣的土（就是从故地的社土分割带来的土）和新邑附近的土搀和在一起时，新的社土的全体也就变成了和故地的社土一样的神圣的土，并且这种神聖性質，以新的社土为中心，蔓延到整个新土地。这种"传播性巫术"就是形成鲧禹的息壤神话的基本因素之一。古代人认为，用这样的办法，才能把新的土地变成为跟故乡的土地一样的，可以定居的，具备秩序的土地了。

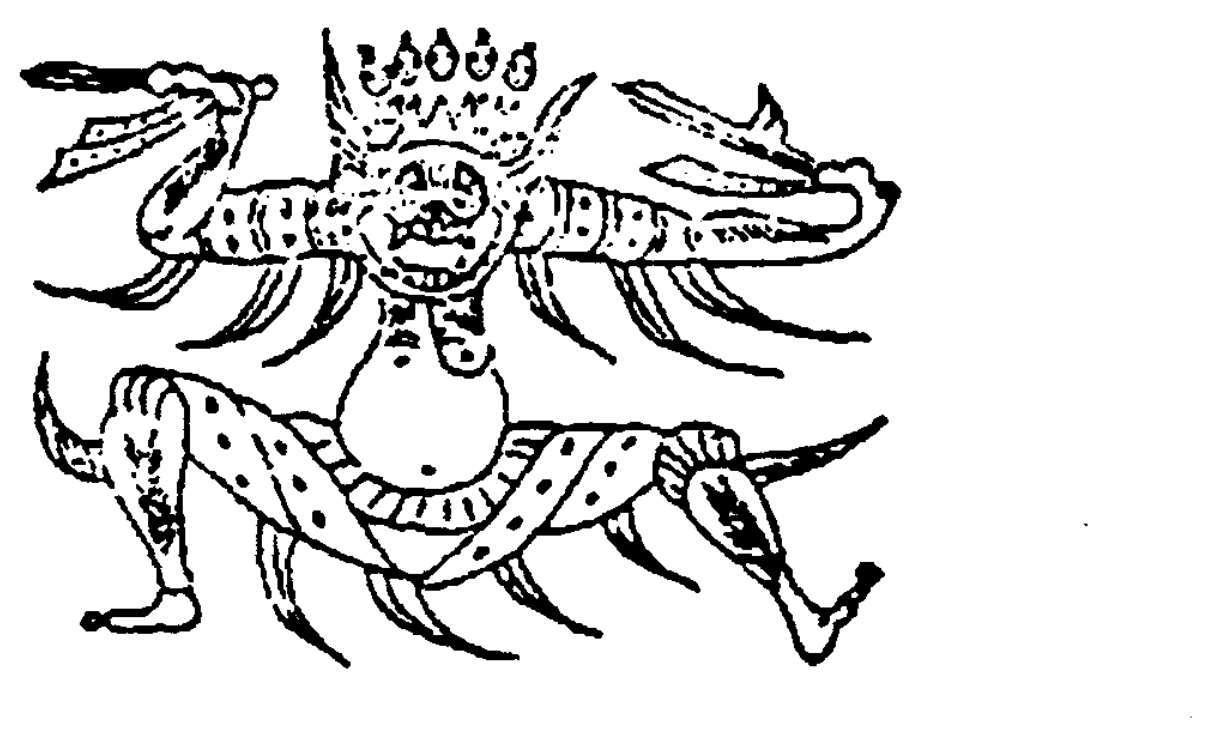
加強这个假設的是，例如在《逸周书·作雒》里所记述的、周代封建仪式里的一节。就是，周王封诸侯，建新国时，把京師的太社的土分给新国王，让他用这个土来在新国都修筑封土（社土）。他们认为，通过用京师的土来在新开拓的土地上修筑社土，就能把那个地域的全部土地改变为和京师的土地一样的，具备秩序的土地了。《作雒》篇本身深受五行思想的影响，不会是很古老的資料，但是他的基本观念和鲧禹治水神话有相通之处，可能溯源到中国原始社会的宗教性仪式里。

上述的军社制度，也是可能起源于同样性質的宗教性仪礼。就是，军社原来不是载社主，而是把故乡的土本身载在

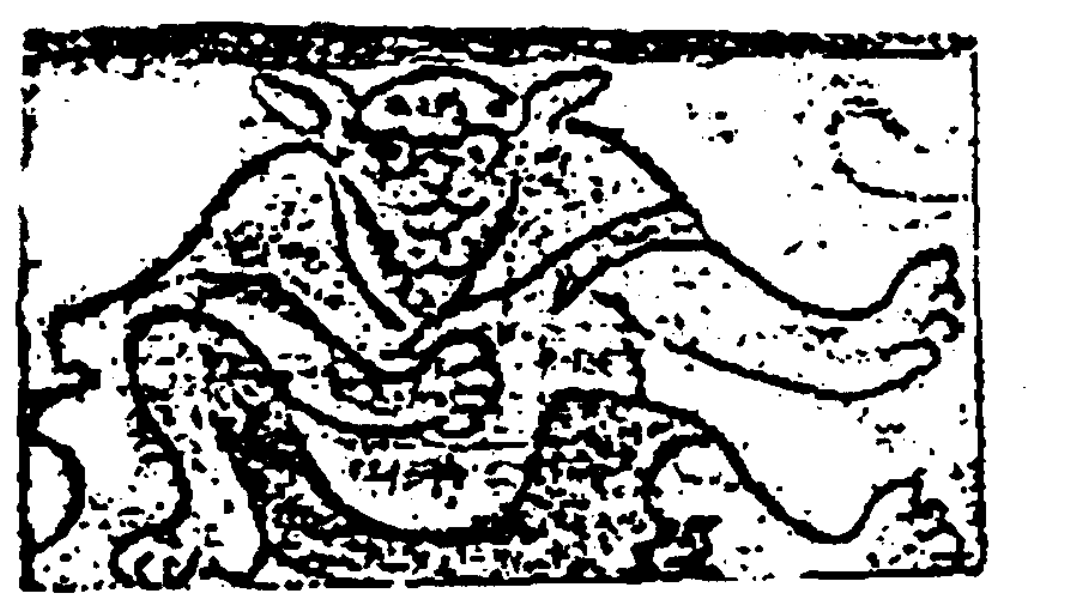


圖一 人面紋方鼎（殷虚晚期）

湖南寧鄉黃材地區出土



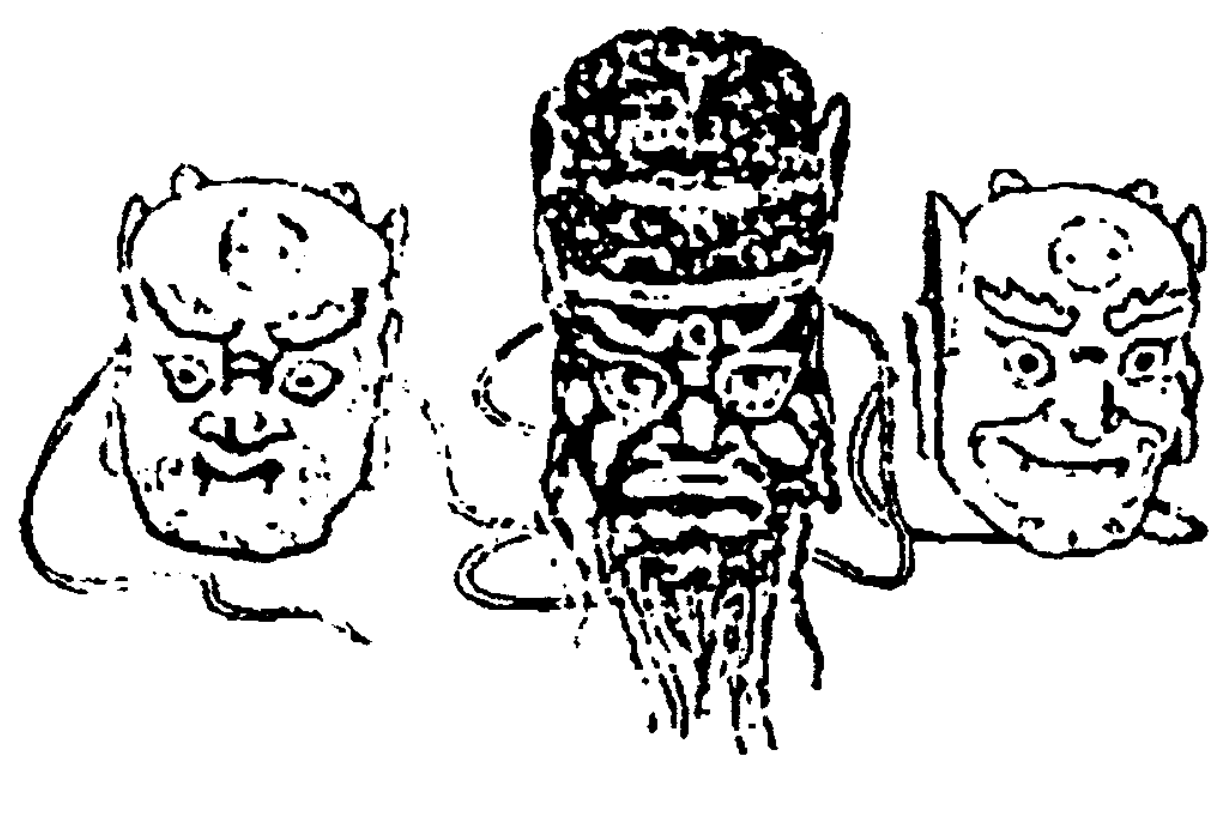
圖二 沂南漢墓畫象石上的凶神



圖三 洛陽西漢卜千秋墓

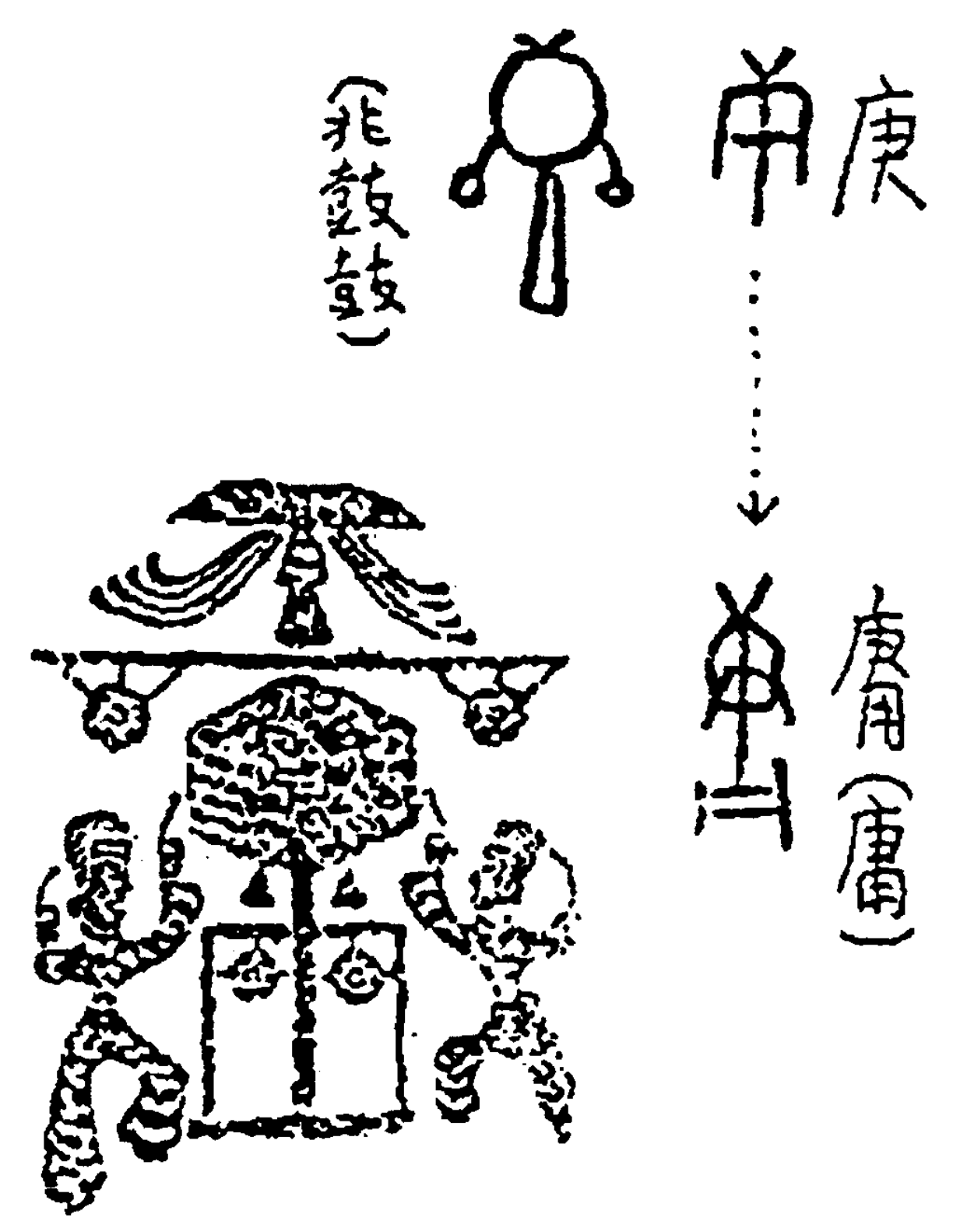
熊頭方相氏

（文物 1977.6 期）



圖四 江西儺舞面具"判官"和"小鬼"

（文物 1982.3）



圖五 漢畫象石建鼓

（文物 1980.3.71 頁）

（原載《中國文字》新十二期，一九八八年）

从殷墟甲骨卜辞看殷人对白马的重视

裘 锡 圭

古籍中有“殷人尚白”（《礼记·檀弓上》）之说。据说尚白马是殷人尚白的表现之一。《礼记·明堂位》：“夏后氏骆马黑鬣，殷人白马黑首，周人黄马蕃鬣。”郑玄注：“顺正色也。……殷黑首，为纯白凶也。”同书《檀弓上》：“殷人尚白……戎事称翰，牲用白。”郑玄注：“翰，白色也。《易》曰‘白马翰如’。”对殷人尚白之说，现代学者往往致疑。如金祥恒先生在《释赤与幽》一文中，据殷墟卜辞卜问的用牲毛色有很多种类的现象疑“殷尚白”之说非事实（载《中国文字》第八期）；黄然伟先生且有《殷人尚白说质疑》的专文（载《大陆杂志》31卷1期，文未见）。殷人尚白之说究竟有没有真实性，是一个相当复杂的问题，目前恐怕很难得出公认的结论。但是殷人的重视白马，在殷墟卜辞里却是确有证据的。

殷人实际使用的马当然不会限于白马一种。在跟使用马匹有关的卜辞里，可以看到赤马、驳、騽、骘等多种表示不同毛色的马名（参看王宇信《商代的马和养马业》，《中国史研究》一九八〇年1期100—101页）。但是殷人最重视的则是白马，这可以从一些卜辞里清楚地看出来。

殷人在占卜“取马”、“以马”、“来马”等事时，一般不指明马的毛色，例如：

（1）己子（巳）卜，雀取马，以。

（2）[□□卜] 甾以马自葡。十二月。允以三丙。　《乙》4718，《合》8984。

（3）□辰卜古鼎（贞）：乎（呼）取马于甾，以。三月。　《续》5.4.5，《合》8797正。

（4）甲申卜殻鼎：以马。　《乙》7647，《合》8961正乙。

（5）不其以马。　《乙》7676，《合》8961正甲。

（6）癸未卜亘鼎：叀来我马。　《七·T》，《合》9172正。

（7）古来马。

（8）不其来马。　《乙》5305，《合》945正。

唯有“白马”却在这类卜辞里屡次出现，例如：

（9）鼎（贞）□乎（呼）取白马，以。　《乙》5305，《合》945正。

（10）甲辰卜殻鼎：奚来白马。王固（繇？）曰吉。其来。

（11）甲辰卜殻鼎：奚不其来白马。五[月]。　《丙》157，《合》9177正。

（12）鼎：𢦏不我其来白马。五[月]。　《掇二》124，《合》9176正。

（9）与上引（7）、（8）二辞同版。《英》336正（《库》426）有如下一条残辞：

（13）鼎：伲弗□白马□。

大概也是关于“来马”或“以马”的卜辞。

在为马的“灾祸”、死亡等事占卜时，一般也不指明马的毛色，例如：

（14）鼎（贞）：我马㞢（有）□，隹（唯）田（忧？）。

（15）鼎：我马□，不隹[田]。　《合》201，《合》11018正。

（16）甲午卜：王马寻驸，其御于父甲亚。　《录》312，《合》30297。

（17）鼎：马不冓（殟）①。　《京津》1686，《合》11024。

（18）□马其冓。　《零拾》140，《合》11023。

在这类卜辞里出现的指明毛色的马名，确凿无疑的也只有白马：

（19）丙午卜鼎（贞）：隹（唯）子弖蚩（害）白马。　北大藏于省吾先生旧藏甲骨墨本一·32。

（20）丙午卜争鼎：七白马冓（殟），隹丁取。二月。　《甲》3512，《合》10067（《合》3020＋11048为同文卜辞）。

上举二辞的卜日皆为丙午，字体也极相近，有可能为同时所卜。此外只有《合》13705残辞“□王□爻马亡疾”中的“爻马”，也许可以读为“驳马”。

以上所说的情况可以清楚地看出，殷人对白马的确特别重视。更有意思的是，殷人还屡次为将要出生的马崽是不是白色的而占卜，例如：

（21）甲申卜：马隹（唯）白子。

（22）小𩡧子白。不白。　《续》5.26.8，《合》3411。

（23）□王：小驲□白。　《林》1.14.19。

（24）□骈子白。不。十一月。　《菁》11.8，《合》3412。

（25）□□卜□驷子白。　《屯南》2650。

（26）丙辰卜□鼎（贞）：甾□马子白□。　《合》5729。

（27）騽毓（育）白。　《乙》1654《合》18271。

（28）不其白。　《乙》1697，《合》14751正。

（22）的“𩡧”当是“牝马”之“牝”的专字，也可能就是“匕（牝）马”的合文。（23）的字体与（22）极相近，疑所卜是一事，“驲”即“𩡧”之残文。（24）的“骈”、（25）的“驷”都应该是一种马名。前一字也见于《合》11051的一条残辞：“癸酉，王：骈□”。其字体与（24）极相近，疑所卜亦为一事。（26）的“甾□马”当指取自甾之马，参看上文所引的第（3）辞。（27）、（28）从字体、行款看似为对贞之辞，但《合》18271与14751两片卜甲的断处不接。《合》7850（《董·杂》94）有“不其白”一辞，疑亦与之马之生育有关。（27）的第一字，《甲骨文编》释为“騽”（398页），可从②。但《文编》将此辞的“白騽”二字连读，则是不对的。《尔雅·释畜》：“骊马黄脊，騽。”《说文》：“騽，马豪骭也。”唐兰先生认为卜辞“騽”字的解释当从《尔雅》（同注②）。殷人希望騽马也生白子，其崇尚白马的心情跃然可见。至于殷人是否如《明堂位》所说，特别崇尚黑首的白马，已不可考。

最后，附带解释一条可以马上引占卜马崽是否白色之辞相比照的卜辞：

（29）丁亥卜□（王？）：子白羌毓（育），不□（其？）白。　《京津》2064，《合》3410。

卜辞或言“贵白人”，姚孝遂先生以为“‘白人’当指其肤色而言”③。上引卜辞里的“子白羌”疑指商王之子所“幸”的白皮肤的羌族女子。有一条卜旬之辞的验辞说“之日子羌女老”（《合》21021），“子羌女”与上辞的“子白羌”可能是一类人。上辞可能是在“子白羌”即将生育时卜问所生之子的肤色是否白色的卜辞。如果上面的解释大致不误的话，白羌究竟属于古代的哪一个种族，殷王室血统中是否可能含有少量白种的成分，就都是可以研究的问题了。

注　解

①冓字从张政烺先生释。张说见《释甲骨文俄、隶、蕴三字》（《中国语文》，一九六五年，4期）。张先生认为卜辞冓字有“殟”和“蕴”两种读法，“蕴”指蕴藏地下以殉葬。今按读“蕴”之说恐有问题。卜辞冓字前所加否定词皆为“不”。如冓当蕴藏讲，前面的否定词应用“勿”（关于“不”、“勿”的区别，参看拙著《说弜》，《古文字研究》第一辑，121—122页）。又冓如确当蕴藏讲，应有以被蕴藏者为直接宾语的用例，而实际上这种用例从未出现过。

②关于“彗”和“習”的关系，参看唐兰《殷虚文字记，释羽雪習騽》20—22页，中华书局，一九八一年版。

③见《商代的俘虏》，《古文字研究》第一辑378页。卜辞屡言以“三白羌”为人牲，一般以为“三白”当读为“三百”。姚文以瞿润缗说，谓此“白”字亦“当如字读”。这一点有待进一步研究。

（原載《殷墟博物苑苑刊》創刊號，中國社會科學出版社，1989 年）

殷代的方术与阴陽
五行思想的基础

常 正 光

方士，是中国古代历史上出现的一种特异群体。他们以说辞和施用方术在秦汉时期曾赢得人君的信任，从而影响人君的观念、想法、决策和措施，甚至支配人君的行动，在政治文化领域中制造了许多令人震惊的事件①。方士的说辞和方术都是以阴阳五行说为指导思想的，五行说曾被梁启超斥为“怪诞”、“惑世诬民”的“妖言”②，可见方术更应该是“怪诞”之最了。然而，为什么神怪荒诞的方术竟如此盛行，会在历史上起过那样巨大的作用？方术的主要内容与原始形态如何？阴阳五行的起源与流变如何？本文将根据卜辞资料结合有关文献资料，揭示殷代天文、历法的实际，论证殷代的原始方术并不是由神怪、虚幻的主观世界构想出来的骗术，而是从中国古代天文历法学发展的基础上派生出来的，同时这项科学基础又是阴阳五行说形成的依据。解决这些问题，必须为探索中国古代传统文化开辟一条途径。

一

方术是什么？据《后汉书·方术列传》，概括为四项内容：一为卜筮之术，二为阴阳推步之学，三为五行占验，四为杂占巫术。其中值得注意的是第二项天文历算之学也列于方术范畴。为什么这样归类？“方”应作何解？

方，就是方向、方位。辨别方向、方位是动物界在空间生存须具备的本能；对人类来说则是最早获得的智能。方，既是确指东、西、南、北的具体概念，同时又是相对的与其所指相反的概念。例如某一定点可以从另外一点指其为西，同时又可以根据其他一点指其为东。这种相对性及其与宇宙空间的并存性，不能不使先民对待它如神祇一样来崇拜。“方神”这个名词虽然只是在较晚的文献中才出现③，但是还可以看到早在殷代就有殷人敬方如神的考古资料和甲骨刻辞记载。

方，在殷人社会生活中是极为重视的观念。例如根据殷墟遗址的发掘，小屯基址的房屋多呈长方形，“基址的方向，东西向者较多，南北向者较少，与一律南向的后世宫殿有所不同。值得注意的是，有不少宫殿的基址都接近磁针的正方向，即接近南北或正东西。”④这说明殷人在宫殿的设计与施工伊始就是既要求选择方向，又做到了准确地测定方向。其目的不外是为了取得方的吉祥和免除灾祸。

不仅建筑宫殿要求测定方向，就是修建墓室也是这样。1953年在安阳大司空村发掘的殷代后期中型墓，墓上有三座建筑基址，其中除第一基址下压有墓葬三座外，其他两座基址下各压一墓，后两座基址与墓葬修建的时间有先后，而地表与地下却严密叠合⑤，也说明在设计与施工中注意到选择方向与测定方向。

殷人甚至连卜骨的堆放也要求按规定的方向堆积在一起。如1971年12月小屯西地发现二十一片完整牛胛骨卜骨重叠堆放，出土时只有三枚骨臼向北，大多数则朝东。郭沫若判定方向不同的三枚卜骨可能是因受到上层堆积的压力而移动了方向，估计当初埋葬时，二十一枚卜骨的方向当一致朝东。这件事例也说明殷人在行动中选择方向，也具有确定方向的能力。

方，既然与殷人社会生活关系如此紧密，也必然会在卜辞中有大量的反映。这里首先略举几条殷人把东、西、南、北四方当作自然神祇来祭祀的卜辞：

(1)其求年于方，受年　《南明》425
(2)…卯卜，北受年　《萃》906
(3)癸卯贞，东受禾，北方受禾，西方受禾，南方受禾。　《戬》26·4
(4)求年于方，又大雨。　《萃》808
(5)甲子卜，其求雨于东方　《邺3》384
(6)丁丑贞，其宁雨于方　《萃》1545
(7)…卜，其宁风，方叀…　《萃》1182
(8)其又方眔河　《存1》1172
(9)贞，方帝，宁风　《甲》148
(10)庚戌卜，宁于四方其五犬　《南明》487
(11)〔庚〕午卜，方帝三豕，㞢犬，卯于土宰，求雨。
(12)庚午卜，求雨于岳。　《佚》40
(13)方帝，尞于土，兄卯，上甲…　《乙》5272
(14)尞于土，宰。方，帝。　《合》211，《乙》2844

可见能否受年、受禾、有雨无雨，宁止风雨灾害，都要祈求于方。方的地位相当于自然神祇的土、河、岳、兄以及先公上甲。因此其祭礼也是很隆重：

(15)于丁卯酒南方。　《邺3》384
(16)酒四方。　《存1》1829
(17)今丁酉夕尞豕方帝　《佚》508
(18)贞，方帝一羌，二犬，卯一牛。　《乙》2639
(19)己亥卜贞，方帝一豕、四犬、二羊。　《甲》3432
(20)甲寅卜，其帝方一羌、一牛、九犬。　《明》718

在祭方时祭仪有酒祭、燔燎之祭，还有叫做"方帝"或"帝方"的禘祭。其用牲有牛、羊、豕、犬或者加上俘获的羌人用为人牲来祭。这些足以说明殷人把崇拜方神放在重要地位。

崇拜方神不单是殷人宗教思想的反映，也是殷人社会生产、生活的需要。殷人固然没有留下象周人公刘迁豳那样的史诗，无从得知他们是否在到达一个新的生存地域，着手建设第一件大事是"既景迺冈，相其阴阳"即测出准确的四方，做好定位工作。可是殷人已经具有善于准确地测定四方的能力，可以从探讨殷人对"出日"、"入日"之祭中得到证明。同时这也说明殷人祭"出入日"是同祭方互相紧密联系的。

有关甲骨刻辞中"出日"、"入日"的问题，前辈学者已做过大量的工作，除了岛邦男氏认为是卜问祭礼举行的时刻以外，都论证是祭日之礼。在这方面，最近宋镇豪同志做了很好的总结工作⑦，而揭示"出入日"之祭，还有待深入研究。

怎样认识"出入日"之祭的实质？我们不妨把所有卜辞材料归纳出一个共同特点，这就是殷人祭日是在同一天之内既祭"出日"、又祭"入日"。武丁时期卜辞"戊戌卜，内，乎雀𢦏于出日，于入日"⑧是这样，廪辛时的"乙酉卜，又出日，又入日"也是这样；武乙文丁时期的"癸未贞，甲申酚出入日"、"癸未贞，其卯出入日"、"出入日岁卯多牛"更是这样。而且还把"出日"、"入日"合併一起简称为"出入日"。这说明"出日"与"入日"之祭不能分割在非同日举行，而是接连在同日内进行。是相辅相成、不可分割、不可缺其一的祭礼，所以才称之为"出入日"之祭。当然卜辞中也出现过"辛未卜，又于出日"⑨，只有出日之祭而没有入日之祭，似乎这一天内只是单独祭出日。然而我们却看到还有另一条是"辛未卜，又于出日。兹不用"材料说明这件事在卜问之后即行废止，辛未这一天根本没有举行任何祭日之礼。

出日入日之祭必同于一日进行，早在三十年代郭沫若在《殷契粹编》考释中就已经注意到了。他根据武乙文丁卜辞"出入日"同卜于一辞，"又（侑）出日，又入日"又同卜于一日，指出："殷人于日盖朝夕礼拜之。《书·尧典》'寅宾出日'又'寅饯入日'分属于春秋，礼家有'春分朝日，秋分夕月'之说均属后起。"⑩在这里郭沫若发现出入日之祭与典籍记载有差别，同时又肯定了卜辞保留原始面貌的可靠性，指出礼家之说乃后世流变，这些都是值得称赞的卓识，可是对于出日入日之祭必定在同一日内进行却用一个"盖"字而不加肯定，使这一问题的研究，也从那时起就停顿下来了。

为什么要这样认真清查出日入日之祭必定在同日进行呢？只要我们对古人必须限定在日出或日入时进行的活动考察一下，了解到出日与入日这两个时刻与现象的重要性，就容易回答这个问题了。

关于"出日"、"入日"，既可理解为时间的标志，也可以理解为太阳在这种状态下的现象，古人就是利用这种现象为人类服务的。《诗经·鄘风·定之方中》："作于楚宫，揆之以日"。《毛传》："揆，度也，度日出日入以定东西。"这里是指日出日入时的日影，是测度日影确定四方。这同《诗集传》解说《公刘》篇"既景迺冈"注"景，考日景（影）以正四方也"是同一内容。怎样测度日出日入之影，又怎样来"定四方"呢？在《周礼·考工记》"匠人建国"一段文字中有所介绍，其传统的句读如下：

匠人建国，水地以县（悬），置槷以县，视以景，为规识日出之景与日入之景……

县是测验垂直的悬锤。古今各家注《周礼》这段文字时都因习惯于四字为句，再加上缺乏实际知识，竟然在"水地"之下连"以县"为句，认为是找水平之法也用悬锤，这岂不可笑。而且这样断句结果也使下句"视"和"为规"都无所附丽，妨碍正确理解全文。因此应断句如下：

"匠人建国，水地，以县置槷，以县视，以景为规，识日出之景与日入之景……"

"匠人建国"是执行"唯王建国，辨方正位"任务的具体工作，其方法是首先要"水地"，用平底大口容器盛水置于地面检查水平，这是极常见极易办到的。故诸家都不加注释，对"水池以县"为句也不深究。槷（臬）即圭表如标杆之类植立于中央，为保证槷表垂直要用悬锤加以调整校正。这句话无论是读为"置槷以县"或"以县置槷"都不会有分歧的解释。下一句"以县视"和传统句读"视以景"就大不相同了。"视以景"所视的对象是什么？如果说是"日影"，又何必说"以景"而视？而且"以景"又能视出什么？相反，如果读"以县视"，就可以表现出三点所连成的标准直线，即用悬锤检查初升之日、槷表、日影三者是否处于一条直线上，然后确定日影的端点就没有误差了。"景"指日影，是槷表的影子，日影的端点就是影长。"以景为规"，就是用这个影长为半径画出圆，然后再在圆周上标出日出时表影之端点和日入时之点，将这个所识的"日出之景与日入之景"两个端点连线，便是准确的东西方向线。《周髀算经》所记的办法也是相同，除了介绍"以日始出，立表而识其晷，日入复识其晷。晷之两端相直者正东西也"以外，还补充说："中折之指表者，正南北也。"就是说在东西线的中点与槷表的联线就是准确的南北方向线⑪。贾公彦疏《考工记》文字也是这样解说的。

由此可见，日出、入日既是地球自转一周的时间中的两个瞬间，同时又是周日视运动中太阳在空间相对于地球的两个点。太阳从这两点照射在槷表上留下两个日影的端点，其联线构成准确的东西方向线，这是基本线。在这条线中点与槷表联线便得出南北方向线。从此人类掌握了准确的东西、南北四方。殷人既把四方当作神祇来祭祀，那么为测定四方就不能不对出日入日也祭之如神的。所以，"出入日"之祭应该说是宗教活动掩盖下的测定四方的科学活动。

今天看来能够测定出四方实在是无足称道的简单科技活动，但在古代却由此产生一系列的连锁反应，是文化史上有重大意义的事件。其中仅以测定四方而知四时从而构成古代敬授民时的基本内容为例，也就可以说明了。

《尚书·尧典》敬授民时一段文字，古今多少大师、研究者做过探索，也有很大成绩。但由于没有能够同卜辞出入日材料、测定四方到知四时等天文历法知识相结合，迄今仍有很多扞格难通之处。所以为了扫清障碍，有必要对上述测定四方问题做进一步探讨。

在上述测定东西线过程中，必须强调有一项严格要求，这就是必须在太阳刚升上地平线，就立即把阳光投射在槷表上出现的第一个阴影端点标志下来，日入时又要把槷表最后留下的阴影端点标志无误。这两个点必须完整准确，不可缺漏任何一点，否则就不会测定出东西线来。卜辞中出日入日同卜于一日或称"出入日"之祭正是反映了为满足采得这联成东西线的两点所提出的需要。同时卜辞材料也为正确理解《尧典》提供依据。

为了采得第一个日影端点，必须赶在日出之前做好观测的准备工作，一俟太阳初升便立即做出表影的标志。这实际上是迎接太阳的工作，所以《尚书大传》用"迎日"一词来解释"出日"是最恰当的。《尧典》甚至用"寅宾出日"即虔敬地迎接日出一语来表示工作的严肃性。至于日入时的标志工作，是受到同样重视的。所以要用"寅饯纳（入）日"即恭送日落来表达。但是《尧典》却把"寅宾出日"和"寅饯纳日"分属于仲春和仲秋，丝毫看不出这是一日之内的行事，这又当作何解？

古注《尧典》中只有郑康成指出"寅宾出日"、"寅饯纳日"是"春分朝日，秋分夕月"，算是接触到天文历法的范围，可惜语焉不详。后人也同样没有讲清。为什么会讲不清？就是因为人们对于"历象日、月、星辰，敬授人时"句中四时之仲的中星研究投入较大的力量，而对于依据日象以定历却忽略了。其实《尧典》中分命羲氏、和氏四子从四宅以下至日中、日永、宵中、宵永之前所举的内容都是测日影的工作，是以日象的数据为制历的参考。由于后人采用伪孔传"宅，居也"，就把"宅嵎夷"等误解为"令居治东方嵎夷之地"。以下各句之"宅"也是仿照此义说解。然而根据郑注《周礼·缝人》引"宅西"为"度西"，《诗·文王有声》"考卜维王，宅是镐京"、《礼记·坊记》引作"度"，可知"宅"应作"度"解，即度地于嵎夷等处。度地即测日影，正四方的工作，是在嵎夷等四疆僻地测得数据，以便在中原地区参考使用。至于"寅宾出日，平秩东作"句，当以《尚书大传·略传》的说解比较具体，是"古者帝王躬帅有司百执事而以正月朝迎日于东郊，以为万物先而尊事天也"。又说"迎日，谓春分迎日也。《尧典》曰：'寅宾出日'此之谓也。"本来迎日是为了在日出时标志槷表日影端点，以便与日入时日影端点联成东西线。迎日，是测定四方工作的第一个流程，一般说来并不限定在某一特定日期举行，可是这里却明确指定"春分"，就不单纯是测方，而是测定四时了。人们在东西线基础上测得南北线，有了南北线即中线，人们就可以测量太阳直射中线时槷表影长了，表影从最长到最短便是由冬至到夏至的数据。这个表影之长与短两个数据的中间数，就是春分与秋分时表影的长度。如以《汉书·天文志》"夏至……立八尺之表，而晷影长尺五寸八分。冬至……而晷影长丈三尺一寸四分"为例，当正午时槷表的影长为五尺七寸八分时，就可判知春分或秋分恰好是在这一天。除此以外还可以用验证日出日入时槷表影的方向来判定春分或秋分：《周髀算经》说"夏至昼极长，日出寅而入戌……"，地支十二辰代表方位360°（即古之三百六十五又四分之一度）内的各个点，北起子，南为午，东卯，西酉，寅与戌是夏至时日出入的方位角，辰与申则是冬至的方位角。过了冬至或夏至，这个方位角就越来越小，到了春分秋分太阳是由卯出而酉入，出日入日槷表影形成180°，在一条正东西直线上。因此，如果在已经测到的正东正西方向线的中点上树立槷表，则可以看到春分或秋分这一天，日出日入时表影的端点恰好重叠在这条已测得的东西线上。它与已知的南北线则相交为四个直角（古之九十一度余）。南北线既可以测得冬至夏至，东西线又可验证春分和秋分。二至二分为四时之中，于是春、夏、秋、冬四季也随之而可定了。年复一年长期测验各个分至相距日时的数据以后，也就可以推算历法了。这个方法据《开元占经》引张衡《浑仪注》云："春分、秋分日在黄、赤二道之交……出卯入酉。"也是有过总结和介绍，只因书阙有间不得其详罢了。然而据宋代王应麟撰《六经天文编》所引叶氏之言却比较具体。"日之出纳，以一日言之则东西也……一日之出纳均于东西，惟仲春在奎十四度，仲秋在角五度，景居二至长短之中，去极俱九十一度，皆以卯出以酉入……。"更揭示了这个方法的关键所在，是很有参考价值的。

出日入日是测得东西方向线的依据，有了东西线才能引出南北线，南北上槷表的影长是冬至夏至的依据，东西线上日出日入时表影的重叠又是春分秋分的认识途径，说"春分朝日，秋分夕月"，本来是说在春分这天既"朝日"即迎接出日以验证槷表影与东西线的重叠，也要在入日即夕月初现前检查表影与东西线的重叠。秋分时也是这样。只有把这些情况都讲清了才表达了准确的科学内容。但是礼家为了修辞的需要把上述内容作了概括，春分只提朝日，秋分又专用夕月，以互文见义，避免重复以收文辞参差错落的审美效果。同样，《尧典》"寅宾出日"、"寅饯纳日"也因为追求文章的形式美把在一日内的活动分属于春分、秋分二日。结果把下一句"平秩东作""平秩西成"都以农耕之事或万物西成来解释，这与"敬授人时"的主题离得更远了。"平秩"本应作"辨豑"即审辨其次第，这是指对观察与标志表影而言，

即从出日开始，立即从东方起始依次细致辨别表影；"平秩西成"是指辨别表影工作一直到西方日落才完成。这也说明是把一日内的工作用"东作"或"西成"分别表述。指出这一点是有助于对《尧典》的深入理解。

在"出日"、"入日"基础上，测定出东西方向线的殷人，对东西方向表现出特殊的重视。下列辞例可证。

(21) 贞：方告，于东西。　《前》48·4，1.48.5

(22) 贞：于东、于西。贞：正。贞：尞五牛正。《前》1、48·6

(23) 尞于东西，㞢伐，卯南、黄小牛。贞：正。　《乙》5525

卜辞说明殷人在告祭方神时也注重"于东西"测定的成功，甚至燎燎五牛谢神祐助。后两条卜辞在贞问"于东、于西"或"尞于东、西"的下一卜中都有"贞正"，《说文》："正，是也"。"是，直也。从日、正。"段注："以日为正则曰是。从日、正会意。"可见"正"是根据投射日影来判定的。卜辞贞问"于东、于西"所投射的日影是否端正，可以说这是为测定出准确的东西方向线而举行的祭祀活动。

测定出东西方向线是古代观象制历的基础办法，延至汉武帝元封七年"议造汉历"时，采取的方案还是"乃定东西，立晷仪，下漏刻，以追二十八宿相距于四方，举终以定朔晦分至，躔离弦望。"⑫ 第一个步骤是确定东西，然后才是安装仪表，有了设备才观测天象，制定历法。在殷商以前由于天文学还不够发达，更需要借重东西方向线观测天象。因为在测得东西线的基础上，才能测得出准确的南北方向线，有了南北方向线才能认定中日和中星。

"中日"是殷人生活中常用语词，表示标定一日的时段，即正午。卜辞中辞例很多，略举如下：

(24) 中日其雨　《粹》719

(25) 中日大启。《甲》1561

(26) 中日至郭兮启。《甲》547

(27) 中日至昃不雨。《屯南》42

(28) 食日至中日其雨。《屯南》624

这一简单的出现，必须是确知正南、正北方向以后，才能判定某一时刻恰是太阳运行于中天之上，正当一日之中。既然能够在白昼根据正南方向标定太阳的位置，也必然能够应用于夜空观察星象，认识中星出现的规律。《尧典》是以某一时期初昏正当南方出现的鸟、火、虚、昴等星，判定是仲春、仲夏、仲秋、仲冬。据竺可桢的考证，四仲中星的授时方法是符合西周时期天象实际的。然而在殷商时期还没有卜辞材料证明已达到了这一水平。

认识了中星，反过来也更便于校正南北方向。《诗·定之方中》在"揆之以日"下毛传是"度日出，日入以知东西，南视定，北准极以正南北。"说明在宅于某地时，为了使度四方更加准确，除了测定日影之外，还要用定星与北极星的联线来校正南北。

总之，明辨东、西、南、北四方，在殷人社会生活中是具有重要意义的。大自兴建邦邑宫寝、陵墓，小至存放物件，都要遵循一定的方向，甚至形成宗教观念乃至出现隆重的祭方之礼。生活实际的需要，也使殷人具有测定四方的能力。卜辞的出入日之祭，就是以测定准确的东西方向线为基础从而测得南北方向线的办法。它要求必须在一日之内测得日出日入之际的表影端点，这也是理解《尧典》以及后世礼家学说的事实依据。东西线可以判定春分或秋分的到来，据南北线观测中星及斗柄的指向，又是判定夏至与冬至的一种手段。由此可见，"度四方"是"定四时"的基础。能够测定四方，才能判知四时。四时之得之于四方。故测四方、知四时之术即可谓为方术。殷代的原始方术内容基本上是这样。

二

四方是空间的区分，四时是时间推移的特征，看来时空概念各异，内容性质也互不统属，似乎不宜混为一谈。但是据上文所述测四方和四时的实际，四方和四时，空间和时间又不能分割。汉班固说："四方、四时之体。"刘熙说："四时，四方各一时。"⑬ 既是对发展变化后的殷代原始方术的总结，也反映了汉代的时间观念，对我们很有启发，帮助了我们对阴阳五行思想的探索。

四方不可能是抽象的四方，它在空间的存在必然要依附一个中心点，有了中心点才有四方，不然就无所谓四方了。事实上殷人据出日入日测得的四方是以槷表为中心的四方，是以东西线与南北线相交点为中心的四方，这两条线相交构成"十"形。汉代的"十"字因已由甲骨文的"丨"演变为"十、十、十"，这个十字形虽然已是专门记数之词，但在汉代仍保留着中心与四方之说。《说文》："十，数之具也。一为东西，丨为南北，则四方、中央备矣。"可见指示四方就不能没有中心点。与中心点结合的四方才是事实上的四方。汉代人这样解释四方是完全正确的。也正因为四方是这种特性，人们便把这个起决定作用的中心点也加上"方"的称号，由四方而认为五方了。

殷人的五方观念，胡厚宣先生曾撰文举商邑与东西南北土受年为例做了论证。其实只要有人类活动的地方就必然有一个以活动或居住点为中心的四方。古代的居民点都要立社，社就是四方的中心，卜辞祭土（社）同时祭四方的例子很多，如：

尞于土，宰，方帝　《续存上》595

戊申卜，㱿贞：方帝、尞于土，兄……《乙》5272

［庚］午卜，方帝三豕，㞢犬，卯于土宰，求雨。　《佚》40

"方帝"是禘祭四方，殷人在祭方的同时还要祭土（社）神，而且流传于很久的后世。《诗·甫田》"以社以方"，毛传："社，后土也；方，迎四方气于郊也。"郑笺："秋祭社与四方。"其实祭社与四方并不限于秋季，根据需要在祭社时就连带祭方。《左传昭公十八年》"郑子产为火故，大为社，祓禳于四方"，也反映了这是经常举行的祭祀。殷人的五方观念经过"以社以方"的长期实践，形成更为牢固的观念了。同时，又由于四方是大地的四方，祭四方不能脱离大地，四方之神与后土（社）之神相结合便进入宗教思想的五方范畴了。

生存于大地上的古人，深知四方不可能脱离大地，有大地而后有四方，测四方是表影得之于日而呈之于地，又是有天而后四方，天地是四方之本。同样，四时变化之源也是得之于天而现于地，大地又是四时之母。地与四方既然可以看成五，天与四时也应是以五为数，然而四时的划分早已明确，又怎能在四时之外又出现一个五时之说呢？这比具五方来却是使人难以接受的说法。不过，人们在认识五方的基础上，对天与四时的关系和地位的认识也有所启发。天有日月、寒暑、昼夜等可以归纳为阴阳，四时之冬至是阴灭阳生，夏至是阳灭阴生的体现，于是春、夏属阳，秋冬属阴，阴阳之交为中，也就只能把四时之中置于夏秋之交了。虽然五时之名不见经传，但"明其五候"却古有明文，贾逵认为是"五候，五方之候也，敬授民时四方中央之候"⑭。在五方，五候认识基础上，五行思想也得以逐步形成了。

四时的变象是五候，认识五行还要从四时入手。四时的特性是相生又相杀；春生夏，夏生秋，秋生冬，冬生春；秋杀春之生，冬胜夏之暑。这些相生相胜的关系，又可以用代表四时的自然界的基本物质特性相比拟：春季草木萌生，应以木为特点；秋季收割，是金属刃器发挥功用的季节，所以要用金作代表；夏季炎热如火，便以火为夏；冬季严寒，水由液态变成固体，故用水为标志。木火金水代表四时，四时又来自四方，以东南西北相当于春夏秋冬，则四方也就要用木火金水来称代了。四方依附中央，中央立于大地（即土）于是五方的排列顺序也要把土摆在木火与金水的中央，于是木火土金水的顺序便是周而复始、循环不已的相生关系了。四时中秋冬对春夏的否定，也就是金胜木，水胜火。上列顺序是相比邻的递次相生，而相间隔的便是相胜的关系。这些相生相胜关系因来自对四时关系的认识，四时又是天象运行的具体表现，现在便在五方、五候的基础上把这种木火土金水的代号而称为"五行"了。《释名》认为"五行者，五气也，于其方施行也。"五气就是天象运行之气，而且又是施行于五方，这同《说文》解说五行分属于五方也是一致的，都说明方、时、五行之间的关系。

殷人在四方乃至五方的认识上是可以根据卜辞材料及上文的论述予以肯定的。然而在甲骨学界由于还没有发现和认出甲骨文中的冬夏等字，即认为在殷代还没有四时的区分。这一问题有继续探讨的必要，本文限于篇幅不能涉及，但是必须指出殷人已经能够根据测定四方的结果来观测判定天象了。卜辞中有关"中日"的材料以及一日中各个时段的划分，都说明是在依据准确的南北线来标定太阳位置以表现时间。至于卜辞中"方告、于东、于西"的材料也可以认为是在测得东西线的基础上查验到日出入之影于东、于西两点的重叠，是春分秋分的验证。再有武丁卜辞戊戌日"于出日，于入日"的祭祀，联系同版癸未日于商征某方相关的事迹是在四月，戊戌日应在四月末或五月初⑮，这个时节根据我对殷历岁首月分的排列，相当于现在公历的九月下旬，这也是属于秋分的范围⑯，说明殷人已掌握了测四方而判知四时的初步能力。即使是认识的结果也许还不如后世对四时认识那样明确，也至少在四方与周年、时节的关系上有所认识，这些也足以构成后人对阴阳五行说认识的基础。

《尚书·洪范》的成书可能是在战国时期，然而其中所含包的内容如五行的提法却是来源较早。上述殷人方术的流传与发展给阴阳五行说奠定了基础，经过西周，到春秋时期就比较完善了。

注釋：

① 顾颉刚：《五行说下的汉代政治与历史》。《古史辨》第五册。

② 梁启超：《阴阳五行的来历》。《古史辨》第五册。

③ 班固：《东　赋》

④ 邹衡：《商周考古》：69页。

⑤ 同④ 72页

⑥ 《安阳新出土的牛胛骨及其刻辞》《考古》，1972年第二期。

⑦ ⑮ 宋镇豪：《甲骨文"出日"、"入日"考》，《出土文献研究》。

⑧ 《丙编》171，《怀特》159，《屯南》890

⑨ 《粹》597、598

⑩ 附图一

⑪ 《殷契粹编》考释七页。

⑫ 《汉书·律历志》

⑬ 《汉书·律历志》《释名·释天》

⑭ 《逸周书·程典》，《左传》昭公二十三年。

⑯ 常正光：《殷历考辨》，《古文字研究》第六辑。

（原載《殷墟博物苑苑刊》創刊號，中國社會科學出版社，1989年）

由《尚書》「余弗子」論殷代為婦子卜命名之禮俗

饒宗頤

尚書皋陶謨：「啓呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功。」僞孔傳以「不暇子名之」解說「予弗子」一句。史記夏本紀正義云：「禹辛日娶，至甲四日，往理（此避唐諱「治」）水，及生啓，不入门，我不得名子，以故能成水土之功。」蓋參用孔傳說，視子字為動詞，訓作「名子」。意思是為兒子命名。

考殷虚卜辞有类似的句式：

己亥卜王：余弗其子帚姪子。（前四、二十六、七）（前一、二十五、三）

戊辰卜，爭貞：勿蚉，帚娘子子（後下三十四、一）

貞：妻隹事，弗其子。（京津二〇一六）

「余弗其子某子」句法与尚书「余弗子」頗相类似。若依孔傳說，此当即殷王自卜，为諸婦產子命名之例。

古代有吹律卜名的习惯。大戴禮保傅篇引青史氏记古代之胎教云：

太子生而泣。太師吹銅曰：声中某律。太宰曰：滋味上某。然後卜名。上無取于天，下無取于地。

……

如果用这一段记载来解释皋陶謨，即谓啓生呱呱而泣，禹不为命名而仍致力於治水的工作。孩子出生何以哭泣？白虎通姓名篇嘗给以解释，云：

人生所以泣何？本一幹而分，得气異息故泣，重離母之义也。尚書曰：「啓呱呱泣也。」

言離开母體是以哭泣，这是汉人的理论。孩兒出生後，为之卜名，事关胎教，在未出生以前，有种种准备工作，青史氏已具言之。

礼记内则：世子生，则君沐浴朝服，夫人亦如之。……世婦抱子升自西階，君名之乃降。

上引卜辞中所見之帚姪、帚娘，都是武丁时的世婦，勿蚉可读为勿致。说文：「致，送詣也。」致亦训

至（廣韵六至）故養殆即至的繁形。青史氏言太師吹銅，然後卜名。命名必行卜，殷时己是如此。卜辞云：

辛亥子卜贞：帚妥子曰覺，若。（京津三〇一三）

壬辰子卜贞：帚卸子曰戠。帚妥子曰嗇。帚妥子曰嗇。畋（姐）（殷缀二八七 屯乙四八五六—六〇九二）

右二条是世婦婦妥与婦卸为子命名之卜。而婦妥子有二名，曰覺，曰嗇，在覺之下，有占辞曰若，若，顺也。则用「覺」命名，是为吉卜。这正是殷人为子命名得到吉占的纪録。

古代五行家用五音来定名。论衡诘術篇云：「五音之家，用口调姓名及字，用姓定其名，用名正其字。口有張歙，声有内外，以定五音宫商之实。」汉书艺文志五行家所收〈五音定名〉有十五卷之多，材料必甚丰富，可惜其书己失传。殷人似乎己懂得五音，在温县出土的殷鐘，据称其全部右鼓音、隧音，加在一起，正构成宫商角徵羽五音，可以互相应和。李纯一实测大司空村殷墓编鐘，知殷时己有半音观念，且有五度协和观念。礼记郊特牲说「殷人尚声，周人尚臭。」殷时对辨声很重视。殷乐为濩，如韩诗外传八所说，「湯作濩，实具五声。」如是殷人必能辨别五声。五行大义引乐纬云：孔子曰：丘吹律定姓，一言得土曰宫，三言得火曰徵，五言得水为羽，七言得金曰商，九言得木曰角。孔子为殷人之後，此以一三五七九诸数以配土宫火徵水羽金商木角，以五行合五音，这样的纳音法，我在秦简日书中已觅得证据，先秦战国末期已使用来占卜，以前认为自汉以来始有之，是不对的。但殷人是否以五音命名？用口调？抑兼用吹铜？尚无确证，目前只好存而不论。尧典云：「平章百姓」，汉人如白虎通即用「圣人吹律定姓以记其族」来作解释，纬书如（易是类谋）谓：「黄帝吹律定姓」（御览三百六十二引）可见来源甚远。古时同姓不昏，嵇康说云：「人姓有五音，五行有相生，故同姓不昏。」（〈嵇中散集〉〈答难宅无吉凶攝生论〉）他是根据汉代的〈图宅术〉（详论衡诘术篇）来立论，自然说较晚出。殷代以律定名的实际情形如何，限於资料，不欲妄作推测，但确有生子卜名的习惯，与尚书说夏啓生而泣，禹治水勤劳，过家不入，无暇为子命名的记载，完全相合。

吹律卜名，为古胎教，其说必远有所承。生子命名之卜，在战国时人记载亦有之。離骚云：「攝提贞于孟陬兮，惟庚寅吾以降，皇览揆余初度兮，肇锡余以嘉名。名余曰正则兮，字余曰灵均。」洪兴祖补注引礼记：「三月之末，父执子之右手，咳而名之。」刘向九歎灵怀云：「兆出名曰正则兮，卦發字曰靈均」，陈第云：「伯庸名我为正则以法天，筮而卜之，卦得坤，字我曰靈均以法地。」陈直读肇为兆，证屈子之名因卜兆而得，因在伯庸祖庙卜名。得名曰正则得字曰靈均也（〈楚辞拾遗〉）观于上举卜辞所记，知卜名习惯，殷已盛行之。则训肇为兆是也。由屈原之事，知卜名实兼字，二者得同时行之。则所云「子帚某子」，第一个动词之「子」，亦可读为「字」，言「字」，则名在其中矣。

（原載《古文字研究》第十六輯，中華書局，一九八九年）

谈殷代宇宙观和占卜

（英国）艾兰

殷商帝王和他们贞人的心目中的宇宙观究竟是什么样呢？同许多涉及殷商时代的思想的其他问题一样，这个问题，单凭考究甲骨文并不能得到直接的答案。宇宙之形，这个问题的最早提及是在屈原的《楚辞·天问》里，但真正从文献记载上对这个问题作了正面阐述的是公元前三世纪兴起发展的“五行”说，特别重要的是“阴阳”派哲学家邹衍。虽然，五行说的历史无疑地要比现在所见的早得多。

宇宙理论的发展在中国哲学传统中相对说来要晚一些，然而，殷王要通过占卜和祭祀来试图保证他们逝去祖先的和睦，他们国家的财富、和谐；对他们来说，宇宙论占了一个关键性位置。甲骨文本身对此没有提供直接的论据，但却包含了一条线索；沿着线索把材料聚合起来，再用考古证据作为补充，这样殷商时代的信仰的面目就有了一个大致的轮廓。后来的材料也很有价值，只是我们应该知道，这些材料不能当做殷商时代思想的直接代表，它们一定经过了某些改变。倒过来说，理由充足地重现殷商时代的信仰也为我们研究后来的思想体系提供了一个基础。

下面，我将参照罗马尼亚学者米西亚·爱利德（Eliade）关于古代宇宙论里中心的意义的理论，来讨论“亞”形的意义。我认为用“亞”来作为土地，还有上界、下界之划分，这就是后来建立在数字“五”、“六”上的数字占卜术的源头。大致讲来，龟的腹甲也是“亞”形，龟其实就是殷商时代的宇宙模型，这是殷商人把龟用于占卜的原因，占献就是人为兆头。

中心象征说

爱利德（Eliade）关于古代宗教仪式里的中心象征说方面的著述颇丰。按照爱利德的理论，中心是“最显著的神圣地带，是绝对的存在物的地带”。比如说，在这单独的一点上，可以接近、最终与神灵世界达到和谐。他还简明地讨论了一系列在很多个古代民族中普遍流行的信仰，其中就包括有相信有一座神圣之山位于世界中心的信仰。这座神圣之山是创造世界的地点，也是天堂与地界的会合处。这座大山是世界的轴心，所有的庙宇宫殿，以及城市和商王居所都是代表这个轴心的象征物，这些地方都被视作是天堂、地界、地狱会合的地方①。

爱利德（Eliade）的理论在很多方面与中国传统的历史学家的思想互相吻合。说服中国人去相信中心象征的重要性未免显得多余。世界上不同地方的古代民族的信仰中存在如此多的相通之处，并非都有什么共同的遗传继承，而是由于人类心理结构上的原因。法国结构主义者列维—斯特劳斯（Claude Levi—Strauss）把这称为神话想像中固有的二元对应论。人的思维很自然地倾向于从对立面进行联想；好，意味着还有坏；上下、天地、东西、太阳月亮……神话是故事性的，一定要有线索。列维—斯特劳斯的理论认为所有的神话故事中都包括有一条螺旋形发展的母题、母题之反、综合正反这样的持续不断的主线②。在犹太—基督教传统里，对立通常是绝对的对立，而在中国式的传统里，阴、阳是从互补关系来理解的。但总之，两种传统都反映出了这种按对立双关来思维的天然的倾向③。

人立足于大地之上，他怎么来看宇宙呢？二元对应显然不够了。东，意味着有西，而东西，就意味着南北。人只有立于环形之轴，或四个方向的中央，才易取得和谐之感。这种心理的因素暗示出了“亞”形的成立。在“亞”形坟墓中，死者的尸体安睡在“亞”形的中央，供品直接由祖先的魂灵享用。“亞”形包有铭文的符号也是这个象征意义。器皿底沿上的“亞”形穿孔可能是它们作为祭祀祖先的礼器。

爱利德（Eliade）很强调这座神圣之山作为中心的象征和它是大地起源的意义。在某些早期文明中，中央的大山也被视为大地的轴心。在中国传统里，这座神圣之山的模型是到了战国晚期、汉代早期才出现。殷商人的“亞”形更多地是作抽象意义上的中心的象征，而不是实指这座大山。但是中国传统里还是有所谓中央的大山的说法，汉代天文学把昆仑山当作这座中央的大山。另外还有一种说法，即这座中央之山是河南省境内的、五岳之一的“中岳”嵩山。

殷商甲骨文中，“禘”的祭祀有向“四方”、高祖，还包括了向“岳”（[illegible]）和“河”（[illegible]）。“河”很容易地可以肯定是黄河；“岳”的确定就不那么容易了。我自己觉得，它就是指的嵩山。《诗经·大雅》：“嵩高维岳，骏极于天……四国于蕃，四方于宣”。这里不仅“嵩”与“岳”相联系，而且还提到了“四方”。从历史地理上看，安阳的西边是太行山脉，在商代的第一个都城遗址偃师和商代中期郑州都城遗址的地带居高临下的就是嵩山。在嵩山脚下登封高成镇已经发现了大约公元前二千多年的墙址④。由此我们知道这个地区的重要性可推到比商代早得多。

因为这个地方是传说中禹的都城“阳城”，许多学者倾向于把它定作夏代遗址；也有一些学者根据“碳—十四”的测定结果是此处遗址年代早于夏，而不同意它是夏遗址。我个人对把禹和此处遗址联系起来的说法做另外一种理解。大禹治水的传说其实是创造故事的一种类型，它是人类第一次赋予这个世界的山川河流等自然现象以秩序，对这个世界第一次作政治组织的划分，这个行为并不是自然本身之所为，而是人类有意识的活动，对这个故事我们可以作为创造故事来理解。神话中，禹在这个大地的中心地带治理水流，让它可以为人类居住。其实，这个神话透露了一个真实，即新石器时期，这里可能已经是一个宗教活动的中心，这给为什么从城市来看此处的墙址太小（100平方米左右），它周围是些什么等问题提供了一种可能性的解释。

爱利德（Eliade）把这座古代宇宙论中的神圣之山描绘为天堂与地界的会合处。许多的古代民族都把高山（或巨树）是从地界入天堂的进口的说法看作是自然而然的；群山高耸入天麻。从宇宙学上看，人除了意识到两度空间外（前后左右）他当然还意识到第三度空间，即上和下。上和下可以是天上和地界，也可以是天上和地的下界。爱利德（

Eliade）理论中的中央神圣之山既是天堂与地界的会合处，也是天堂、地界、地狱（下界）的会合处。

在中国同样不例外，问题在于中文里的上下的“下”，既可以是“天下”，也可以是“地下”；这带来了一些混淆。天堂和地狱是报应和惩罚的地方的说法是佛教传入后才有的。在《招魂》里，我们看到“上”、“下”同“四方”一样，仅是神灵之界而已。还有另一种较早的说法，即下界是“黄泉”，人死后魂升天，魄入地下⑤。我曾在其他文章中讨论了这种信仰可追溯到商代，这里我不再重复，只简单引出几个要点⑥。《左传·隐公一年》记载了一个郑庄公的故事，郑庄公与其母不和，发誓曰：“不及黄泉，无相见也。”后来他后悔誓言有些过分，就接受了颍考叔的劝告：“君何患焉，若阙地及泉，隧而相见，其谁曰不然。”这段话里包含了所有的地下泉水都属黄泉这层意思。在《孟子》、《荀子》、《淮南子》里都有同样的说法：“夫蚓上食槁壤，下饮黄泉”（见《孟子·滕文公下》六卷十五页前；《荀子》一卷十页前；《淮南子·天文训》三卷五页前）。《论衡·别通》里也说：“穿圹穴卧，造黄泉之际，人之所恶也”（十三卷九页前），如同天覆盖着地，地下通流黄泉，“真人”能够“趾黄泉而登大皇”（《庄子·秋水》六卷二十六页后）。

甲骨文中没有提到“黄泉”一词，关于殷商人有无这一信仰的证据都是间接的。但甲骨文里提及了一些泉水的名字；安阳附近至今还有很多的泉水，在这里要相信所有的地下有泉水存在应是很自然的事。另外，殷商青铜器饰纹的母题，除了兽面，就数龙形了。各式各样的龙，它是水兽。这一点也意味颇深。甲骨卜辞记载，祭品供向六处：高耸入天的大山“岳”；与地下泉水相通连的“河”；还有四“方”。

周代称上帝为“天”。H.G.Creel等人推论，“天”是“上帝”的说法是西周才开始有的⑦。“天”字在甲骨文里很少见；一些学者把它释作“大”。“地”在甲骨文里未见到。这意味着把“上下”与“天地”联在一起的说法是周灭商后才出现的。但是，仍然肯定的是商人同其他的人民一样，知道有天覆盖着地，无疑也意识到了天地之外，还有下界存在。

“五”和“六”

“亞”形所象形的土地可分成五部分：中央和四“方”⑧。这个数目“五”在甲骨卜辞中十分突出。有“五山”，还有“五臣”。我们不知道这“五臣”是做什么用的。一些学者认为它们就是自然界的现象：风、雨、云、雷、电；它们象“臣”一样听从“帝”的号令。还有一种可能是他们统辖着土地的五部分。从甲骨第二期开始，常有一份五种祭祀的谱。占卜也常常做五兆，就是反复五次之多。有时是一个甲片上有五兆，有时是一辞同做五个甲片。后面我还会谈到这种情况。

我认为，殷商时代这个数目“五”就很有意义了。它的原意是“亞”形所表示的对土地的地理划分。郭沫若曾推测《管子》中的日历“幼官图”（也可能是“玄宫”）是“亞”形⑨。《礼记》的“月令”和“幼官”关系密切。我前面也提到了“月令”里的“明堂”也是这个“亞”形。很多学者都猜测这个图形是四季与建立在“五”上面的数字理论两者相互关系的产物。但是，在殷商时代只有春秋两季，“夏”季之称出现于春秋时期⑩（“冬”的出现的早晚不易断定，因为这个字也用于“终”），于是，我认为数字“五”的理论源头应是这种把土地划分成五部分的反映，而不是后来的那些派生。

从两度空间看，土地可分平面的五部分：中、东、南、西、北；从三度空间来看宇宙的话，就可作六部分：上、下、四“方”。这里的“下”既是地界的中央，也可作地底下的黄泉之界来理解。周代文献中，有“六极”、“六合”的说法。《庄子·则阳》：“四方之内，六合之里，万物之所生恶起？”（八卷五八页前），还有“六漠”之称，《楚辞·远游》：“经营四荒兮，周流六漠。”⑪周代文献中，一直到战国结束时期数字占卜术（主要是“五行”说）体系化之前，“五”和“六”的说法是常常互相替换的。另外，“六气”也比较重要，《左传·昭公元年》：“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨，晦明也，分为四时，序为五节，过则为菑……”这里的六气里包括了“阴”、“阳”。徐复观推论它们的初义是朝阳和背阴⑫。在《左传》的这段文献里，我们看到“六”（“六气”）与“五”（味、声、色、节），以及“四”（“四时”）三个数字是互相关联并作用着的。如果我的关于殷商宇宙论的推论是对的话，那么它也可以解释甲骨文中常见六个数字的谜（张政烺释为与《易经》有关系⑬，以及《易经》中的六爻等悬而难解的问题。

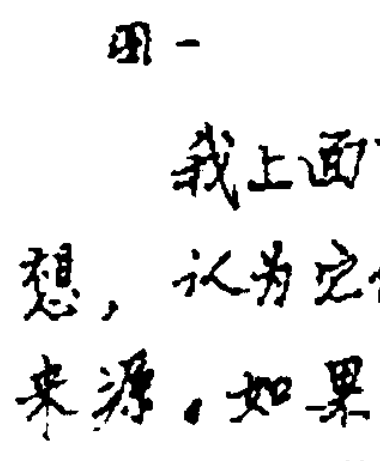
龟的形状

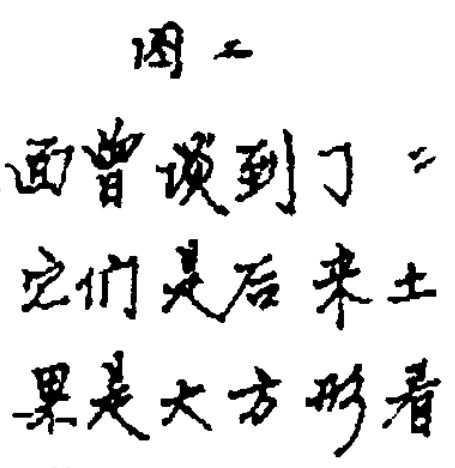
火占术在中国大约公元前四千年就开始有了，到了商代晚期可以说已经逐渐发展为一套复杂精致的系统了⑭。在新石器时期，所用来占卜的兽骨包括猪、狗、牛、羊等。这些动物也是祭祀祖先的供品。可能是最初在供品烧烤时出现了偶然性的裂纹，于是人们自然地想到烧灼这些兽骨，并释读兽骨上的纹路⑮。商代晚期占卜所用的兽骨大体只限于水牛的肩胛骨（或杂牛，从骨头上很难区分出它们的不同）和龟甲，特别是龟的腹甲。这些甲骨在烧灼判纹前就要准备好，凿槽刮空。甲骨文里有龟是向殷王的供品的记载；其中有的龟来源远自缅甸⑯。

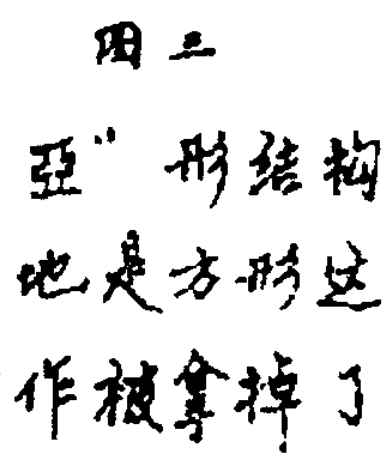
很多学者已经注意到了，龟有圆圆的、穹拱形的背甲和宽平的腹甲，这与古代中国人认为天是圆的、穹拱形的，地是平的这个想法之间有所联系。起码在汉代，在女娲的神话里，龟就与宇宙联在一起了：“往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，坠不周载，火爁炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱，于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极……”（《淮南子·览冥训》六卷六页后）。《淮南子》的这段记载王充在《论衡·谈天》里也重复了：“共工折之代以鳌足，骨有腐朽，何能之久，且鳌足可以柱天体，必长大不容于天地。”（十一卷二页前）。这段记载所用的语言与《淮南子》中记载的格外近似，它可能是抄自《淮南子》，或是采自同一出处。在《论衡》的记载里，共工与颛顼争帝，引起天崩地漏。同样的记载也几乎一模一样地出现在《淮南子·天文训》：“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝，天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。”（三卷一页前后）。当然这段文献在《淮南子》的“天文训”里，也没有提及女娲。于是，我们可以知道，龟与宇宙的相似联想并非学者的比喻，而是古代神话的肯定的说法；当然我们也得知了龟足是立于西北、西南、东北、东南“四极”，而不是东、南、西、北基本方位上。

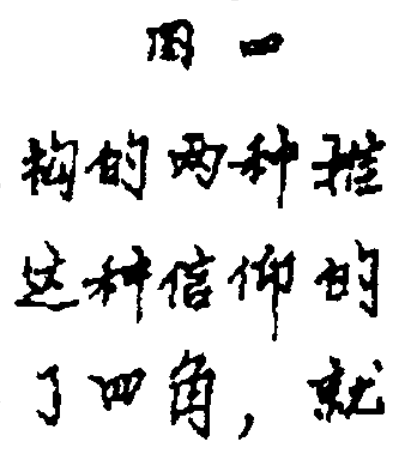
女娲神话最早的资料还是在《楚辞》中神秘难懂的《天问篇》里。“女娲有体，孰制匠之？”⑰ 注家们都把这句话用女娲的身躯挂起钩来。在汉画像砖上，女娲是人首蛇身。这句话的意思是把她当作一位创造女神。《天问篇》同样提到了共工（这里称作‘康回’）：康回冯怒，何故以东西？”⑱《天问篇》里还问道：“九天之际安方安属，隅隈有谁知其数？”⑲“隅隈”的意思不是十分清楚，但它使人联想到龟甲块的合缝处。

法国学者Leon Vandermeersch认为龟代表的是总体上的时间，而不是空间；它认为龟是和长寿联系在一起的⑳。这个说法也出现在世界上许多不同的文化中，因为龟真的是比较长寿。在这里，主要是沿用了《史记·龟策列传》的材料：“余至江南……云龟千岁乃游莲叶上。”“南方老人用龟支床足，行二十余岁，老人死，移床，龟尚生不死，龟能行气导引……”㉑其实，在现代物理学正确解释宇宙以前，人们推想宇宙是永恒不灭的，这样联想起来，龟当然容易与宇宙相提并论。


图一


图二


图三


图四

我上面曾谈到了“亞”形结构的两种推想，认为它们是后来土地是方形这种信仰的来源。如果是大方形看作被拿掉了四角，就很象龟的腹甲块的形状，有四角上的缺凹；或是方鼎的底座。它在安置四支鼎足之前也是一个“亞”形。有了这个“亞”形，在它的东北面、西北面、东南面、西南面四处放上四支足（或是山），它们支撑着一个原形的天。这可以画一个图，见上图1。

如果进一步把“亞”形扩大成一个大的方形，图形就变成了这样一个“琮”字形，见上图2。这样看上去，图形有九个部分，这与中国传统中的一个说法“天下”为“九州”之间可能会有某些联系吧。《天问篇》中问：“八柱何当？”㉒其实“亞”形本身已有八个角支撑着圆形，见上图3，绝大部分学者都认为，“八柱”是在八个方向上，这从“东南何亏”这句话里也可以看出；但是，它们不能在方形的土地边端上撑着圆的天，于是，有了原来西北、西南、东北、东南的四“柱”，再有了东、南、西、北基本方位上的四“柱”，这样，就成了“八柱”撑天了，见上图4。根据神话来推测，东面和西面的两“柱”，可能就是“扶桑”和“若木”。

除了用龟甲来占卜，殷商人还用玉和石雕刻出龟的模型，这些模型的功能还不十分肯定。但龟却是殷商青铜艺术中的一个基本母题。殷商青铜器上的动物饰纹多是合体，但龟，还有其他很少几类动物却是单体的，刻画逼真的。这些龟的背甲上有装饰纹图，数目不一定，常常可以见到中心有一个大圆圈，内有螺丝形母题。但也有一些根本没有这个大圆圈，而只有一串小圆圈；有一些只有中心大圆圈，没有周围小圆圈。有学者把中心大圆圈内的螺丝形母题释为火，所有人叫这个母题“火纹”。这些装饰性的圆圈的意义，我们还不十分明白。但它们变化不定的数目和火纹的用途提示了一种可能性的猜想：即它们是天界里的物体。在汉墓艺术中，星宿总是按惯例画作圆圈，可能殷商青铜器饰纹龟的背甲上的圆圈也是这样的吧。如果这个猜想对的话，说殷商人把龟看作宇宙物理之形的说法就更加肯定了，龟的背甲很明白是代表了天。

从殷商青铜器上龟形的位置还可以看出另一种含义，龟被看作一种水生物。它们大部分多位于盘碗的中央，有时候耳龙也替代性地在这个部位出现。盘的其他装饰题纹包括了鱼和鸟。这暗示了这些盘代表着水池；或许就象征着“咸池”（旸，“汤谷”，“阳谷”）和“羽（虞）渊”；是通向下界的入口。在一些器皿的底部上也发现了这个龟形，也有时是龙形。

在殷商占卜中，所用的龟种多是水龟，那么，水和龟的关系也就有了一定的含义。他们所用的大部分都是水龟，不是旱龟，同占卜所用的胛骨多是水牛的有相同的含义㉓。占卜，是用烧热的硬木（或青铜工具）来钻灼甲骨制造占纹。这意味着是让水火相交，把宇宙中最基本的两项自然力结合起来。

殷商的占卜

占卜使用宇宙模型，让水火相交制出兆头；把土地划分为五部分，带有上界、下界；这一切都给殷商占卜提供了一种可能性的解释。

古代希腊哲学家柏拉图（Plato）和古罗马的西塞罗（Cicero）把占卜分为两类：第一类可看作是一种技术（art），研究兆头，进行归纳推理；这些兆头表现为异常的自然现象：雷电、云彩的飘移、鸟的飞翔、动物行为异常等等，它们预告出将来是凶，或是吉。另一类占卜，柏拉图认为比前一种的出现要晚一点，也高明一些，它是凭直觉，而不可以教授的，它的标志是神的降临和精神的一种入迷恍惚状态。特尔斐（Delphi）和其他一些神庙的女巫们所传递的神谕就是这样的神之降临所为㉔。

虽然在英文中，殷商甲骨文被称作“*oracle bone inscriptions*”（直译为：骨头上的神谕之文），但其实这些兽骨上并无什么天启神谕。龟并不开口说话，它只是一种媒介，人在甲骨上制兆，考究凶吉。开始这可能是偶然产生的裂纹，后来逐渐变成人为的了。使用龟特别灵验，其原因有二：一是把龟看作宇宙的模型，二是它还是一种水生物，用来火占，使水火相交。

如果基于上面的推论，那么殷商占卜的整个体系就变得开始可以理解了。殷商占卜有以下几个特点：

㈠、绝大部分的卜辞里只有命辞，占辞一般不记，验辞更少；这个比重如此悬殊，不可能仅是偶然性的。㈡、从语法上看，除了“自组”、“午组”中的一些卜辞，命辞多是陈述式的，而非疑问式的㉕。㈢、在同一块甲骨上，或是一套卜甲里，命辞重复同样的形式，普遍的是一兆重复五次。六次、或十次之多也比较常见。㈣、这些命辞分肯定式和否定式两种方式，互为反形，占纹也是互为反形。

至于为什么命辞比占辞、验辞多，这一问题现今的研究还不可能对此下一个完全的结论。下面我提出自己的一些观察，望博识者不吝指教。

甲骨卜辞的命辞可分三类：

(a) 祭祀供献的卜辞；
(b) 关于未来吉凶的卜辞；
(c) 关于灾难已经降临到商王身上，以及他的人民或土地上的卜辞。

第一类卜辞中最多的是向祖先和其他神灵祭献的卜辞。大部分这些祭祀的详细情况还不清楚，它们很多地方提到用人和动物作为祭献品，考古材料已经证实有这些祭献。祭品还包括谷物和酒，仪式伴随着音乐和舞蹈进行。在第一期的卜辞中，看到仪式的程序不固定，祭品也可以时时替换。到了最后第五期卜辞，祭献规范化了，并且时间定在每一旬开头前。

第二类命辞是卜未来的吉凶，它们又可细分为三组：

(a) 关于自然的占卜，主要是繁殖，从人类到农业，包括了婴儿的出生和庄稼的丰

收。死亡和诞生是人类生活的两个方面，繁殖的欲望与想到用生命作为祭祀的牺牲品是紧密相关的。（这在其他一些早期文化中也常见。）我把关于天气的占卜也归入此类。这些关于气候的命辞是在问能否得到丰年，还是会遭到灾害。当殷商的王问：“……雨……不雨……”时，他们不是想知道会否下雨，他们是为丰收需要雨水，或是雨下得太多，希望雨停止。这些雨、风暴、雷电本身是丰年的吉降，或灾降。

(b) 关于商王和他随从们行为的预料是吉还是凶的卜辞。商王希望得知行为的后果是吉是凶，最经常的主题是狩猎和战争，以及“往来”的灾祸，其他的包括了筑城和农业活动。

(c) 关于灾祸是否会在认为的某一时间内（某夕、日、旬）发生的占卜。

第三类关于那些已经降临了的灾难的占辞。它提供了其他两类占卜之间关系的一条线索。这种占卜是为了断定灾祸的起因，是哪个精灵引起的灾难（有时列出替代的名字）。灾难包括了疾病、噩梦（他们被认为是某位祖先送来的）、以及降临的干旱破坏了丰收等。这类卜辞仅在第一期的卜辞里见到，还有一些关于替换祭品的建议，这是说发现了是谁引起灾难，是为了增加祭品，或是更正祭品。当祭祀变得规范化了以后，他们就不再力图去发现灾难的特殊的起因了。确实如此，在第五期卜辞里，祭祀完全常规性进行，只简单地记下“旬亡祸”。

德国学者 Walter Burkert，法国学者 Rene Girard 两人都对原始社会里祭祀的功能作了心理学上的阐述。他们提出，祭献牺牲品可用来泄导任何团体本身所固有的那么一种自然的侵犯本能，它选择受害者，用集体的屠杀行为来建立一种社会集团意识㉖。对这种牺牲的另一用途，不是去力图泄导集团的侵犯性，而是引导从另一方面来随便地选择它的牺牲品的自然界的暴力，即让人类自己选择给自然暴力的牺牲品。甚至到了不再依靠狩猎的早期农业集团，人的侵犯本能仍靠与外部的敌人进行战争来得以泄导。后来，人类开始逐渐随着季节播种和收割，奋斗着去控制他的周围环境，他变成定居的了。但是，在大自然变化无常的脸面前，他常常显得孤立无援。大自然可以时而滴雨不下，时而暴雨倾盆；它送来群群蝗虫毁灭庄稼，送来瘟疫祸害人类和家畜。张光直先生曾指出：世界上，包括中国在内的许多早期文化中，大张的嘴口的母题艺术是通向另一个世界的通口的象征㉗。确实，外部世界就象是一只永不厌饱的野兽，噬食着人类、动物和庄稼。

农业革命的核心就是开始认识到植物生长死亡的一年的周期，于是，人类力图去控制利用这个周期。但是，仍然有一些其他的周期和自然力不是那么容易把握的，它们带来死亡和毁灭。怎样才能控制它们呢？我不知道能否把早期社会中所有的祭祀都作如是观，但我确实这样来理解殷商的祭祀：它一方面在卜辞中说送上祭品，看甲骨上的征兆表明它们是否被享用；另一方面，它对将来的行动占卜，决定是否有灾难、或吉祥会降临他们身上。早期这套体系还是随意性的，灾祸发生了，于是要找出起因，以便送上新的祭品。殷商的王和他们的贞人供上肉食、谷物和酒，希望这样就能避免他们自己和他们的丰收被宇宙中的那些无形的力量夺走。

贞人的职责是保证祭品会被受用，于是将来吉祥如意；或者说，起码预料到那些到处胡乱泄怒降灾的神灵的需要，这样灾难还可以避免。商王要贞人送上祭品，在甲骨上给他卜兆，他的目的不是问是否应该祭献，他是在陈述祭献要送上，看一看兆头，还有祭献不要送上，也看一看兆头，他是要得到吉凶的兆头的回应，所以命辞是陈述式，不是疑问式。关于占问未来的卜辞是同样目的的另一方面，它们的根本企图不是对将来作预言，而是企图确定神灵很满意收到的祭品，不会降灾，它们对什么将会发生的陈述是想得到一个回应。如果祭品不错，那将来就是“亡祸”。

兆头在自然界中不是经常有的现象。在甲骨占卜中也是如此，这就是命辞比占辞更重要的原因。贞人在甲骨上凿槽挖空，控制它在右左两面制造出互为反形的占纹，一般说来，他希望不要产生出异常的征兆，如果有的话，就在那里刻上占辞。第一期卜辞中不吉的占辞并不少见，但到了第五期，只是按惯例写“吉”，作为未来的占卜，也是大体在随后的一旬里平安无事（“旬亡祸”），对祭品有一个陈述。这大概是因为甲骨上不再有凶兆出现，占卜只是单纯地用来证实向神灵们奉献了祭品。

如果我们推断甲骨是宇宙的代用物，贞人卜兆是企图复制自然界的现象。我提到了水火相交，土地分成带上界、下界的五部分。贞人是希望在占卜里包含整个宇宙，不要有任何凶兆，那么我们可以这样解释，甲骨上互为反形的占纹，以及肯定式和否定式的命辞，是反映出上界和下界的划分。甲骨左面是否定的命辞，与占纹倒逆，表明贞人想否认掉它；右面，他写想肯定的命辞。左右互为反形，是反映上界下界之分。命辞时时五个一套，反映出贞人想像中的世界的每个部分。

《合集》9950片是很典型的实例，甲片上面记下了肯定和否定的命辞，五兆一套，都是互为反形；还有一个兆语是“二告”（在“对贞”中也常见到这个兆语），它可以推想为是“告”上界、下界的神灵。另一片是《合集》14295片。这一片不完全相同上一片，但理解是一致的。它的右面和左面记下了“…帝令雨…不其令雨…”。然后，接着是向四“方”，每方一份“禘”的四个命辞，都是肯定式，两左两右；所有共六个命辞都占四兆。这可以理解为开头右左两面的两个命辞代表上界、下界；占四兆是向四“方”；接着四个命辞也是代表了四“方”。

兆的解释可能不止我所谈到的这一层含义。占辞中常说到灾难从那一“方”而来，它们可能与一套五兆的其中之一有联系。然而更普遍的是占辞记了哪一天灾难发生；由此看来，五兆即指方位，也代表了时间。这样不仅可以解释“五”，也可以解释“六”和“十”之数。

总的说来，殷商占卜的意图是证实祭献被受用了，而且神灵祖先很满意，不会有灾祸随之而生。肯定式、否定式的命辞，成套的兆和占辞，代表了宇宙的方位，或许也代表了时间因素。当然有时候，特别是殷墟早期，征兆常常表示着异乎寻常的命运。我的推论很大程度上仅是一种假说；我所列举的那两片代表性甲骨并不多见。还需要仔细研究卜辞的各种不同风格来证实它。然而，我现在把它作为一种对殷代宇宙观和占卜的新的解释和处理提出来，好让今后更详尽的研究来证实这个题目。希望能得到各位的指教。

本稿由汪涛译自英文，谨致谢意。

---

(1) “The Myth of the Eternal Return”（Routledge & Kegan Paul, London, 1955），译自法文“Le Mythe de l'Eternel Retour: Archetypes et Repetition

(2) 见“The Savage Mind”（Universiey of Chicago Press, 1962），译自法文“La Pensee Sauvage”

(3) 见 Marcel Granet:“Right aud Left in China”, in Rodney Needham, ed.,“Right aud Left: Essays on Dual Symbolic Classification”（University of Chicago Press, Chicago, 1973，译自法文）。

(4) 见《登封王成岗遗址的发掘》，《文物》1983.3，21—36页。

(5) 见《左传・昭公七年》

(6) 看拙作：“The Myth of the Xia Dynasty”，“Journal of the Royal Asiatic Society”1984, no. 2, pp. 242—56.

(7) Herlee G. Creel:“Studies in Early Chinese Culture”（London, 1938）；Herlee G Creel:“The origins of Statecraft in china” vol. 1:“The Western Chou Empire”（University of Chicago Press, Chicago, 1970）。

(8) 郭沫若：《中国古代社会研究》和胡厚宣：《论五方观念及“中国”称谓之起源》刊《甲骨学商史论初集》2册，1944，383—390页，他们也把甲骨文的“五行”看作“五行”的起源，但它们没有把“五方”和“五”行联系起来看。

(9) 郭沫若、闻一多、许维遹：《管子集校》（科学出版社，北京，1956），140页。参见 W. Allyn Rickett:“Guanzi: Political, Economic and Philosophical Essays from China” vol. 1（Princeton, 1985）。

(10) 见《古文字类编》93页。

(11) 《楚辞通释》113页。

(12) 《中国人性论史・先秦篇》（私立东海大学，台中，1963），附二《阴阳五行及其有关文献的研究》，509—586页。

(13) 张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》1980.4，403—415页。

(14) 见 David N. keightley,“Sources of Shang History: The Orcale Bone Inscriptions of Bronze-age China”（University of California Press, Berkeley, 1978），3页。

(15) 吉德炜（David N. keightley）曾有此推想。

(16) 见 keightley,“Sources”, James F. Berry 写的附录一，“Identification of the Inscribed Turtle Shells of Shang”，160页，和《英国所藏甲骨集》，中华书局，下编，《丙编》及《英藏1313》都是缅甸和印度尼西亚一带出产的 Geochylene（Testudo）Emys。

(17) 《楚辞通释》56页。

(18) 《楚辞通释》50页。

(19) 《楚辞通释》47页。

(20)(22)“Wangdao ou la Voie Royale”（Publication de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient, vol. 11（Paris, 1980），290页。

(21) 《史记》（中华书局，1959，卷128），3225页。

(23) 见 David N. keightley:“Sources” 7页；还有注(17)都谈了区别水牛骨和杂牛骨的困难。

(24) Robert Flaceliere:“Greek Oracles”（Elek Books, London, 1965），译自法文“Devins et Oracles Grecs”（Paris, 1961）。

(25) 饶宗颐：《殷代贞卜人物通考》（香港，1959）；还有 Leon Vandermeersch,“Wangdao ou la Voie Royale”, vol. 2, 289页已经注意到这一问题，吉德炜（David N. keightley）、倪德伟（David Nivison）二人在多种未刊出的论文中都详细讨论过。

(26) Walter Burkert:“Homo Necars: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual aud Myth”（University of California Press, Berkeley, 1983，译自德文）。Rene Girard:“Violence and the Sacred”（Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1979），译自法文“La Violence et le Sacre”（Paris, 1972）。

(27) K. C. Chong:“Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China”（Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983）。

（原載《殷墟博物苑苑刊》創刊號，中國社會科學出版社，1989年）

甲骨刻辭中的血祭

連劭名

甲骨文中的「盟」、「皿」、「血」，在使用上往往是不加区分的。

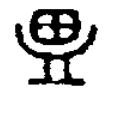
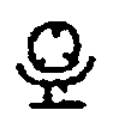
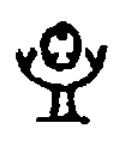
盟即盟字。《说文解字·囧部》：「盟，周礼曰国有疑则盟诸侯。再相与会，十二岁一盟，北面诏天之司慎司命，盟，杀牲歃血，朱盘玉敦以立牛耳。从囧，从血。盟，篆文从朙。盟，古文从明。」今按：古从明声字可与从亡声字通，如萌通甿，所以，盟字可读为衁。《说文解字·血部》：「衁，血也。从血，亡声。春秋传曰：士刲羊，亦无衁也。」今本《周易·归妹》：「女承筐，无实，士刲羊，无血。」

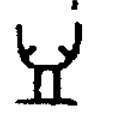
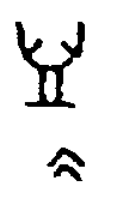
皿，《说文解字·皿部》：「皿，饮食之器也，象形，与豆同意。凡皿之属皆从皿，读若猛。」《左传·昭公元年》：「於文皿蟲为蠱。」《释文》引《字林》：「皿音猛。」《颜氏家训·音辭》：「读皿为猛。」今按：古盟字亦与孟字同音相借，《尚书·禹贡》：「又東至于孟津。」《史记·夏本纪》、《汉书·地理志》作：「又東至于盟津。」

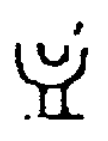
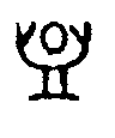
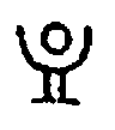
血，《说文解字·血部》：「血，祭所薦牲血也，从皿，一（一指篆文中皿上面的一点）象血形，凡血之属皆从血。」血是会意字，皿中有血，正是朱盘玉敦以盛牲血的象征。

所以，盟、衁、皿、血等字都是从一个来源派生出来的，在古代读音相近。

盟、皿、血三字在甲骨文中的形体如下：

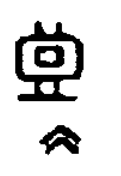
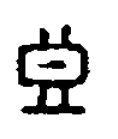
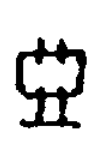
盟 《摭续》六四（历组） 《甲》二三六三（自组） 《后》下三〇·一七（出组）

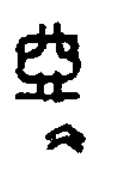
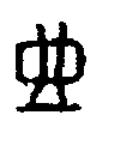
皿 《铁》六七·二（自组） 《铁》五二九（无名组）

血 《摭续》六四（历组） 《铁》五〇·一（出组） 《合集》二七九六四（无名组）

这三个字虽然字形上的区别非常明显，但在使用时却常常混淆，「盟」与「皿」在卜辞中一般都与「血」字表示的含义一致，同时同事的不同占卜，往往此辞用「血」，彼辞用「盟」，或此辞用「皿」而彼辞用「血」。这三个字是否在商代已经分别代表不同的含义，根据现有的材料尚无法得出精确的答案。

甲骨文中还有一个仅见于宾组卜辞的常用字，至今尚未得到准确的辨释。此字写法甚多，择要举例如下：

《乙》三〇〇七 《乙》二〇二三 《甲》二二五二反

《餘》一·一 《铁》二〇七·三

凡熟悉甲骨文的学者，对此字都不会感到陌生，甲骨学家们也对此字进行了许多考释，其中较为著名的有：孫诒让释「豐」，叶玉森释「壐」，郭沫若释「蝕」，唐兰释「良」，于省吾释「盟」。

今按：甲骨文字形结构的一般规律，同一字在不同组别的甲骨刻辞中，常常有不同的写法。仅仅见于宾组的这个奇字，依辞例推断，也应当释为血字。

本文下面将分两个部分全面探讨甲骨刻辞中的血祭及有关的问题，同时，也可以考察我们对于宾组「血」字的考释。

一

殷墟第十三次考古发掘曾发现著名的YH127坑，共出甲骨一万余版，绝大多数是武丁时代宾组贞人集团的遗物。

YH127坑还曾出土少量其他字迹的甲骨，其中一种字体较小，多用圆笔，贞字写作 。这类甲骨刻辞前辞不记贞人，所用占卜材料龟骨并用而多用背甲。李学勤先生最早注意到这种卜辞的特殊性，曾单独归为一类，并加以论述。〔注二〕这种卜辞目前尚未定名。

该卜辞内容单一，主要记述为了向妣庚举行御祭而先行血牲告神的事情，有关此事的卜辞，共可收集到以下几版：

「甲寅卜，贞：三卜用，血三羊，𠕋伐廿，鬯卅，宰卅，及三脑于妣庚？三

丁卯贞：以盧豕于妣乙，迺𠕋？」《前》八·一二·六

「乙丑卜，酌，禦于庚妣，伐廿，鬯卅，……」《前》一·三五·五

「来庚寅酌，血三羊于妣庚，𠕋伐廿，鬯卅及三脑？」《后》上二一·一〇

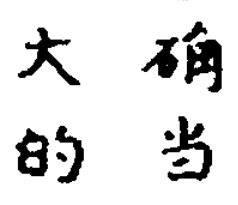
「……于来庚寅酌……羊于妣庚？四」《南明》九九

血，「祭所薦牲血也」。𠕋即𠕋，《说文解字》：「𠕋，告也。」血牲是为了告神。

御祭是商代经常举行的祀典，用牲盛多，仪式隆重。商人在举行御祭前，一般都先行血祭。《礼记·郊特牲》：「毛、血，告幽全之物也，告幽全之物者，贵纯之道也。」郑玄注：「幽谓血也。」孔颖达疏：「此谓祝初薦血毛於室时也，血是告幽之物，毛是告全之物。告幽者言牲肉裹美善，告全者言牲体外色完具，所以备此告幽全之物者，贵其牲之纯善之道也，故郑云纯谓中外皆善。言中善则血好，外善则毛好也。」文献中的记载与卜辞中的内容完全一致。

宾组卜辞有：

「贞：御于父乙，血三牛，𠕋卅……伐，卅宰？」《佚》八八九

该版所述祭祀仪式可与上引一组卜辞相对照，说明宾组 、等字确当释为血。

宾组卜辞曾记载了一次商王指派子賓举行御祭的情况，见于一版很大的龟腹甲，正反两面均有刻辞。

「壬辰卜，㱿贞：乎子賓御㞢母于父乙，血宰，𠕋及三無，五宰？

贞：乎子賓御㞢母于父乙，血小宰，（𠕋）及三無，五宰？

贞：上甲叀王報，用？五伐十小宰，用？

翌乙未乎子賓禦父，血小宰，𠕋及三無五宰，希，能正？上甲叀宰，用？

贞：勿宰，⧄？

乙巳卜，㱿贞：乎子賓㞢于㞢祖宰？

贞：勿乎子賓㞢于㞢祖宰？

贞：乎子賓㞢于㞢祖宰？勿㞢？

贞：乎帚血于父乙宰，𠕋三宰，㞢及？」《丙》八三正面

「（御）帚于妣癸，及無，（卯宰）？

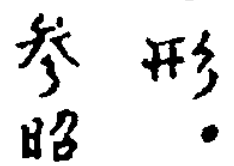
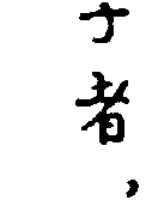
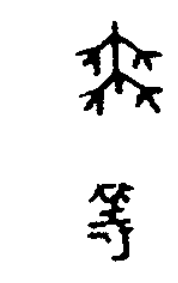
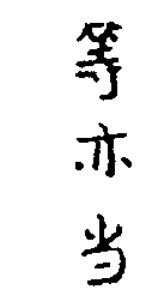
勿（御）帚于（妣）（癸），（及）無，卯宰）？

（御）帚于妣癸，及無，卯宰？

王其㞢用，入芈？

王勿用？」《丙》八三反面

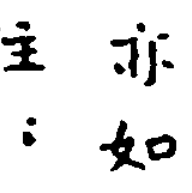
禦当读为呈，呈者，献也。

無，卜辞写作 、等形。「及無」之無，亦有写作字者，所以，、等亦当释「無」。

关于「無」字的考释，还可以参照《我鼎》：「唯十月又一月丁亥，我作禦，祉祖乙妣乙，祖己妣癸，征礿禦，二母咸及，遣福二 ，貝五朋，用作父己宝尊彝。亚若。」《善斋吉金录》

李学勤、王宇信两位先生在研究周原甲骨时曾引证这篇铭文，并指出「二母」指祭祀中执事的妇人。

福，《国语·晋语》：「速祠而归福。」韦昭注：「福，胙肉也。」

即宾组無字的变体。無读为膴，《周礼·天官·内饔》：「凡宗庙之祭祀，掌割亨之事，凡燕饮食亦如之，凡掌共羞，脩刑膴胖骨鱐，以待共膳。」郑玄注：「玄谓……膴，牒肉大臠所以祭者。」郑司农注：「刑膴，谓夹脊肉，或曰膺肉也。」膴即祭祀所用大块的福肉，又称为臠或胾。《说文解字·肉部》：「胾，大臠也。」《说文解字·肉部》：「臠………一曰切肉也。」

YH127坑所出字体特殊的那种卜辞中有「胊」字，写作「多」，从二肉，实为切肉的象形，它可能是膴字的本体，宾组卜辞及《我鼎》铭文用「無」字，则是同音通假。

商代祭祀中切治胙肉由妇人进行，可能是为了象征古代家庭中由妇人主事庖厨。

宾组卜辞有：

「乙卯卜，宾贞：乎妇好㞢及于妣癸？」《遗》六二〇

妇好为武丁的后妃，死后称为妣辛，她在商代的崇高地位，人所共知。看来，商代王室所举行的祭祀中分治胙肉的主持者，绝非常人。

血祭所用牺牲最常见的有羊、彘、牛、小宰，现在尚未发现使用大牢的记载，商代礼制对此似有明确规定。试以賓组卜辞为例：

（一）　血羊

「丁丑卜，賓貞：子雝其御王于丁妻二妣己，血羊三，𠕁……羌十……？」《佚》一八一

「丙午卜，賓貞：血八羊，眔酢卅牛？八月。」《京都》八三

「貞：御子漁于父乙，血羊……？」《京津》二〇八八。

「貞：……血妣庚三羊？」《京津》二三三三

「……于父乙血羊……？」《京津》七六九。

「……御于高妣己，血二牡，𠕁及無？」《前》一·三四·六

「羽甲辰酢御，血十牡？」《佚》一八〇

「血羊，𠕁及無？」《乙》三三八七

（二）　血彘

「丁……御……于母……血彘？」《林》二·一二·四

「貞：……彘，𠕁小宰，㞢及女一于母丙？」《綴合》四三七

「□己卜，爭：（御）子𤞷于母，血彘，小宰，㞢及女？

貞：勿首用血彘，𠕁小宰，㞢及女于母丙？」《丙》五一二

《綴合》四三七与《丙》五一二，可能是同时的占卜。

（三）　血牛

「来庚寅血一牛妣庚，𠕁十及十宰十吉？」《丙》三二四

「貞：御于父乙，血三牛，𠕁卅……伐卅宰？」《佚》八八九

「……丁，血一牛……十宰……㞢九……五？」《遺》三九五

「……畫于丁……羌，血二牛？」《存》二·二七二

（四）　血小宰

「貞：用二小宰于血？

貞：勿用二小宰于血？」《綴合》二四八

「貞：御婦好于……血宰……？」《乙》五九五三

「……祖辛，血十宰，伐十……？」《京津》七〇八

小宰即少宰，指羊及豕：

「己卯卜，㱿貞：御婦好于父乙，血羊㞢豕，𠕁十宰？」《乙》三三八三

《山海经·西山经》：「其祠之毛用少宰。」郭璞注：「羊猪为少宰也。」《公羊传·桓公八年》：冬曰烝。」何休注：「牛羊豕凡三牲曰大宰，羊豕凡二牲曰少宰。」

以上我们引用并分析的卜辞，都是关于御祭之前进行血祭的占卜。除御祭外，賓组卜辞中还有两版在𠦪祭之前举行血祭的占卜，目的也是为了告牲，这在全部甲骨刻辞中是极为罕见的。賓组卜辞有：

「貞：𠦪于祊，血三勿牛，𠕁卅勿牛？九月。」《续》一·四五·四

「甲子卜，爭貞：𠦪年于祊，血十勿牛，𠕁百勿牛？」《续》一·四四·四

𠦪，卜辞中极常见的祭名，多是为了祈年和求雨。𠦪祭之前血牲告神，卜辞中仅此二版。

历组卜辞依字体可以分为两类，其中历组一类卜辞根据称谓来分析，应当属于武丁时代。这种卜辞中有一版关于「賓日」祭典时血牲的卜辞，这是全部甲骨刻辞中仅见的罕例。

「乙巳卜：王賓日？

弗賓日？

辛丑，血三羊，册五十五牢？」《合集》三二一八一

「賓日」，即见于《尚书·尧典》的「寅賓出日」。祭典的时间选择天干为辛的日子，与古代郊祭的时间相同，《礼记·郊特牲》：「郊之用辛也。」古代称祭祀天神的祀典为「郊」，同时也是为了祭日，《礼记·郊特牲》：「郊之祭也，迎长日之至也，大報天而主日也。」《礼记·祭义》：「郊之祭，大報天而主日，配以月。」在郊天祭日的时候，也有献血的仪式，《礼记·郊特牲》：「郊血，大饗腥，三献爓，一献孰，至敬不饗味而贵气臭也。」

属于武丁、祖庚时代的历组二类卜辞，记载了一次极为盛大的御祭，共存卜骨四版，卜辞十七条，可依干支编排成表，是了解商代礼仪非常珍贵的史料。

「癸卯貞：……豕九，下示汎……？」《粹》七九

「甲辰貞：其大御，王自上甲盟，用白豕九？

丁未貞：其大御，王自上甲盟，用白豕九？

下示汎牛？在父丁宗卜。」《摭续》六四

「丁未貞：今夕酢御？在父丁宗卜。」《摭续》六四

「癸丑貞：其大御，叀甲子酢？

于甲申酢？」《粹》七九

「癸丑貞：其大御，叀甲子酢？

（于甲）申酢？」《摭续》六四

「□□貞：……自上甲盟，用白豕九，（下示汎牛）？在大甲宗卜。

□卯貞：其大御，王自上甲盟，用白豕九，下示汎牛？在祖乙宗卜。

丙辰貞：其酢大御，自上甲，其告于父丁？

□□□：其大御，王自上甲盟，用白豕九，下示汎牛？在大乙宗卜。

□□□：（其）大御，自上甲，告于祖乙？在父丁宗卜。

□□□：酢大御，自上甲，其告于大乙？在父丁宗卜。」《屯南》二七〇七

「癸酉貞：甲申其酢，大御？

乙亥貞：其酢，王御，于父丁告？」《屯南》一一〇四

这一组卜辞保存相当完整，占卜是分别在大乙、大甲、祖乙、武丁的宗庙中进行的，这四位人物，是商代历史上最有地位的几位国王。祀典仪式复杂，尚先要向上甲之后的全部先王举行血祭，之后还曾就祀典的举行分别向大乙、祖乙、父丁进行告祭，还就御祭的正式时间选择了甲子与甲申两个日期进行卜问。

历组二类记录血祭的卜辞不多，除上引一组之外，仅有如下一版：

「辛巳卜：三匚盟，于……？

……二牛？」《合集》三二三九一

𠂤组卜辞字体复杂，呈献中各种不同的面目。其中有一种字体较大，只见貞人「扶」的名字，其中关于血祭的卜辞共三条：

「……盟，不我？」《甲》二三六三

「……盟，不我？」《甲》二三七七

「……盟廿牛，不我？」《甲》二三八二

血牲用廿头牛，这在甲骨刻辞中关于血祭的记载中，是最高的数字了。

𠂤组其他字体的卜辞中有：

「□卯卜：王……告父辛，大……甲，盟酢？」《京津》七五五

「戊寅卜：血牛于妣庚？

戊寅卜：血三羊？」《库》一九八八

「乙卯卜：……王御且乙，□匕，血羊，𠕁□□宰？」《铁》六七·二

武丁时代的卜辞中还有一种特殊字体的甲骨，裘锡圭先生称为𠂤，历间组。这种卜辞中有「皿」字，《甲骨文编》收在「益」字条下，不确，当改释为血，祭祀仪式与其他各组卜辞一致：

「丙戌卜貞：丁亥酢，血豕，𠕁牢？

丙戌貞：酢，丁亥，血豕，𠕁牢？

甲寅卜：延燎祖乙……卯三牛……？」《乙》四八一〇

「……血二牛，𠕁百卅……？」《南明》八〇

「血豕？」《掇》二·二二九

祖庚、祖甲时代的出组卜辞中关于血祭的卜辞有：

「辛丑卜：血三羊，𠕁十五宰？」《佚》八七一

「乙巳卜，出貞：其丝王血𤘴，𠕁五羌五……？」《库》一五五一。

𤘴字不识，疑指牲牛，牛角上的笔划或许是牲牛年龄的标志。在祭祀时使用特定年龄的牛做为牺牲，

古礼中曾有严格的规定。

出组卜辞中最值得注意的是关于「血子」的记载：

「□丑卜，旅贞：血子，岁，王其賓？」《后》下一八・一一

「□巳卜，即贞：血子，岁牡？」《后》下三〇・一七

「己卯卜，大贞：血子，（岁）牡？」《后》下三九・一七

「子」，指受祭的对象。卜辞中可以见到众多的「子某」，另外还有大子、中子、上子、下子、西子、又子，这些称谓的确切含义，尚待研究，但他们都是与商代王室有密切关係的大贵族，则是毫无疑问的。《礼记・祭法》：「圣王制祭祀，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能禦大菑则祀之，能捍大患则祀之。」所以，凡对于商王朝做出杰出贡献的贵族，都会受到王室的祭奠。卜辞中称诸子为「多子」，「多子」也享受血祭。

武丁时代的子组卜辞有：

「丁酉卜，歸贞：血多子？」《乙》一〇〇一

前引出组卜辞记载血祭时的用牲方法，采取岁的形式。岁，或读为刿。《说文解字・刀部》：「刿，利傷也。」刿、刲音义俱近。《说文解字・刀部》：「刲，刺傷也。」《仪礼・少牢馈食礼》：「司马刲羊。」郑玄注：「刲，谓殺之也。」

出组卜辞还有：

「丙寅卜，即贞：其攺羊，血子？」《存》一・一四九九

攺，于省吾先生曰：「按典籍中每借施为攺，《庄子・胠箧》：『昔者龙逢斬，比干剖，萇弘胣，子胥靡。』《释文》：『胣本又作肔。』崔云：读若拖，或作施字。胣，裂也。《淮南子》曰：『萇弘铍裂而死。』司马云：胣，剔也。一云：刳腸曰胣。」

卜辞中的攺字，其义近于经典中的「刳」，《玉篇》：「刳，空物腸也。」《诗经・小雅・節南山》：「持其鸞刀，以啟其毛，取其血膋。」郑玄笺：「毛以告纯也。膋，脂膏也。血以告殺，膋以升臭，合之黍稷，实之於蕭，合馨香也。」孔颖达疏：「先以鬱鬯祼而降神，乃随從於後，以辟牲之牲还而入于庙门，以献于祖考之神，即纳以告神，乃令卿大夫執其鸞铃之刀，以此刀开其牲之皮毛，取牲血与脂膏之膟膋而退。」卜辞中血祭往往用牡牲，用牲方法采取刿、刳，这些都与文献中的记载一致，可能在薦血的同时，也有焚燎牺牲腸脂的仪式。

出组卜辞中还见有「血室」：

「贞：翌辛未其㞢于血室，三大牢？九月。」《佚》一七六・四

「……辛未其㞢于血室，五大牢？七月。

翌辛未其㞢于血室，十大牢？七月。

其𥜽于血室，叀小牢？」《金》四六六

「□卯卜，出贞：今丁夕㞢于血室，……牛？不用？九月。」《库方》五〇五

「贞：酌匚于血室，亡尤？」《铁》五〇・一

上述几版卜辞中的祀典虽然不一定是血祭，但「血室」确是祭祀之前告神的地方，例如：

「□□卜，出贞：大事，其酌，告于血室？十月。」《六中》二四八

「……贞：（大）事，酌，告于血室？十月。」《京都》一二七二

上二版卜辞应为同时的占卜。

大事指祭祀。《国语・楚语》：「临事有瞽史之道。」韦昭注：「事，戎、祀也。」《周礼・宫正》：「凡邦之事蹕。」郑玄注：「事，祭事也。」《周易・震》：「億无丧有事。」虞翻注：「事，谓祭祀之事。」《礼记・礼器》：「故作大事必顺天时。」孔颖达疏：「大事，祭祀也。」

血祭也有可能就是在血室内举行，《礼记・礼器》：「太庙之内敬矣，君親牵牲，大夫赞幣而从，纳牲诏於庭，血毛诏於室，羹定诏於堂，三诏皆不同位。」孔颖达疏：「君親牵牲，大夫赞幣而从者，此谓祼鬯既讫，君出庙门以迎牲，牵牲而入，纳於庭之时也，于时须告神以殺牲，大夫則赞佐幣而从君，君乃以幣告神。」又云：「纳牲诏於庭者，诏，告也，谓入在庭以幣告神，故云诏於庭。……血毛诏於室者，谓殺牲取血及毛入以告神于室。」

出组卜辞还有：

「乙巳卜，兄贞：尊，告血室其[illegible]？」《前》四・三三・二

尊，疑读为奠。《仪礼・士丧礼》：「幂奠用功布。」郑玄注：「古文奠为尊。」奠训为薦，《礼记・郊特牲》：「故既奠然后焫蕭合羶薌。」郑玄注：「奠为薦孰时也，奠或为薦。」该辞是卜问在告神于血室之后，进献经过调治的祭品。

廪辛、康丁时代的卜辞中，关于血祭的内容不多，内容简略，很难推测详细情况。

何组卜辞有：

「癸丑卜，宊贞：于血？」《甲》二六一三

「□□卜，王……于血？」《甲》二四七三

无名组卜辞有：

「叀羊，今丁血？」《宁沪》一・一二五

「叀血？」《掇》一・三六七

「……盟，叀福？」

「……盟？」《屯南》九五八

以上本文用了很多篇幅分析武丁、祖庚、祖甲、廪辛、康丁时代祭祀之前血牲告神的仪式。在𠕋牲的时候，商人也采取其它的用牲方法，例如：

「庚申卜，㱿贞：王福于妣庚，叀𠕋，𢏺……？」《前》四・二・八

「癸未卜，㱿贞：賁寅尹一豕一羊，卯三牛，𠕋五十牛？」《掇合》二七二

《礼记・郊特牲》：「有虞氏之祭也，尚用气，血、腥、爓祭，用气也。」古人认为，神居于上天，生人处于下土，用气是沟通人与神的方法，其方式也可以有多种多样，但是在某种祭祀之前，采取特定的用牲方法告神，商代仪礼似有一定的惯例。

二

卜辞中还可以见到另外一种形式的血祭。商王在采取某一行动之前，为了避除灾害，乞求福佑，往往先殺牲血祭，这与宗庙中祭祀祖先，血牲告神的仪式完全不同。

这种血祭皆于举事前一日进行。

无名组卜辞有：

「叀今巳血，庚……？」《佚》五二九

「叀庚血，辛酌又……？」《六中》二六五

「弜，其每？

王其田，丁血，戊其埶，亡哉？弗每？

弜埶，其每？」《合集》二七九四六

宾组卜辞有：

「乙未卜，争贞：翌丁酉王步，丙申血，丁酉……？」《缀合》三〇七

「贞：己亥血，庚子……？」《续》五・一九・一三

「贞：甲寅血，乙卯王㞢……？」《外》二八八

上引两组卜辞中血祭的形式完全一致，这也可以证明我们对于宾组「血」字的考证是有根据的。

这种性质的血祭，主要见于宾组，大多记载在商王占辞后面所附记的验辞之中。例如：

「壬子卜，（争）贞：自今（五）日，我捷宙？

贞：自五日，我弗其捷宙？

癸丑卜，（争）贞：自今至于丁巳，我弗其捷（宙）？

癸丑卜，（争）贞：自今至于丁巳，我捷宙？

王固曰：丁巳我毋其捷，于來甲子捷。

旬㞢一日癸亥，車弗捷，之夕血，甲子允捷。」《丙》一

夕，指傍晚。商王根据近日的战况及壬子、癸丑两日的占卜进行判断，认为甲子日应取得征讨宙方的胜利。癸亥日商王的下属車仍然未能取得战争的胜利，于是，当日傍晚举行血祭，果然第二天打败了

故人。

「甲申卜，王貞：余正獲？六月。

乙酉暈，旬癸巳血，日午……

丙戌卜，爭貞：王虫貝正？」《乙》五三二三

这版卜辞有残缺，无法了解全部内容。「暈」字又写作「煇」。《周礼·春官·眡祲》：「掌十煇之法，以观妖祥，辨吉凶。」暈指太陽周围出现雲气，古人出征作战很忌讳出现这种天象。乙酉日暈，商王在第二天丙戌日亦即对战争结果进行卜问，并在这一旬的末尾癸巳日举行血祭。

下两版卜辞是同时的：

「癸卯卜，爭貞：旬亡囚？

甲辰大取風，之夕血，乙巳……辇……五人。五月在（臺）。」《菁》三

「……辰大取風，（之夕）血，乙巳郭辇……人，五月在臺。」《續》五·三二·一

取，于省吾先生读为「驟」。敦地可能在大邑商之外，商王在此突遇暴風，为了取得第二天行动的良好结果，于当日傍晚进行血祭。

古人有时把血看作污秽之物的象征。《释名·释形体》：「血，秽也。」《汉书·昌邑哀王刘髆传》：「血者，阴忧象也。」《周易·需卦》：「需于血。」王弼注：「凡称血者，阴阳相伤者也。阴阳相近而不相得，阳欲进而阴塞之，则相害也。」因此，去出秽血，则表示被除災害。《周易·小畜》：「血去，惕出。无咎。」《周易·渙》：「渙其血去逖出，无咎。」象辞：「渙其血，遠害也。」惕，逖古音同。虞翻曰：「逖，忧也。」血在皮肤之内，故古人以血喻阴，商王除恶的血祭每于夜间举行也并非出于偶然，由此可见，阴阳五行学说中的许多观念，在商代就已经存在了。

商王常于癸日卜问下一旬的休咎，如判断「有祟」，则行血祭。賓组卜辞有：

「王固曰：虫祟，六日戊申夕血，己未……。」《甲》二二五六

「……虫祟。甲申夕血，乙酉……。」《續》五·八·一

下面三版卜辞是同时的。

「癸未卜，爭貞：旬亡咎？

王固曰：虫祟，三日乙酉夕血，丙戌允虫來入齒。十三月。」《庫》一五九五

七日己未血，庚申月，虫食，……。」《庫》一五九五反

癸未卜，爭貞：旬亡咎？

王固曰：虫祟，三日乙酉夕血，丙戌允虫來入齒。」《綴合》一四三

「癸巳卜貞：旬亡咎？

癸未……十三月。」《金》五四九

「……己未夕血，庚申月，虫食。」《金》五四九反

「齒」字，卜辞中写作□，暂写为齒，其字形与字义均须待考。商人以有「齒」为不祥，试分析下列二辞：

「王固曰：吉。亡來齒。」《乙》三三八

「王固曰：不吉。其以齒。」《綴合》二六八

月，疑指祭祀月神。祭月可簡称为月，如同血祭可以簡称为血，賓组卜辞还有：

「（癸）未卜，爭貞：翌甲申易日？

之夕月，虫食。甲霍，不雨。」《丙》五六

祭月的仪式也很复杂，上引《庫》一五九五反及《金》五四九反二版中记载在庚申日祭月，前一日己未傍晚举行血祭，祓除不祥。

商代晚期青銅器銘文有：

「乙巳，子令小子畬先以人于𡩜，子光商畬貝二朋。子曰貝隹蔑女曆，畬用乍母辛彝，在十月月，隹子曰令望人方𩀢。」《畬卣》，《三代》一三、四二、二

与《畬卣》同时的《囶簋》銘文有：

「癸巳，𡚧商小子囶貝十朋，在𣈆𠂤，隹𡚧令伐人方𩀢，囶用乍文父丁𨟭彝。在十月彡，翌。」《三代》八·三三·二一

《囶𣪘》中的「𡚧」即《畬卣》中的「子」，他是这次征伐人方𩀢的主帥。依干支相排，癸巳早于乙巳十二天，二器都铸于商代晚期某一年的十月。商人常常用祭祀的时间表示某月中一个特定的日期，所以，《囶簋》中的「彡」与《畬卣》中的「月」，都是祭名，月即前面所述祭祀月神的仪式。另外，从《畬卣》銘文还可以看出，商代祭祀月神似有固定的日期。

古代祭月，又称「夕月」。《国语·周语》：「昔者先王既有天下，又崇立上帝明神而敬之，于是乎有朝日夕月，以教民事君。」《国语·鲁语》：「是故天子大采朝日，與三公、九卿祖識地德，日中考政，與百官之政事師尹維旅、牧、相宣序民事；少采夕月，與大史、司載糾虔天刑，日入監九御，使潔奉禘郊之粢盛，而後即安。」

卜辞中的「虫食」，食指经过烹调可以饗用的食品。今按：月为太阴之精，《礼记·郊特牲》：「食，养阴气也。」月夜设食而祭，正符合古代的礼仪。

卜辞中又有「虫新」，其义与「虫食」相近，新指刚刚收获的农作物。「虫新」之前也行血祭，賓组卜辞有：

「七日己巳夕血，……虫新，大晶，竝𦥑……。」《后》下九·一

依卜辞「夕血」的贯例，「虫新」的时间当在庚午日的傍晚。「大晶」当读为「大晴」，指庚午夜晚的天象，与《后》下九·一相同的祀典还有：

「……未，虫设新，晶。」《前》七·一四·一

「戊申……虫设新，晶。」《乙》八三五七

竝是人名，𦥑字下部残缺，下面即将叙述的一版卜辞与《后》下九·一中的仪式相近，可证明此残字应为𦥑：

「癸巳卜，爭貞：旬亡咎？

甲午血，乙未箙，𦥑，在沈，十月。」《簠》地四

竝与𦥑都是卜辞中多见的人名，他们在商王廷内供职，关于他们的卜辞很多，𦥑还是武丁时代的一位貞人。《周礼·春官·大宗伯》：「凡祀大神，享大鬼，祭大示，帥執事而卜日宿，眡滌濯，涖玉鬯，省牲鑊，奉玉齍，詔大号，治其大礼，詔相王之大礼。」所以𦥑为貞人，又在祭祀中執事，都不是出于巧合。

过去把卜辞中关于祭月及虫新的祀典，解释为月蝕和出现新星，现在看来，是不正确的。这一误说流传甚广，影响我们对于古代科技史的认识，应予纠正。

另外，商王在许多事情之前都举行血祭，卜辞文字古奥，许多字句仍无法通读，下面仅指出其中关于血祭的内容，为以后的研究提供参考。

卜辞中有「冥」字，其字义仍当待考，商王为此事举行血祭：

「戊辰卜，㱿貞：婦好冥，𡚸？丙子夕血，丁丑冥，𡚸。」《綴合》四〇五

「……婦㵝冥，𡚸？五月。

……卯夕血，丙辰婦㵝……。」《前》七·一四·四

「戊午卜：小臣𡚸？十月。

戊午卜：小臣𡚸？

戊午卜：小臣不其𡚸？

癸酉血，甲戌毋……。」《丙》九〇

「……血，癸巳……冥，……隹女。」《丙》二四九

卜辞中有「夢」字，学者多以为是「占夢」的记载，其中有一些也提到血祭：

「丙辰卜，賓貞：乙卯血，丙辰王夢自西？」《南·南》一·七一

「……血，辛亥王夢，我大臺？

辛亥血，壬子王亦夢，尹𠂤，虫若……

于父乙示，余見，它在止。」《前》七·三三·一

「乙丑卜，㱿貞：甲子血，乙丑王夢，牧石麋不隹囚？隹又？

貞：甲子血，乙丑王夢，牧石麋不隹囚？隹又？

貞：（王虫）夢（隹）乎余御𡆥？

貞：王㞢夢，不隹乎余囧？

貞：王其疾囧？

王隹㞢不若？

王不隹㞢不若？」《丙》九六

关于「夢」字的释读，尚有疑问，确切含义，仍当待考。上引几版卜辞中提到的「尹」和「牧」都是官名，「夢」字表示商王将要采取的某一行动，并与自己的臣属有关。《丙》九六、一版中的囧字，可能与卜辞中的𡆥、㠯等，都是同一个字的不同写法。

宾组卜辞又有：

「……夕血，壬寅王亦冬夕𡆥。」《菁》六

「□申卜貞：罷㠯凡㞢疾？旬㞢二日□未，罷允㠯……日㞢七，旬㞢……寅罷亦㞢疾……夕血，丙申……田。」《佚》一二八

「罷」是人名，「㠯凡㞢疾」，卜辞多見，其义不明，仍当待考，此事亦须举行血祭。

帝乙、帝辛时代的卜辞中还有关于商王铸造铜器时举行血祭的记载。

「王其铸黄吕，奠血，叀今日乙未利？」《金》五一一

古代以牲血祭新造铜器的习俗也見于文献记载：

《孟子・梁惠王》：「王坐于堂上，有牽牛而过堂下者，王見之，曰：牛何之？对曰：将以衅钟。」赵岐注：「新铸钟，杀牲以其血涂其衅郄，因以祭之，曰衅。」

从甲骨刻辞来看，商代的礼制是非常复杂的，各种祭祀仪式，程序繁多，在文献久已缺佚的情况下，探讨起来非常困难。关于商代的血祭，除本文所述之外，可能还有其他的形式，我们仅仅分析了其中最主要、最多見的现象，由于学力所限，错误在所难免，敬祈读者批评指正。

一九八四年一月初稿

〔注一〕：李学勤：《帝乙时代的非王卜辞》

一九八四年九月定稿

（原載《古文字研究》第十六輯，中華書局，一九八九年）

商代雩祭的考察

郭旭东

甲骨卜辞中的“雩”字，罗振玉、郭沫若、陈梦家先生都做有考释，颇得学界赞同。但是他们的释解主要是围绕甲骨文中的“雩”字本身进行，而对当时十分重要的雩祭之礼却未加详论。本文欲在三先生考释的基础之上，对商代的雩祭做一具体考察。

甲骨文中的“雩”写作“⿱雨舞”等形，上为下雨状，下为舞形，隶定为“⿱雨舞”。郭老认为⿱雨舞为动词，卜辞里均为求雨之事，是“雩”之异。①陈梦家同意郭老的意见，进而又说⿱雨舞象人两袖舞形，并言巫祝之巫乃⿱雨舞字所衍变。②观卜辞中有关雩的卜问，都是与求雨相关的。因此，商代有雩祭之礼是毫无问题的。下面我们讨论一下商代的农业与气候，进而考系雩祭的有关问题。

关于商代经济成份中，农业与畜牧业谁占主导地位的问题，史学界曾有过激烈的争论，截止目前，尚有分歧。但是绝大多数学者通过对甲骨卜辞和众多考古现象的研究，认为商代是以农业立国的。畜牧与渔猎仅为补充。在卜辞中，所记的农作物已有黍、麦、稻等，殷人经常担心农业是否有收成：

1、甲午卜，亘贞，我受稻年。《存》2、164

2、辛卯〔卜〕。穷贞，受黍年。《乙》5893

3、丁未卜，大邑受禾，不受禾。《佚》653

4、癸日卜，贞，今岁受禾，弘吉，在八月，佳王八祀。《粹》896

为了保证有收获，殷人还经常求祭神先祖妣：

5、戊午卜，穷贞，酒，求年于岳，河，夒。《前》7.5.2

6、癸亥卜，甴贞，求年自上甲至于多后，九月。《甲》2905

商代农具在考古工作中也有大量发现，1929年秋天第三次科学发掘殷墟时，一次就出土了上千把石镰；第七次发掘仅在一个方窖内就出土了440多件镰③，在甲骨文中，藉田之藉字为一人脚踏木耒作雍土状，知耒也必是殷人常用工具之一。商王朝还经常向其方臣服的方国征收贡品，多为牛马，由此也可反证商代畜牧不占主导地位。

7、〔壬〕辰卜，甴贞，呼取马于亩，氏。三月。《合集》8797正

8、戊寅卜，亘贞，取牛，不齿？《合集》8803

9、贞，氐牛四百？《明》1517

10、氐百犬《合集》8980

商代奴隶主贵族为了满足骄奢淫逸的糜烂生活动用大量粮食造酒。殷人好酒是非常出名的。特别是纣王时，造有酒池肉林，池中可以划船，贵族们整日梦死醉生。微子总结商朝亡国原因时曾说：“我用沈酗于酒”④，殷人嗜酒的风气不仅遍于贵族阶层，而且在平民阶层也十分流行，周公为了避免重蹈殷人酗酒亡国之路，下令严格禁止周人饮酒，如发现周人“群饮，汝（指康叔）勿佚。尽执拘以归于周，予其杀”而“又惟殷之遗诸臣惟工，乃湎于酒，勿庸杀之，姑惟教之”⑤周公对于殷遗民酗酒单独采取宽大政策，说明殷人好酒已是积习难返了。在卜辞中，殷人祭祀时，常用酒祭：

11、贞，甴乙未酒，伐。《库》1700

12、癸亥卜，争贞，翌辛未王其酒河，不雨。《掇》2.195

13、辛巳卜，争贞，来乙未酒唐五宰。《遗》5

商代既然以农业为主要的经济生活，那么，保证丰收就显得异常重要了，而农作物生长的好坏，除了人的精耕细作之外，在三千年前的商代，直接决定农业丰歉的就是自然条件，其中主要的就是天气是否风调雨顺，也就是气候因素的好恶。殷代所处的地区主要是黄河中下游，这里的气候条件又如何呢？

据著名气象学家竺可桢先生研究，中国北部区域平均“11月份温度系在10°C以下，但在0°C以上，全年平均在10°C以上，全年较差则自25°C至35°C，此区域以西则被400毫米等雨线所分离，雨量最高点在7月，冬则异常干燥，此地区全年雨量年变迁甚大”⑥。竺先生的这个研究成果与胡厚宣先生的结论大体相同。胡先生认为：殷代自一至十三月，终年可以降雨，也可以下雨。商代气候远较今日为暖。⑦

但是，在甲骨卜辞中有许少贞旱之辞，有的记有月份，有的则没有。

14、□丑卜，贞，不雨，帝隹旱我。林1.25.13

15、贞，帝不我旱。合125

16、庚戌卜，贞，帝其降旱。前3.24.4

17、□□卜，争〔贞〕，上帝〔其〕降〔我〕旱　存1.168

这是不记月份的辞例，类似的还有很多，这种现象说明商代全年的雨量并非一直充沛。下面是有时间记载的贞旱卜辞：

18、戊申卜，争贞，帝其降我旱，一月。《丙》63.

19、甲辰卜，永贞，西土其又降旱，二月。《存》2.155

20、辛卯卜，㱿贞，帝其旱我，三月。《存》2.156

21、贞，帝不降大旱，九月。《综图》22.7

22、乙亥卜，大贞，来丁亥酒，其旱……，十一月。《存》1.1467

在这5条辞中，贞旱的时间可看出是在十一月到三月这段之间，大至相当于冬春两季的大部分，而商代有的农作物在此时播种：

23、贞，王立⿰氵禾，受年，一月。……立⿰氵禾弗其受年。 《丙》7.4
24、庚戌卜，㱿贞，王立⿰氵禾受年。贞，王勿立⿰氵禾弗其受年。 《丙》7.4
25、贞，叀小臣令众⿰氵禾，一月， 《前》4.30.2
26、⿰氵禾在龙囿否，受有年，二月。 《前》4.53.4
27、我不其受⿰氵禾年，十二月。 《甲》299

⿰氵禾字，甲骨文从水从禾，象庄稼长在水中形，隶定作⿰氵禾。过去诸家均释为黍，从禾雨省声。但是黍的播种时节据《说文》载：以大暑而种，故谓之黍”，而上面的卜辞所记月份与大暑相距远矣。23与24辞中的王立⿰氵禾中的立，显然是说插秧，时间为一月。正是春季开始。因此⿰氵禾字非黍，应是稻字⑧稻为插秧作物，又离不开水，故卜辞中从水从禾，极象稻立于水中。插秧时无水、情况自然严重，故商人十分关心这时的天气，不断贞问上帝是否降旱。

综上可知：商代的经济成份中农业占大部比例，商代所处地区的气温虽比现在略高，雨水也较繁多，但冬春时节仍有大旱，影响了部分农作物的栽培。

天气干旱，直接影响农业的丰歉，这确是一件大事，文献记载，商代有时旱象还特别的严重。“庄子·秋水”中载：“汤之时八年七旱”，《荀子·王霸》“禹十年水，汤七年旱，今本《纪年》也记汤在位的十九年至二十四年连续五年“大旱”。大丁时又遇大旱，以至“洹水一日三绝”⑨。从卜辞看，武丁到祖甲时多有贞旱之辞，估计旱象也不轻。

天气的阴晴变化本来是很自然的现象，并非人为和神为，但是在商代，限于人们的认识能力的低下，他们把刮风下雨看成由上帝和其它神祖所左右，卜辞对此多有反映。上帝可令雨、降旱、令雷、令风等，其能无边：

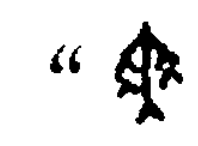
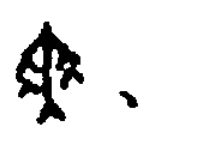
28、自今庚子至于甲辰帝令雨。至甲辰帝不其令雨。 《乙》6951
29、辛亥卜，丙贞，今一月帝不其令雨，
辛亥〔卜〕丙贞，今一月帝令雨。 《京》428
30、帝其于生一月令雷。 《乙》3382
31、翌癸卯帝不令风，夕霿。 《乙》2452

既然自然界的风雨雷电也都有神先上帝掌握，那么怎样才能获得人们需要的雨水解除旱情呢？迷信的殷人所采取的办法之一就是举行雩祭，即求雨之祭，乞求神祇降雨，卜辞中记载了许多这方面的内容：

32、于翌日丙⿱雨舞，有大雨。 《粹》848
33、乙酉卜，⿱雨舞。
乙酉卜，弜⿱雨舞，及夕雨。 《人》2370
34、呼⿱雨舞，亡大雨。 《粹》846
35、至翌日其⿱雨舞，至翌日遒⿱雨舞。 《粹》847
36、翌日庚，其旱，乃⿱雨舞，巧至来庚，有大雨。 《粹》845
翌日庚，其旱，乃⿱雨舞，巧至来庚，亡大雨。

37、其⿱雨舞于⿱止山。 《粹》1547
38、王其呼伐，⿱雨舞，盂有雨。
叀亥⿱雨舞，盂田有雨。 《掇》1.385
39、[illegible]⿱雨舞，二田桑盂有大雨 《粹》958

上面8辞中，雩皆写作⿱雨舞形。雩，“说文”曰“夏祭乐于赤帝，以祈甘雨也”，知雩为乞求之礼，祭时有乐相随。有乐当有舞，⿱雨舞的形状正表现出求雨是与舞有关的。《周礼·司巫》言“司巫掌群巫之政令，若国大旱，则帅巫而舞雩”，又《女巫》又云“旱暵则舞雩”。舞蹈时必击乐以应节拍，故《礼记·月令》载“仲夏之月，大雩帝，用盛乐，乃命百县雩祀百辟卿士有益于民者，以祈谷实”，“诗·甫田”也云“琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨”。由此我们知道，随乐跳午是进行雩祭的主要内容，雩写作⿱雨舞的原因也就很清楚了。向神祖献上音乐舞蹈，方能博得他们的欢心，从而降雨驱旱。

由于舞蹈是祭祀中十分重要的一项，所以在甲骨卜辞中雩有时简写为舞，很突出的表明祭祀中的主要内容，有关舞的卜辞大部与求雨有关。舞字写作“、”形，极象一人持牛尾投足以歌舞⑩。

40、王舞、允雨。 《人》3085
41、贞，王勿舞，王舞。 《乙》2592
42、王余舞。 《京》451

这是商王主持或参加舞祀的记载。商王亲自舞蹈乞雨，情同非可，可知旱象极为严重。据文献记载“汤克夏而正天下，天大旱，不收。汤乃以身祷于桑林，曰‘余一人有罪，无及万夫，万夫有罪，在予一人。无以一人之不敏，使鬼神伤民之命。’于是剪其发，磨其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。”⑪成汤为了求雨，不惜亲自祷告以身为牲，可见其需雨之急了。天大旱，国君亲自出马乞雨，这在后世也相当普遍。“齐大旱……今诚避宫殿暴露，与灵山河伯共忧其幸而雨乎？于是景公出野暴露，三日，天果大雨”⑫这是春秋时齐景公故事。景公出野暴露当是暴巫之变，暴巫本即是乞雨之为。国君充巫，实在是大旱所逼。商王亲自舞蹈，也当是如此情况。又：

43、壬申卜，多盂舞，不其从（纵）雨。 《存》1.1041
44、贞，勿呼多老舞。
癸卯卜，贞，呼多老〔舞〕。王固曰：其有雨。甲辰〔雨〕，丙午亦（夜）雨多。 《前》7.35.2
45、乙未卜，㱿贞，我其舞有〔雨〕 《掇》2.449
46、贞，我舞，雨。 《丙》67

多盂和多老，据胡厚宣先生曰“疑皆舞雨之巫，老象老人持杖戴帽，与常人不同”⑬，观卜辞中常有多尹（《乙》867），多君（《存》1.1507），多亚（《宁》2.16），多田（《甲》2416），尹、君、亚、田都是官职之名，故多盂与多老也是商王朝官员。胡先生说是巫，巫在当时也是一种职权范围很大的官员，如巫咸就是大戊王的得力干臣，官员参加舞祭，说明商王朝是极其重视雩祭之礼的，全国上下都动员起来了。又：

47、甲辰卜，翌乙巳，我奏舞至于丙午…… 《金》502
48、庚寅卜，辛卯奏舞，雨。 《甲》3069
49、戊甲卜，今日奏舞，有从（纵）雨。 《拾》7.16
50、乙未卜，今夕奏舞，有从（纵）雨。《前》3.20.4。奏，为郭老所释，《说文》：“登谓曰奏”，知奏是载歌载舞，奏舞自然是歌舞之祭了。这说明前面所言的乐舞相随是符合实际情况的。

51、乙巳卜，穷贞，舞河。 《乙》3899
52、勿舞河，亡其雨。 《乙》6857
53、壬申卜，㱿贞，舞岳。 《前》6.20、乙
54、舞岳，雨。 《人》2260
55、……卜，今日舞河眔岳。 《粹》51

上面5条辞中是受舞祭的对象河岳。在此的河是自然神河神呢还是商人先祖呢？恐怕是前者，因为在卜辞中舞祭的对象没有见到有商人先祖的且还有河岳一同受祭的例辞。奇怪的是，上帝既然有令雨之大权，而舞祭的对象之中却见不到它。观商人为求雨而举行的其它方式的祭礼中，也没有直接向上帝乞雨的。

求祭的对象主要是自然神和商人先祖：

56、戊午卜，于河求雨。尞 《乙》8689
57、庚午卜，求雨于岳。 《佚》40
58、贞，求雨于夔，尞九宰。 《遗》923
59、……未卜，求雨自上甲，大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、祖乙、祖辛、祖丁十示率牡。 《佚》986
60、甲子卜，其求雨于东方。 《邺》3.38.4
61、庚午卜，其求雨于山。 《邺》3.38.4

尞祭的对象同求祭一样：

62、高妣尞叀羊，有大雨。 《戬》17.4
63、……卜，其尞于上甲三羊，卯牛三雨。 《宁》1.92
64、庚申贞，今采甲子酒，王大御于大甲尞六小宰，卯九牛，不遘雨。 《南明》452
65、贞，尞于帝云。 《续》2.4.11
66、丙寅卜，其尞于岳。雨。 《宁》1.90
67、戊午卜，于河求雨，尞。 《乙》8689

对于这种让人奇怪的现象，有同志认为：“殷人认为降雨与否是由上帝操纵，而人与上帝之间的交通需要有一定的媒介”这种媒介主要是山岳和河流之神故“山岳和河流成为殷代农人们直接求祀的对象”⑭这种说法有一定道理，但并不完全，殷人直接求祀的对象还应包括他们祖先祖妣。河流与山岳受到祭祀的缘由大约是因它们是上帝的臣僚。上帝有臣属：

68、隹帝臣令。 《后上》30.12
69、〔尞〕于帝臣，有雨 《甲》779
70、王又岁于帝五臣正，隹亡雨。 《粹》13
71、庚午贞，秋大……于帝五丰臣幺，在祖乙宗卜。 《粹》12

上帝有臣五，河岳或许为其中二，河岳的本领也不小，他们也可令雨：

72、贞，翌甲戌河不令雨。
贞，翌甲戌河其令雨。 《乙》3121
73、王固曰：河其令〔雨〕。 《乙》3121反

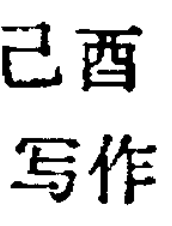
河能令雨，故殷人经常求它帮忙解难，以避舍近求远之累。商人的祖先在世时由于功绩卓著死后可配享上帝，升天为宾。成为上帝的座上客，故殷人也常请他们关照，有事让他们向上帝转达，因为他们毕竟是自己亲近的先人，谅他们不会视而不见，充耳不闻。能宾于帝的商祖有好几位：

74、贞，成宾于帝。
贞，大甲宾于帝。 《丙》36
75、甲辰卜，㱿贞，下乙宾于〔帝〕。 《丙》36

殷人求雨不能直接找上帝，而需向其臣僚及宾客祭祀，这反映出商人心目中神祖之间的等级观念：上帝无所不能，其地位至高无上勿庸置疑，其臣属与宾客地位相差无几，从能享受舞祭的情况分析，帝之五臣的地位相对来说要比殷人先祖的地位略高一些。因此，在我国历史上每遇大旱就举行雩祭之礼，逐渐地形成了一个制度，即“命有司为民祀山川百原乃大雩”⑮。

商代求雨还有一种方式是比较残酷的，即焚尪之祭。这是直接用人为牲的祀法。

76、勿隹烄，亡其雨。 《乙》5836
77、癸巳卜，今夕烄。 《甲》895
78、贞，今丙戌烄⿰女才，有从（纵）雨。 《乙》3449
79、甲申卜，穷贞，烄婞。 《前》6.27.1
80、己酉卜，穷贞，翌庚戌烄⿰女才。 《人》133

辞中烄字写作“”形，象人在火上焚烧，所烧的对象从卜辞中可以看出多为女性。焚人以祭在古文献中有许多记载，春秋时宋国还有此俗，“夏，大旱，公欲焚巫尪”就是明证⑯。所焚的对象据杜预讲是主持祈雨的的女巫。《国语·楚语下》中言“在男曰觋，在女曰巫”。因此，商代所烧的女性也应是女巫。

对子烄，裘锡圭先生认为交应是黄之简写，烄应隶定为⿱黄火，他引唐兰先生的话“黄字古文，像人仰面向天”说黄与尪音近，而尪为突胸仰向疾也”，故⿱黄火是专用于焚巫尪的“焚”异体⑰。我们认为裘先生的意见是很正确的，他从形音意三方面解决了⿱黄火的问题，从而也就使商代烧人乞雨的情况十分了然了。

通过前面的分析，我们知道了由于商代以农业立国，虽常年有雨水，但干旱现象也时常发生，直接影响到农作物的栽种，所以商王朝很重视这一情况，每当旱时，即向神

先献上音乐舞蹈，从国王到亲近大臣都亲自参加[illegible]祭亲自跳舞，十分虔诚。从舞祭的对象的分析，我们得出了商人心目中的神祖之间的等级关系进而搞清楚了我国古代历史上的雩祭制度。我们对商代其它乞雨的方式简略考察，也使我们基本上了解了商代求雨的概况。

注释：

①郭沫若《粹考》P112—113
②《燕京学报》第20期P536—543
③《安阳发掘报告》第2期P249，第4期P594
④《尚书・微子》
⑤《尚书・酒诰》
⑥竺可桢《中国气候区域论》，《竺可桢文集》P125—128　科学出版社1979年
⑦胡厚宣《卜辞中所见之殷代农业》，《甲骨学商史论丛》二集上册。
⑧赵锡元《甲骨文稻字及其相关问题》，《吉林大学社会科学学报》　1988年第一期
⑨《古本竹书纪年》
⑩《吕氏春秋・古乐篇》
⑪《吕氏春秋・顺民篇》
⑫《说苑》
⑬同⑦
⑭陈志东《殷代自然灾害与殷人的山川崇拜》《世界宗教研究》1985年第2期
⑮《礼记・月令》
⑯《左传・僖公21年》
⑰裘锡圭《说卜辞的焚巫尪与作土龙》，《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社。

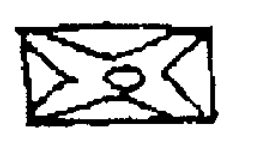
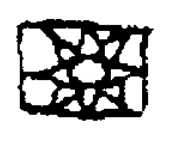
（原載《甲骨學研究》第2輯，安陽甲骨學研究編輯部，1989年）

未有文字以前表示「方位」與「數理關係」的玉版
——含山出土玉版小論

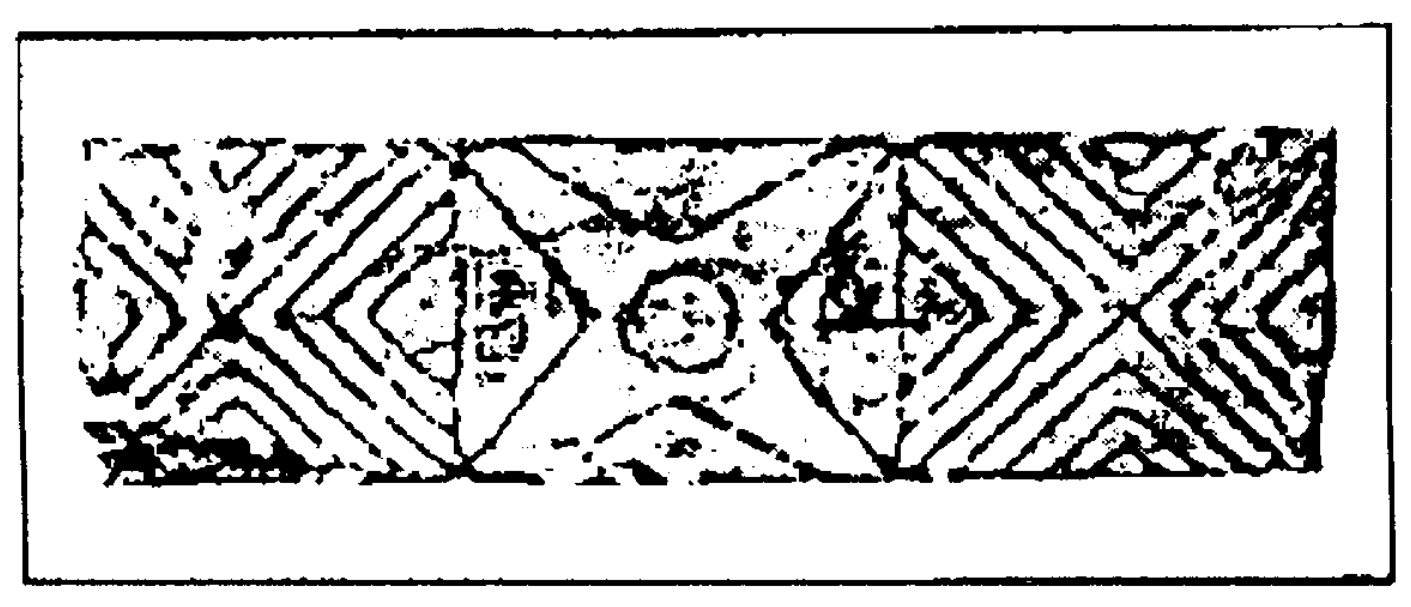
饒宗頤

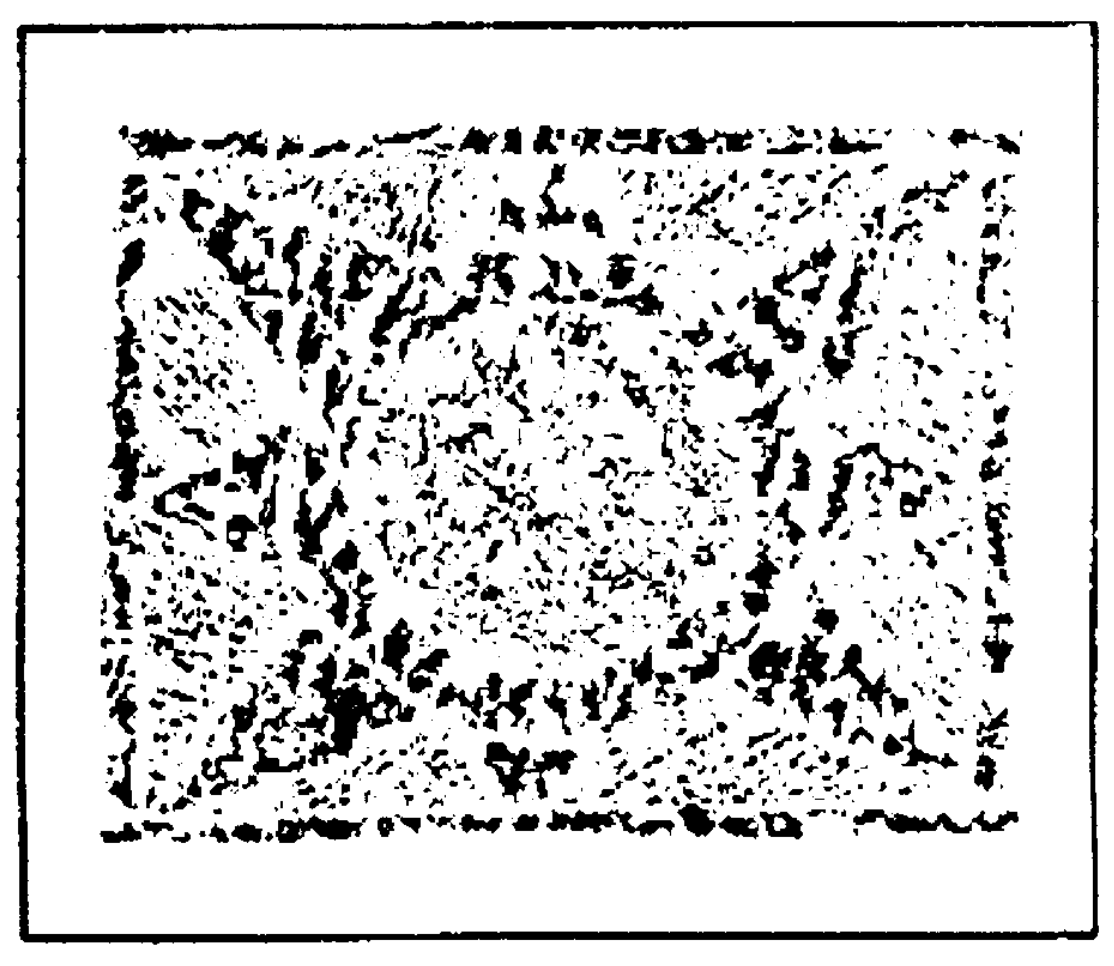
地不愛寶，荒古文物，不斷出土。不特使人們油然「發思古之幽情」，而耳目聞見爲之一新。惟探賾索隱，仍有待乎我人之努力。如安徽含山縣凌家灘出土夾放在玉龜背甲與腹甲中間的玉版，過去新聞的報道，只說是「八卦圖」，最近方才正式把資料公佈，據陳久金及張敬國的解釋①認爲「圖中的八方表示八個季節，遠古沒有文字，人們才使用鑽孔畫圖的辦法來計數。」他說：「玉片四周的四、五、九、五之數，與洛書『太一下行八卦之宮每四乃還中央』相合，根據古書中八卦源於河圖、洛書的記載，玉片圖形表現的內容應爲原始八卦。」他所得到的結論是：「河圖洛書就是曆法，含山出土的玉龜和帶圖形的玉片，證實了5000年前就有這種曆法存在，也反映了我國夏代或先夏的律曆制度。」這是多麼重要而有趣的理論！

久金先生是天文學家，他從時間觀念——季節來分析這幅神秘的圖紋珍繪，可惜他所採用作爲論據的資料都比較晚出，說服力不是太强。我覺得這一幅圖紋，圓圈之內分成八枝箭頭來代表八方，在它的四角另繪四枝箭頭來表示四維，空間觀念似乎比時間觀念更爲顯著，我們還可以從另一角度來作別的解釋。

太陽和天上的星辰發出永無停止的光芒，遠古的人類最容易通過對天體的觀察取得許多對日月星辰的天文智識；於是，太陽崇拜成爲地球之上各不同地區民族的共同信仰。這玉版上面的圓圈，象徵著太陽，八角和八枝箭頭是指太陽輻射出的光芒，是可以理解的。我們看漢代畫像磚的星形圖紋，像梓潼之作  狀，曲阜之作  狀，無論圓圈放出四角或八角的光芒，都和這幅玉版圖繪很相似。西南民族使用的銅鼓紋飾，最常見的便是鼓中心的太陽紋，大抵亦作八道光芒。

右圖：曲阜舊縣出土東漢墓畫像石
下圖：梓潼出土東漢墓畫像磚
（林巳奈夫《氣的花紋》，《京都大學人文科學研究所學報》）





這件玉版陳久金稱爲玉片，他旣認爲是河圖洛書的前身。我們看古讖緯書有所謂「河圖玉版」，《易・繫辭》云：「河出圖」，孔安國以爲「河圖則八卦是也」（孔穎達《正義》引），這一玉片，我以爲可以正名稱之爲「玉版」，似乎比較妥當。

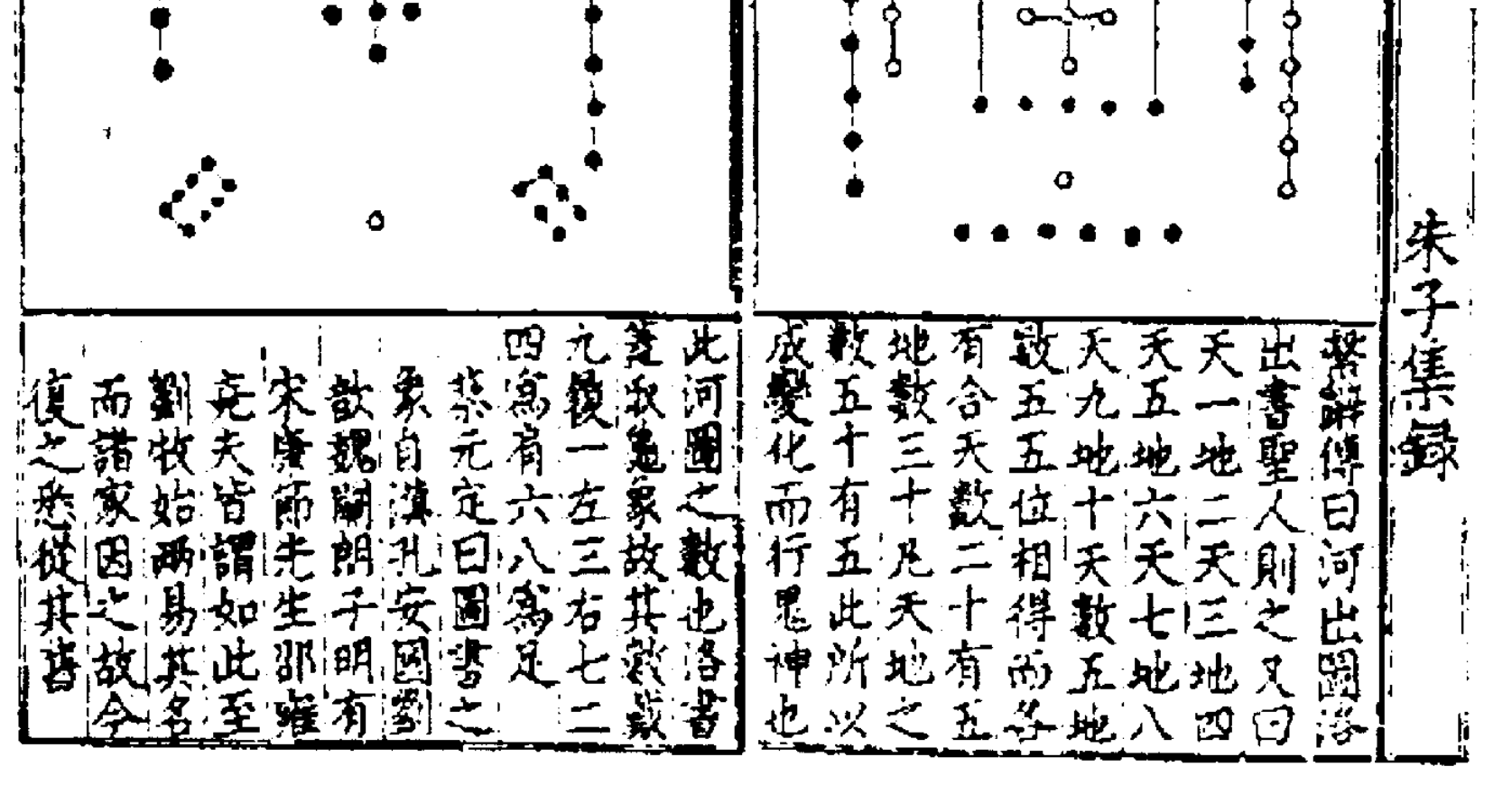
這玉版的紋樣應該重新考慮的有下列二樁事：一是四週的數度，是否可以說是洛書？二是箭頭所表示的八方四維的概念是指甚麼？玆試加分析：

玉版週邊鑽孔所表示的度數如下圖，亦即可以寫成下面右圖：

上方：　1、3、1、2、2＝9
下方：　2　2　　＝4
左右方：　5　　5

9
5　5
4

試把它和河圖、洛書作比較：



洛書　河圖　易圖　朱子集錄

繫辭傳曰河出圖洛出書聖人則之又曰天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十天數五地數五五位相得而各有合天數二十有五地數三十凡天地之數五十有五此所以成變化而行鬼神也

此河圖之數也洛書蓋取龜象故其數戴九履一左三右七二四爲肩六八爲足蔡元定曰圖書之象自漢孔安國劉歆魏關朗子明有宋康節先生邵雍堯夫皆謂如此至劉牧始兩易其名而諸家因之故今復之悉從其舊

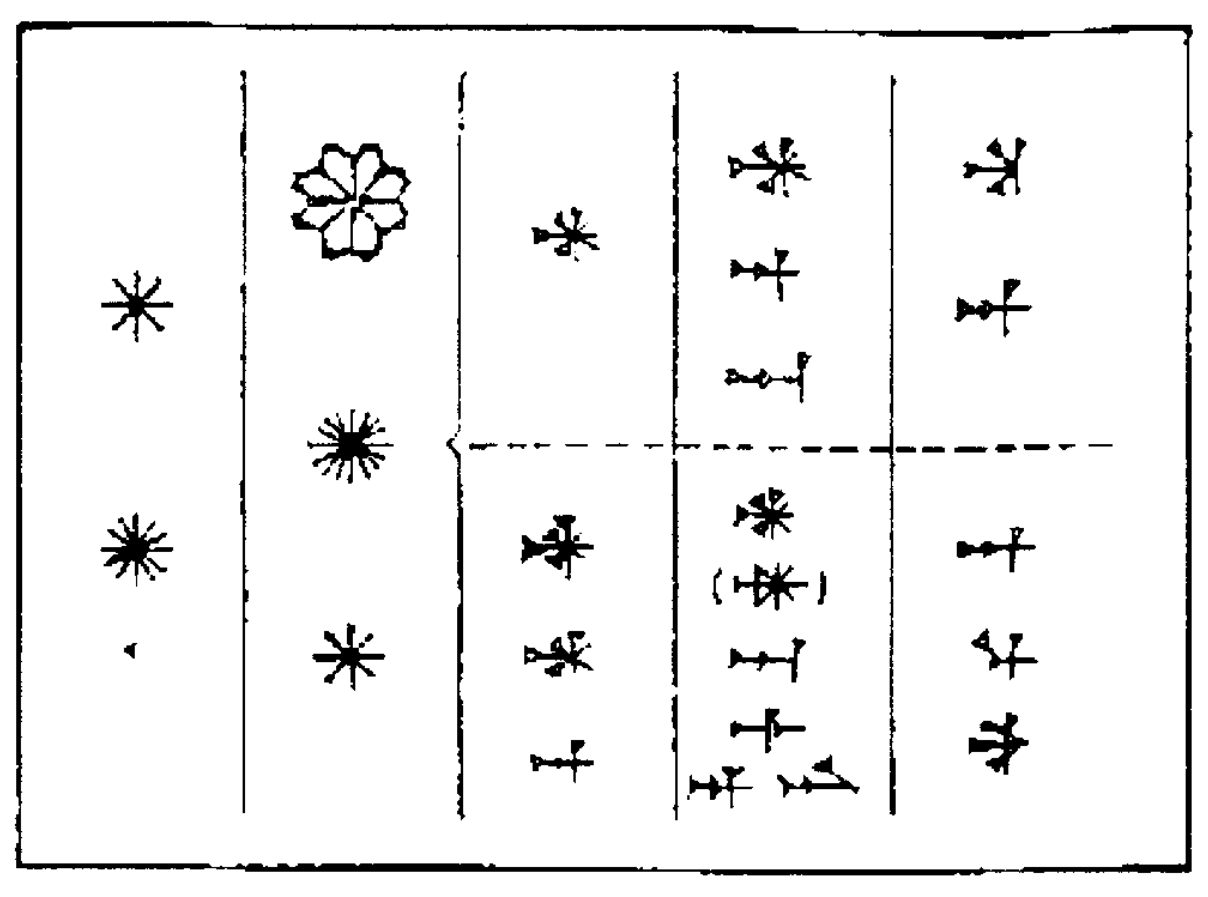
古書中的河圖洛書
（《朱子集錄・易圖》）

洛書

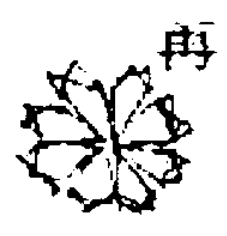
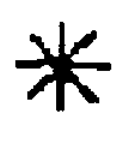
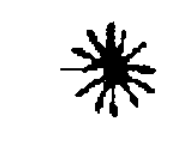
7
2
8.3　5　10　4.9
1
6

河圖

4	9	2
3	5	7
8	1	6

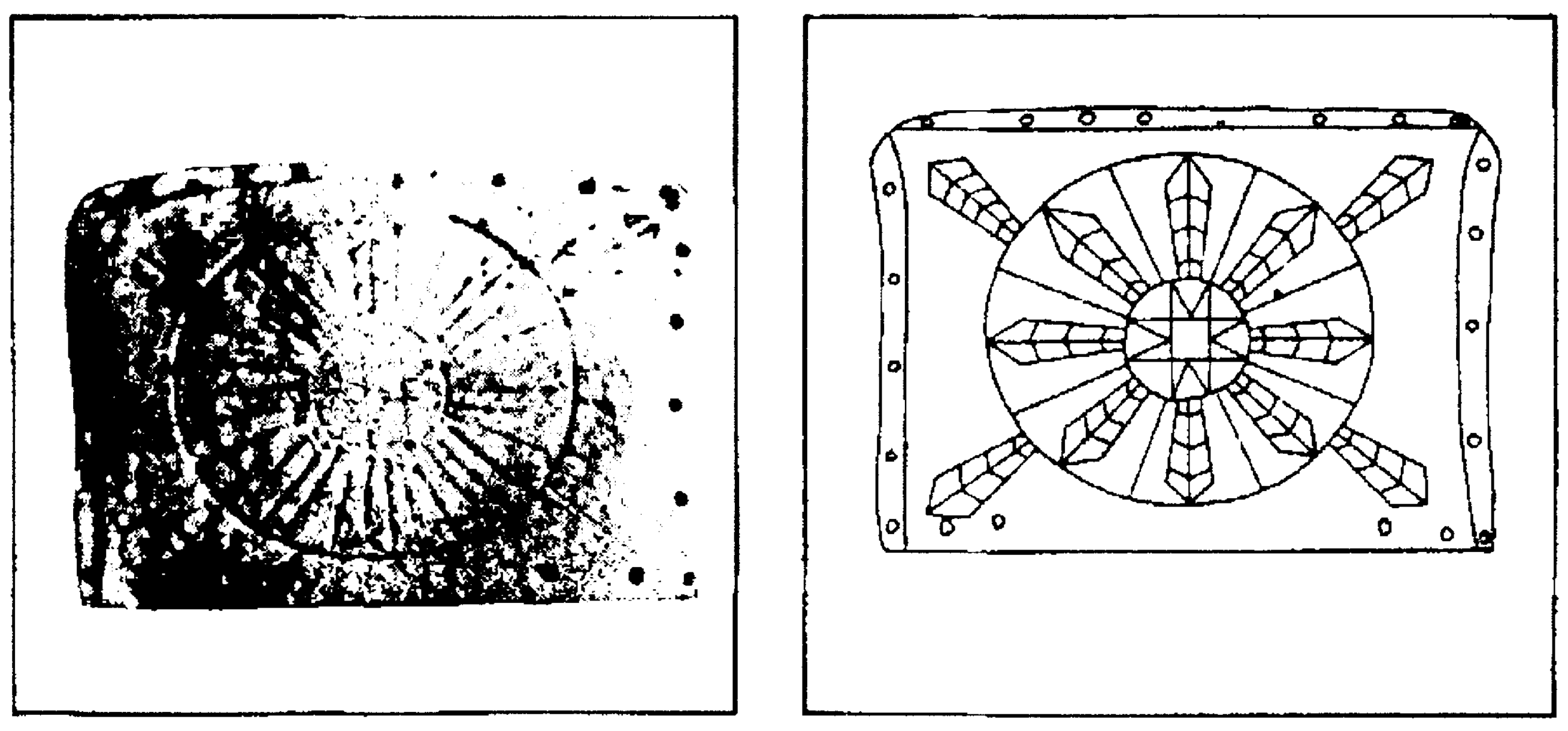


蘇美爾與楔形文的天（音an）與神（音Digin）字

再看西亞蘇美爾（Sumerian）圖形文的「天」字，（音 an）有一形狀作亦作八道之狀。簡化後便成爲：  或  字有八道光芒以及十二道光芒，這字是指天神，音 dingin，在 Accadian 楔形文中普遍用作爲神的指示詞（見附圖？）。用光芒表示星辰是人類共同的習慣。

這幅玉版圖紋的結構是外方而內圓的，很像玉琮的形狀，皆以方與圓相套，亦是外爲方而內爲圓。方指地而圓指天。這種幾何學觀念概括天地作爲遠古人們的宇宙觀，看來是有遙遠的歷史，在未有文字之前早已形成。後代學人才說「天爲圓」，儒家《曾子》十八篇內有《天圓篇》說道：「天道曰圓，地道曰方，方曰幽而圓曰明。」這一篇代表儒家的宇宙生成論（文載《大戴禮記》）。至於《周髀算經》的「數之法出於圓方」之說，都是後來學者演繹出來的理論，我們從含山這玉版已可看出五千年前未有文字之時經已具備天圓地方的智識。含山玉版在四週邊緣鑽有若干小圓孔，我想應該是表示數度。《莊子・天下篇》說：「其數一二三四是也。」「其明在數度者，舊法世傳之史，尚多有之。」玉版鐫刻著數度，在古代世襲的史官所保存的，早已湮泯無遺，幸得這玉片的出現，正可提供一點研究對象。

華夏文明，在新石器至銅器中間，應當有一段漫長的玉器時代，近年各地出土許多光怪陸離的玉器，替歷史補充了這一缺口。在文字未充分發展之前，只有一些陶符和器物上的紋樣，透露出精神史上某些名物、制度的曙光，是非常有意義的。



含山縣長方形玉版及其摹本（《文物》1989年4期）

事實是很不相同的：

(1)玉版是上 9 下 4 ，而左右各爲 5 ，說明它很重視 9 、 4 、 5 這三個數字。

(2)河圖是用10數爲主，分爲五組，以 6 配合 1 ， 2 配合 7 ， 3 配 8 ， 4 配 9 ， 5 合 5 位於中央。

(3)洛書是取「戴九履一，左三右七，二四爲肩，七八爲足」一說，縱橫而成各各爲15數的幻方；但沒有用10數。

玉版數字的安排，看來是河圖、洛書以外另一套數理系列。應該說明的是：它們都能夠分辨生數與成數爲不同類型，而加以重新組合排列。

古人把五數位置於中央，一二三四得五爲六七八九，故一二三四爲「生數」，六七八九爲「成數」。易學家把一二奇耦區分爲天數、地數，而極重視六七八九，謂之「實爲天地的全數」（這一理論的根據，詳見清代有名經學家惠棟所著《易例》的「九六義」條）。玉版只舉出 9 和 4 兩數，9 是成數之極數，4 是生數之極數。5 5 相對則表示「天數五，地數五」。《易·繫辭》云：「五位相得而各有合。」孔穎達《正義》云：

> 若天一與地六相得合爲水，
> 地二與天七相得合爲火，
> 天三與地八相得合爲木，
> 地四與天九相得合爲金，
> 天五與地十相得合爲土也。
>
> 這玉版中看不出有「五行」痕迹，但把二個「5」數左右分列；知當時的數理觀念已對「5」數非常重視。至於把 9 和 4 兩數在上下對立起來，似乎與「地四與天九相得」一義有很接近的因緣。

洛書是在漢代很流行，成爲「九宮」系統的，《大戴禮記·明堂》說它是「效法龜文」，這一理論比較進步；河圖則較簡單，僅僅是生數和成數作四方及中央的排列，看來是很原始的。玉版的數字排列是另一套。五千年前已有這樣的數理系列，絕不簡單，充分看出遠古人們的數學智慧。

至於第二點的八方四隅的方位問題，我們看文獻上對於八的觀念：

> 《大戴禮·本命篇》：「八者、維綱也。天地以發明，故聖人以合陰陽之數也。」注云：「八爲方、維，八卦之數也。」

八方即東、東南、南、西南、西、西北、北、東北的方位，後來因有八風的名目。《素問》稱爲八正，其書有《八正神明論》，以爲「八正者，所以候八風之虛邪以時至者。」此種八風又配合八節。《史記律書索隱》云：「八正謂八節之氣，以應八節之風。」所謂八節是指立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至。如陳久金說，他認爲五千年前的天文知識有八節的存在，若單憑這一玉版的圖樣是很難取得證明的。甲骨文只有四方風名，沒有八風；八方之名則部分出現過。從這玉版中八箭頭表示八個方向是絕對沒有問題的。古代空間觀念有八埏（司馬相如《封禪文》：「下泝八埏。」）八極（《淮南子·精神訓》：「于是乃別爲陰陽，離爲八極。」）八殥（《淮南子·地形訓》），孟康說是「地之八際」。至於八方之四角所加上的四枝箭頭則分明是表示四維，到了《淮南子》的《天文訓》，對於四維敘述更爲具體化。但在皇古之時，八際四維的方位在這幅玉版上卻已表現得很清楚。它是不是等於八卦八節，則尙很難說。

我們如果保守一點，對這塊玉版所顯示的意義，說它有數度、有方隅（八方四維）的形象，則毫無問題；數度所表示的尙有區別生、成數和五五相對之觀念，這時五數的重要性已透露端倪。圖中以八數爲天地的維綱，則灼然可見。當時的數理安排和自然哲學已洩漏了不少「春消息」，對於探討吾國 before philosophy 的情狀，這無疑地是一件嶄新而能引人入勝的思想瓌寶。

値得注意的，尤其是這塊玉版夾放於龜甲裏面，這和歷來最難令人置信像各種緯書所說：「元龜銜符」（《黃帝出軍訣》）、「元龜負書出」（《尙書中候》）、「大龜負圖」（《龍魚河圖》）等等荒誕不經神話性怪談，卻可印證起來，竟有它的事實依據，那眞是「非夷所思」了！

1989. 7 月初稿

---

① 陳久金、張敬國《含山出土玉片圖形試考》，《文物》，1989，第 4 期；頁14-17。

（原載《中國語文通訊》第 3 期，1989 年）

殷商时代神话传说的宗教环境

田　璞

人类社会初期，随着鬼神观念的出现，导致原始形态的神话的出现，并逐渐形成了原始宗教。随着原始宗教的形成与发展，神话也渐趋繁荣。商代是在夏代原始公社制度开始瓦解，奴隶制度逐渐形成的基础上出现的典型的奴隶制社会，宗教观念出现了新的变化，宗教仪式有了新的发展，神话传说也在其发展的过程中出现了第一次有文字记载的空前繁荣的局面。

一、天命观的强化

地下发掘的器物说明，我国早在仰韶文化时期，就已出现了农业和畜牧业，并且逐渐成为重要的生产部门。随着农业和畜牧业的发展，人们对大自然的作用有了进一步的认识，对“天”更为重视，原始的天命观逐渐形成。据《史记·五帝纪》记载：

> （黄帝）迁徙往来无常处，以师兵为营卫，官名皆以云命为云师，万国和而鬼神山川封禅与为多焉。获宝鼎迎日推策，举风后、力牧、常先、大鸿以治民，顺天地之纪，幽明之占，死生之说，存亡之难。时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾，旁罗日月星辰水波，土石金玉，劳勤心力耳目，节用水火材物。
>
> 于是帝尧老命舜摄行天子之政，以观天命。舜乃在璿玑玉衡以齐七政，遂类于上帝，禋于六宗，望于山川，辩于群神。

在颛顼、帝喾的传记中也有类似的记载。从这些记载中，我们可以看出：

第一、在中国历史上的传说时代，自然崇拜越来越突出；

第二、天命观在原始观念中越来越明显；

第三、自然神上帝已开始出现，受到当时最高统治者的祭祀。

第四、“帝尧老命舜摄行天子之政”，由称“帝”到称“天子”。

第五、占卜、祭祀等宗教活动越来越频繁，在社会生活中的地位越来越重要。

在夏代，禹崩而其子启继位，破坏了历来的禅让制度，“有扈氏不服”，启伐有扈氏。在实行帝位继承的重大改革中，持反对态度恐怕不止有扈氏。启为了完成此项变革，保持自己的统治地位，消灭反对势力，只依靠其父禹的威望、个人的贤德和自己所拥有的武力，显然是不能顺利地完成此大业的。于是，启便利用以往不断得到发展的天命观，作为战胜反对势力的武器。据《史记·夏纪》记载：

> 帝禹立而举皋陶，荐之且授政焉，而皋陶卒，封皋陶之后于英六，或在许，而后举益任之政十年。帝禹东巡狩至于会稽而崩，以天下授益。三年之丧毕，益让帝禹之子启而辟居箕山之阳。禹子启贤，天下属意焉，及禹崩，虽授益，益之佐禹日浅，天下未洽，故诸侯皆去益而朝启，曰：“吾君帝禹之子也。”于是启遂即天子之位，是为夏后帝启。夏后帝启，禹之子，其母涂山氏之女也。有扈氏不服，启伐之，大战于甘。将战，作《甘誓》，乃召六卿申之。启曰：“嗟，六事之人，予誓告汝，有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命，今予维共行天之罚。”

从这里的记载中我们可以看到：

第一、由于生产力的发展，私有制的产生，人们的家庭观念增强。

第二、从禹到启，禅让的制度尚在，但帝位世袭的基础已有。

第三、夏启用天命消灭有扈氏，说明了天命观在重大社会变革中逐渐得到了强化。

如果说夏启利用天命争得了帝位，完成了从禅让到世袭的重大社会制度的变革，商汤则是利用天命推翻了夏王朝，夺取了政权，完成朝代更替的大业。

商王朝的祖先是契。据传说，契母简狄行浴，见玄鸟堕其卵，取吞之，因孕生契。这无疑是商王朝统治者为了夺取政权而制造的神话，说明契的诞生乃是天意。汤伐桀，便是用天命作号召。据《史记·殷纪》记载：

> 夏桀为虐政淫荒而诸侯昆吾氏为乱，汤乃兴师，率诸侯，伊尹从汤。汤自把钺伐昆吾，遂伐桀。汤曰：“格汝众庶，来，女悉听朕言，匪台小子，敢行举乱，有夏多罪，予维闻女众言。夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。今夏多罪，天命殛之。”

夏桀的“虐政淫荒”，违背了“天命”；汤伐夏桀，声称是遵从了“天命”。这在天命观盛行的时代，是颇有号召力的，于是商汤一举消灭了夏王朝，建立了商王朝。

汤建立了商王朝以后，为了维护自己的统治，仍然以天命为武器。《尚书·汤诰》：

> 王归自克夏，至于亳，诞告万方。王曰：“嗟，尔万方有众，明听予一人诰。惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性，克绥厥猷惟后。”

商汤以天命为武器，实现了权力的高度集中。

盘庚迁殷，遭到许多人的反对。为了实现迁殷，盘庚一再申说“天命”。《尚书》有《盘庚》三篇，每篇都说到“天命”。

《盘庚上》：

> 先王有服，恪谨天命。兹犹不常宁，不常厥邑，于今五邦。今不承于古，罔知天之断命，矧曰其克从先王之烈。

《盘庚中》：

> 予迓续乃命于天，予岂汝威，用奉畜汝众。

《盘庚下》：

> 肆上帝将复我高祖之德，乱越我家，朕及笃敬，恭承民命，用永地于新邑。

从汤以后，殷商王朝的天命观一再得到强化，国王不管是大事还是小事，都要请示鬼神。《礼记·表记》：

> 殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。

《尚书·洪范》：（箕子曰）七稽疑，择建立卜筮人，乃命卜筮。

由于天命观的强化，巫、史一类人物应运而生。范文澜在《中国通史简编》中说：

> 巫师都代表鬼神发言，指导国家政治和国王行动。巫偏重鬼神，史偏重人事。巫能歌舞音乐与医治疾病，代鬼神发言主要用筮法。史能记人事、观天象与熟悉旧典，代鬼

> 发言主要用卜（龟）法。国王事无大小，都得请鬼神指导，也就是必须得到巫师指导才能行动。

由此可见，殷商时代的天命观已强化到了登峰造极的地步，鬼神崇拜已波及到社会生活的各个方面。殷商时代天命观的强化程度，不仅在殷商以前不曾有过，而且在殷商以后的各个王朝也非常罕见。

二、鬼神系统的形成

在殷商时代，随着天命观的强化，以上帝为中心的诸鬼神系统已经形成。

在当时人们的观念中，上帝是至尊神，是诸神的主宰。西方古代神话传说，有与此相仿的情景。在古希腊神话中，有太阳神阿波罗，有农神阿里斯泰俄斯、有河神阿索波斯、阿刻罗俄斯，有海神波塞冬，有植物神狄俄倪索斯等等。但最高的是天神宙斯，他是众神和万民的君父。按照古代希腊人的宗教观念，宙斯主宰一切天象，他能抛掷闪电，制造雷霆，聚散乌云，能使暴风骤雨突然发作，能遣顺风、赐明昼，使四时更迭，井然有序。同时，他还统治着众神和万民，支配人间的善和恶，并能洞察未来，整个社会秩序都是由宙斯确定的，他赐给人间法律，建立王权，庇护人民。太阳神阿波罗、植物神狄俄倪索斯是他的儿子，农神阿里斯泰俄斯是他的孙子。殷商时代的上帝，与宙斯极为相似。《诗经·商颂》中的《玄鸟》篇，有“古帝命武汤，正域彼四方”，《长发》篇有“有娀方将，帝立子生商”，“帝命不违，至于汤齐”，“昭假迟迟，上帝是祗”，甲骨文中有“大甲不宾于帝，宾于帝”等记载。这里的“帝”，都是指“上帝”、“天帝”。这些记载，足以证明殷商时代上帝在诸神中的主宰地位。

根据甲骨卜辞、青铜器和有关文献记载，殷商时代的诸神有如下几个系统：

（１）天神系统：包括日神、月神、星神、雨神、雷神、风神等。

祭日活动来源于古人对日神的崇拜。据《礼记·祭义》记载：

> 郊之祭，大报天而主日，配以月。夏后氏祭其闇，殷人祭其阳，周人祭日以朝及闇。

其注云：

> 闇者，日既没而黑。夏尚黑，故祭其闇。阳者，日方中而白，殷尚白，故祭其阳也。日初出而赤，将落亦赤，周尚赤，故祭以朝及闇。

殷商时代的祭日活动，说明日神在人们的宗教观念中占有重要位置。

当时的雨神是女神名媚。殷商时代，中国经济以农业为主，雨情与收成关系密切，在生产力极其低下的情况下，人们便把自然界的雨奉为神灵，常为求雨而祭雨神。在甲骨卜辞中，有不少求雨的卜辞。如《卜辞通纂》第三七五片：

> 癸卯卜，今日雨？
> 其自西来雨？其自东来雨？
> 其自北来雨？其自南来雨？

在当时人们的心目中，所有天象都是由神主宰的，不同的天象就有不同的神，自成一个系统。

（二）地神系统：与天神系统一样，殷商时代的人们认为各种地象也是由各种不同的神主宰着，也自成一个系统，包括地神、山神、河神、四方神等。

在甲骨卜辞中，常常有“土”字出现，“土”即“社”，“社”就是土地神。《礼记·祭法》：

> 共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社。

《左传·昭公二十九年》：

> 共工氏有子，曰句龙，为后土，后土为社。

据这些记载，土地神的观念是在传说时代就已出现了，在殷商时代，不仅这种观念得到了强化，而且开始有了第一次文字记载。

当时的人们认为山有山神，河有河神，东、西、南、北四方各有神，也各有其风神，称为“四方风”。据《刘晦之家藏骨》记载：

> 东方曰析，风曰劦；南方曰粦，风曰光；西方曰彝，风曰韦，北方曰饮，风曰殿。

按卜辞中“凤”即“风”。

（三）动物神系统：殷商时代最崇拜的动物是玄鸟、凤、龙、龟等。

玄鸟是殷商祖先的象征。后边将专门谈及。

凤是古代传说中想象出来的神鸟。《尚书·益稷》：

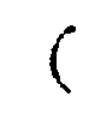
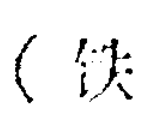
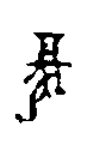
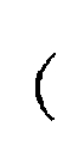
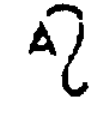
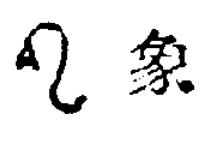
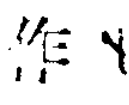
> 箫韶九成，有凤来仪。

箫韶是舜时的乐曲，说明有关凤的传说由来已久。到殷商时代，凤仍是人们崇拜的对象。甲骨卜辞中常有“凤”字出现，并且成了天帝的使者。青铜器上的纹饰也常有凤的形象，如妇好墓出土的青铜器上就有凤。

龙也是传说中想象出来的神物。龙的概念的出现，比凤更为久远。据考古发掘的最新研究成果表明，内蒙古敖汉旗兴隆洼文化中龙纹陶器已有七八千年的历史。可视为龙的起源时代。

这里顺便谈谈龙的起源。关于龙的概念的起源，目前学术界有许多说法：有的认为，龙是由鱼变来的，有的认为，龙是由云变化而来的；传统的说法则认为龙是由各个氏族的图腾拼合而成，是华夏族走向大融合的标志。这些说法，人们都还有不少疑问。我认为，龙是原始时代人们从闪电想象出来的一种神物。理由如下：

第一，七八千年前，正是我国的仰韶文化时期。当时的农业、牧业有了新的发展，使人们对气象更为关心。原始的人们在阴雨天看到闪电光亮异常，穿云破雾，游弋不定，时隐时现，时长时短，弯弯曲曲，张牙舞爪，而且响震长空，不知为何物。因为闪电总是在阴雨天出现，人们便认为它在空中普洒了喜雨，给人们带来了希望；同时它又能烧毁树木、破坏房屋、击死人和牲畜，人们便觉得它非常可怕。当时人们觉得闪电神秘莫测，既可敬又可怕，于是根据闪电的形状，吸取常见动物的某些特征，想象出了龙的形象，视之为神物，这就出现了龙的神话。当初，龙的形象不会象后世所塑造的那么完整，比如看到闪电弯弯曲曲，便想象它的身躯似蛇；因为它和雨水关系密切，便想象它身上有鱼鳞。据最近在河南省濮阳市老城西水坡的考古发掘资料，说明龙的大体形状在仰韶文化时期就已形成。至于宋代罗愿在《尔雅翼》中所描绘的龙“角似鹿，头似驼，眼似鬼，项似蛇，腹似蜃，鳞似鱼，爪似鹰，掌似虎，耳似牛”，是后世历代人们进一步想象创造的结果。

第二、在甲骨文中，“龙”写作 （铁云藏龟1634）、（铁云藏龟拾遗５·５）（殷虚书契前编４·45·１）、（甲2418）等，形象地描绘了闪电的形状。朱芳圃在《释丛》中说：“龙从  头上戴辛， 象巨口长身之虫。”尤其值得注意的是，甲骨文中的“电”写作 ，与甲骨文“龙”字的某些部分非常相似，只不过“电”字是闪电自然状态的摹拟，而“龙”字则是经过了想象、加工，具有了神话色彩。

第三、龙的形象，在我国古代文献上有许多记载：

《易》：“云从龙”。

“飞云在天。”

《左传》：“龙，水物也。”

《洪范·五行纬》：“龙，虫之生于渊，行无形，游于天者也。”

《管子·水地》：“欲小则化为虫蠋，欲大则藏于天下，欲上则凌于云气，欲下则入于深泉，变化无日，上下无时。”

《大戴礼·五帝德》：“颛顼乘龙而至四海。”

“帝喾春夏乘龙，秋冬乘马。”

《说文》：“龙，鳞虫之长，能幽能明，能巨能细，能短能长，春分而登天，秋分而潜渊。”

何新同志在《诸神的起源》一书中根据上述有关记载，归纳了龙的特征：

1、大小不定，长短无形。

2、春以后见于天，秋以后隐其形。

3、可以发光（景云），可以变黑（乌云）。

4、来之于泉水。

何新同志认定这正是云的特征，并断定“龙就是云神的生命格”，龙的原始意象，来自云的形象。我认为这在研究龙的起源方面大大前进了一步，但这些特征说成是云的特征，却很勉强。倒不如说是闪电的特征更为确切。例如：“春以后见于天，秋以后隐其形”，并不是云的特征。春分是在３月20或21日，这以后天气渐暖，常常可以在春分之后听到第一声春雷，看到闪电的出现。秋分是在９月22、23或24日，这以后天气渐冷，闪电也就逐渐不再出现了。而云，却并非因春分而现，也并非因秋分而隐。

第四、据我所知，在中原一带的民间，至今有不少老年人认为闪电就是龙。人被闪电击中，便说是被“龙”抓了。《太平广记》收集了很多有关龙的传说的记载，所描绘的龙的形象，正是闪电的特征。其中《安天龙》一篇，记载了沧州某子“以绳系蛇项，约而行，无何摆其头落。须臾，一片白云起，雷电暴作，撮将此子上天空中，为雷火烧杀坠地，而背有大书，人莫之识。忽有一人云，何不以青物蒙之，即识其字。遂以青裙被之，有识字读之曰：‘此人杀害安天龙，为天神所诛’”。中原一带至今有被“龙”抓了以后背上写字的传说。

民间有句谚语：“二月二，龙抬头。”农历二月初二以后，正是一年开始出现闪电，打春雷、下春雨的时候，也说明了民间所说的龙，正是指闪电，从中可以看出龙的起源的端倪来。

第五、从音韵学的角度来考虑，“龙”与“隆”同音。而“隆隆”正是与闪电相伴的雷声。

龙的神话传说流传到殷商时代，在人们的心目中的地位更为显赫。甲骨卜辞中常见的“龙”字，有三十多种不同的写法。青铜器上的纹饰中，常有龙的形象，如妇好墓出土的青铜器上，就有蟠龙。日本梅原末治的《日本搜储支那古铜精华》中所及的第261号觥，盖前端有龙头。最值得注意的是安阳小屯出土的蟠龙纹盘，盘中的龙，形象生动，制作精致。

龟也是殷商时代崇拜的灵物。晋王嘉《拾遗记》卷二：

> 禹尽力沟洫，导川夷岳。黄龙曳尾于前，玄龟负青泥于后。玄龟，河精之使者也。龟颔下有印，文皆古篆字，作九州山川之字。禹所穿凿之处，皆以青泥封记其所，使玄龟印其上。今人聚土为界，此之遗象也。

就里所说的神话传说，显然是经过加工了的。但其中的主要部分，也许在夏代、商时就有流传。殷商时代用龟甲占卜，以示吉凶，指导各种大大小小的活动，足见对龟重视和崇拜的程度。

古人所说的“四灵”，包括麟、凤、龟、龙，唯有麒麟在殷商时代尚未发现其流传的迹象，其余三灵都在殷商时代通过各种不同的形式广泛流传着。其他动物神也许还有，但都不如这三种地位重要。

（四）植物神系统：植物神中地位最突出的是“稷”。稷为五谷之神。《左传·昭二十九年》：

> 有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之，周弃亦为稷，自商以来祀之。

汉蔡邕《独断》上：

> 稷神，盖厉山氏之子柱也。柱能殖百谷，帝颛顼之世，举以为田正，天下赖其功。周弃亦播殖五谷。以稷五谷之长也，因以稷名其神也。

甲骨文中有“稷”字。“稷”作为五谷之神受到殷商时代人们的祭祀，殷商以前就广为流传的农业之神炎帝神农、木神句芒等植物神，也会受到殷商时代人们的重视。

（五）祖先神系统：甲骨卜辞中有“鬼”字，如：

> 庚辰卜，贞多鬼梦。　　《后》下·三·一八
> 贞亚多鬼梦。　　《前》四·一八·三

“鬼”字，据《礼记·祭义》解释：“众生必死，死必归土，此之为鬼。”郭沫若在《卜辞通纂》中说：“鬼假为畏。《周官》所谓‘惧梦’也。”从这里我们可以看出：

第一，殷人由于对梦不能作出科学的解释，以为梦可以预示吉凶。这种现象现在一些地方特别是农村的一些老人对梦的解释中还可以看到。由于对梦的迷信，殷人确信人死了以后还会有灵魂存在，这些灵魂还时时影响着人们的命运。

第二、殷人对鬼的态度是敬畏，所以把鬼与神同样看重，事事都要向鬼神占卜，听从鬼神的启示。

殷人对其祖先的看法，是把鬼的概念与神的概念揉合在一起的。从现有的甲骨卜辞中可以看到，殷人向其祖先占卜的次数非常频繁。《卜辞通纂》所收800片中，就有326片是向其祖先占卜的。其中有神话传说中的远祖夒。“夒”本字为“猱”。《说文·夊部》：“夒，贪兽也。一曰母猴，似人。”甲骨文的“夒”是作猴形。郭沫若在《卜辞通纂》中说，“神话中之最高人物迄于夒，夒即帝喾，亦即帝舜，亦即帝俊。帝俊在《山海经》中即天帝，卜辞之夒亦当如是。”甲骨卜辞中常常可以看到“夒”字。据郭沫若在《卜辞通纂》中的考证，殷先世中从虎（伯虎）、熊（仲熊）至文丁，在甲骨卜辞中出现的有56人，其中有先妣15人，与向来典籍中所见者大抵一致。这些人物被神化了，成为一个殷人祖先神的系列。

另外，在甲骨卜辞中还常见谢世的名人，以伊尹为最多，其它有巫咸、箕子等人，这些人也都被神化了。

在殷商时代，人们不仅常常把鬼和神联系在一起，而且也把鬼神与天命联系在一起。范文澜在《中国通史简编》中说：“他们权威的来源是天命，天命的来源是鬼神的启示。”准确地揭示了殷商时代鬼神与天命的关系。

三、频繁的祭祀与占卜

殷商时代的祭祀活动特别频繁，祭天、祭日、祭月、祭祖等，祭祀都非常隆重，常常在祭祀时杀许多人。据胡厚宣先生在《中国奴隶社会的人殉和人祭》中的统计，从盘庚迁殷到帝辛亡国，人祭用13052人，尚有1154条卜辞未记人数，以一条一人计，共杀人14197人。当时的祭祀有岁、劳、彡、报、华、禘、禖等不同名称。

殷商时代，不仅祭祀活动频繁，而且占卜活动很多，凡祭祀、战争、宴会、田猎、收成、灾祸、福佑、奴隶逃亡乃至妇女生育，都要靠占卜稽疑。最近的统计资料表明，国内外现存甲骨共15万多片，其中多数刻有卜辞。

殷商时代的频繁的祭祀和占卜活动，进一步促使了天命观的强化，促进了鬼神系统的形成和发展。

从夏代原始公社制度的解体，到殷商时代奴隶制度的出现，在中国历史上无疑是一次重大的社会变革。《礼记·礼运篇》描述禹以前的社会是：

> 大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归，货恶其弃于地也，不必藏于己，力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

这里，显然是儒家学者们过分美化了当时的社会，抹杀了从原始公社制到奴隶制是社会历史的巨大进步。但是，这期间的社会变革，确实是巨大的，惊人的：由“天下为公”变成了天下为私；由“选贤与能”变成了家族统治，变成了世袭。殷商时代的统治者在为了实现这种重大变革，为夺取政权并维护自己的统治，不得不借助于天命，利用人们的鬼神观念，使鬼神系统化，形成自然崇拜、鬼神崇拜、祖先崇拜等等，并且常常举行祭祀活动，事无巨细，都要进行占卜。由于统治阶级的大力倡导，就使殷商时代的宗教观念得到了长足的发展，达到了前所未有的高度。这种宗教观念的发展，一方面产生了种种迷信，这是它的消极结果；但另一方面，在客观上也促进了神话传说的繁荣，许多自然神话、历史神话、英雄神话，就是在这种社会背景下产生着、流传着。于是，殷商时代成为中国历史上第一个有文字记载的、神话传说繁荣的时代。

（原載《殷都學刊》1989年第2期）

關於天理參考館所藏第二期祭祀卜辭之若干片

——兼论第二期周祭之社會的宗教的意義——

（日本）伊藤道治

天理参考館所藏的第二期甲骨文資料中，有九片与董作宾、陳夢家、島邦男三氏所重視的五种祭祀，陈氏的所謂「周祭」的資料有关这五種祭祀，正如被称为周祭，是对上甲以後的先王順次举行一遍，再回到最初从上甲开始举行的五種祭祀。这五種祭祀——周祭——的循环是殷代历譜復原的根据。董作宾的《殷历譜》是这种形式完整的復原。本稿将天理参考館所藏的九片与《殷历譜》卷下祀譜一〈祖甲祀譜〉及島邦男氏的《殷墟卜辞研究》第一篇第一章第四節第三項〈第二期之祀譜〉相对照，探讨一下这九片的意义。

一

首先让我们看一下记録着日子和月名的七片。

Ⅰ　三一七（天理参考館《人、物、心》第五卷圖版番号，以下相同）

这篇由以下三文所组成：

(1) 貞，[亡尤]。在□月。

(2) 庚辰卜，行貞，王宾兄庚祭，亡禍。

(3) 貞，亡尤。在十一月。

(3)根据甲骨文的通例来看，是和(2)同日的卜占。所以(2)的庚辰之日可以明確的认为是十月。对兄庚（王之祖庚）所举行的祭之祭祀也可认为是十月庚辰之日。在董氏的譜里，我们也可以看到祖甲七年十月或同三十三年十月，島氏的譜中是祖甲前六祀十月。这些都相互吻合。

Ⅱ　三十八

这片能与董作宾氏排遇于祖甲十一年四月，五月的《後下》二〇·七及《七P》七八相缀合。将三片记载併记如下：

(1) 癸丑卜，王貞，在三月。甲寅魯虎甲（陽甲）。乙卯壹[小乙]。丁巳[壹武丁]。

(2) 癸亥[卜]、王貞，旬亡禍。在三月。乙丑魯小乙。丁卯宜魯武丁。[乙巳]魯兄己。庚午[魯兄庚]。

(3) [癸酉卜][王]貞、旬亡禍。在四月。甲戌工册，其酒□。

(4) 癸未卜、王貞，旬亡禍。在四月。甲申酒[彡]上甲。

亡它。在十月。

(4) 丙辰卜，行貞，翌丁巳魯于父丁，亡它。在十月。

(5) 己巳卜，行貞，王宾枫祼，亡禍。

(6) [貞]，亡尤。

其中(1)、(2)是《续》一、一八、三的，均可认为是九月。这些文与董氏之譜的祖甲三十年相适合。在此接連的二片文之间，即(2)与(3)之间，应该有于庚子向南庚，于甲辰向陽甲，于庚戌向盤庚，于辛亥向小辛的魯之祭祀，很可能是使用異版所進行過的卜占。在島氏的譜中，祖甲前六祀，同後九祀与其相吻合。

Ⅶ　三二二

此片只有以下一文：

己未卜，行[貞]，王宾大戊□□，眔雍己彡□，[亡]禍。在十月。

从这片来看，可以知道是在十月的己未之日，举行了对雍己的彡之祭祀。但是不知道对大戊举行了什么样的祭祀。对大戊的彡之祭祀，应该在己未前日的戊午举行，所以可以判明其不是彡之祭祀。将此片与董氏的譜对照时，没有吻合的年月。于是在譜中查找己未日对雍己举行彡之祭祀的年月後，得知有以下三個日子：祖甲元年四月（己未，二十一日）同十八年十二月，己未（四日）。同二十四年十一月，己未（八日）。其中，最接近的是二十四年。可能是在殷代祀譜编成时有了误记，或者是由于某原因，祭祀譜上的日子有变动。还有，这片的下部被切断了，故十月的下面有可能为十一月或十二月。如果是十一月将和二十四年相符合，如果是十二月，将和十八年相符合。从与董氏不同的島氏構成的譜来看，祖甲的譜里，己未对雍己举行的彡之祭祀不是十月、十一月和十二月。但是祖庚时期之譜的前十二祀十二月，前三祀十月，後三祀十二月，都有己未对雍己彡之祭祀。

二

以下是没有月名、只记録日子和祭祀的两片。

Ⅷ　三二一

(1) 貞，[亡]尤。

(2) 戊寅卜，行貞，王宾大戊彡祼，亡禍。

(3) 貞，亡尤。

其中(2)的戊寅之日对大戊举行的祭祀，根据董氏譜，应该在祖甲四年八月，同二十三年正月，同三十二年二月这三个时候的其中之一举行的。但这不能准确地断定。根据島氏之譜，是祖庚前十一祀十月，前七祀五月，前五祀十二月、前二祀八月，後二祀四月、後四祀十一月、後七祀七月、後十一祀二月这八个时候的其中之一。在島氏的譜中，祖甲时期，戊寅的日子里没有对大戊举行的彡之祭祀。

Ⅸ　三二二

此片由以下三文组成。

(1) 癸卯卜，[行]貞，翌甲[辰]翌日于大甲，亡它。

(2) 己酉卜，行貞，翌庚戌翌日于大庚，亡它。

(3) [癸丑卜]，行貞，[翌甲寅]翌日[于小甲]，[亡]它。

此三文都没有月名，于甲辰向大甲，于庚戌向大庚，于甲寅向小甲所举行的祭祀都是翌日的，根据董氏之譜来看，有可能是祖甲五年十月、七年五月、八年

(5) 癸巳卜，王貞，旬亡禍。在四月。肯示癸彡。乙未彡大乙。

(6) 癸卯卜，王貞，旬亡禍。在五月。甲辰彡大甲。

(7) 癸丑卜，王貞，旬亡禍。在五月。甲寅彡小甲。

以上，可以将这三片置於董氏之譜的祖甲十一年三月至五月之中。在島氏的譜中成为祖庚後一祀。关島氏认将这周祭划为祖庚时代的问题，後面将要讨论。

Ⅲ　六八〇

由以下二文组成：

(1) 丙[寅卜]，[行]貞，[翌丁卯]祭[于大丁]，[亡它]。

(2) 癸酉卜，行貞，翌[甲]戌祭于大甲，亡它。在七月。

这片适合于董氏的祖甲十三年七月之譜，是和董氏做为其譜復原根据的《粹》四三八的〈癸酉卜，[旅]貞，翌甲[戌]乞酒魯于上甲，其又彳岁二牢〉同日而異版的卜辞。董氏将此《粹》四三八之貞人认为旅而补充的，但是，僅从拓片来看，是否为旅，还不能判明，有可能是行。島氏的譜里是祖甲後二祀。

Ⅳ　三一六

此片由以下七文组成：

(1) ……[在]六月。

(2) [乙丑卜，尹貞]，[王宾]報乙祭，亡禍。在六月。

(3) 貞，[亡]尤。

(4) 乙丑[卜]尹貞，王出，亡禍。

(5) 貞，亡尤。

(6) 丙寅卜，尹貞，王宾報丙祭，亡禍。

(7) [貞]，亡尤。

(2)中有六月，这片与董氏之譜的祖甲十八年六月相符合，而这片可以与董氏做为祖甲十八年六月乙亥大乙之祭的資料《粹》一三七缀合。島氏之譜里在祖庚前四祀。

Ⅴ　三一九

此片由以下五文所组成。

(1) 丁酉[卜]，[行]貞，王宾叙，[亡尤]。

(2) 甲辰卜，行貞，王宾大甲魯，亡[尤]。[在]七月。

(3) 甲辰卜，行貞，王宾叙，[亡尤]。

(4) 庚戌卜，行貞，王宾大庚魯，亡尤。在七月。

(5) [庚]戌卜，行[貞]，王宾叙，亡尤。

以上五句之中，(2)、(4)文里有七月的月名，都是于卜对大甲、大庚的魯之祭祀。从董氏的譜来看，是符合祖甲十八年七月。所以可以说此三一九是上记的三一六的連续，是同年的。据董氏的譜，上揭的《粹》一三七位于三一六之次旬，接下来，距离二旬有三一九，再接下来，距二旬是《金七九》的位置。三一六和《粹》一三七是祭的祭祀，貞人是尹，三一九是魯之祭祀，貞人是行，《金七九》是魯的祭祀，貞人是旅。在島氏的譜中，与祖庚前四祀相吻合。

Ⅵ　三二〇

此片能与《续》一·一八·五相缀合。释文如下：

(1) 庚寅卜，[行]貞，翌辛[卯]魯于祖辛，亡它。在九月。

(2) 丙申卜，行貞，翌丁酉魯于祖丁，亡它。

(3) 甲寅卜，行貞，翌乙卯魯于小乙，

三月、十三年四月、十四年二月三月、二十四年二月、二十七年八月、三十三年五月八个时期。从島氏的谱来看，有可能是祖庚前十一祀十三月、前七祀八月、前四祀三月、前二祀十一月，後二祀七月、後五祀二月，後七祀十月、後十一祀五月这八个时期。

三

以上考察的九片中，除Ⅶ三二二片，其余八片记録均于董作宾氏的〈祖甲祀谱〉相符合。特别是有记载月名的六片，由月名、日干、祖先名、祭祀的种类这四个要素的限定，且六片均于谱相符，这是很值得注视的。这些与島氏的杞谱也相符合。島氏认为周祭在祖庚时期，同样也举行过，他把谱分为祖庚与祖甲来考虑的。正如我曾指出过的一样，島氏的这种想法是错误的①，所以，島氏的谱不能做为依据。尽管如此，上记的各片資料与島氏的谱符合，可以说当时十分遵守了由六十干支所表示的日子，对先王的五种祭祀顺序的整合性。但是，我想，我们必须注意这整合性不是意味着依据此整合性试图復原殷代历法之正当性的。特别是关于其历法的应用，想以现代这样的精密度来要求之，是不可能的。既然如此，其中出现若干日的误差也是不可免的。島氏为了调整这种误差，考虑出了閏旬。閏旬从历法历史来看是非常特異的现象，究竟历法上是否有这样的观念存在，还是个疑问。但是，在殷代，从甲到癸的十干受到非常重视，旬日在时间上是一个重要的单位，这是无疑的。以旬为基准举行周祭也是个事实。有关这周祭的记録，如Ⅱ三一八中所见到的，被记于卜旬卜辞後面的事实对两者之关系表示得很清楚。

这周祭从头到尾举行一遍需要三十二旬左右，其日数与陰曆或阳曆的一年日数相比是很近的，所以象第五期那样，以一巡为一祀来充当一年是不可能的，在第二期的卜辞看到某祀的年祀记録也是当然的。同时也擴大了祀谱作製的任意性。从这方面来说，島氏之谱是较嚴密的，董氏之谱在置閏方法等方面上，可以说有某些适宜的人为处置，但从实际上来说，董氏的谱可能最接近当时的实情。而且在记有月名的六片（Ⅰ至Ⅵ）之中，从与谱相符合的数量来看，董氏之谱比島氏之谱少，比如Ⅵ三二〇島氏之谱中，有祖甲前六祀和后九祀两回的可能性，而董氏之谱中只限定于祖甲三十年一回，由此可以认为董氏之谱较多体现了当时的实际。还有Ⅳ三一六和Ⅴ三一九与董氏之谱的祖甲十八年六月七月相符合，而島氏之谱则是，三一六为祖庚前四祀，三一九可能有祖庚前十二祀和前四祀两回，比董氏的符合性要低。而且，从祖庚时期的没有存在过这一事实来看，可以说董氏的祀谱有很大的價值。董氏的谱，正如島氏所批评过的一样，据有置閏不规则的问题。还有以前所介绍过的一样，小川二的資料〈(2)己丑卜，行貞，王宾雍己彡，亡尤。在十二月〉这一文与董氏的谱不相符合②，而与島氏的祖甲後二祀相符合。但是别一方面，島氏的谱存在着需要进行基本的组编的根本性问题。与此问题相反，董氏在作谱之际，没有使用的六片资料却与其谱相符合，特别是其中的三片与董氏利用过的资料相缀合，这说明董氏複原的祀谱与当时实际的周祭的举行方法非常接近。

与其同时，新资料和谱相符合一事也说明，表示了根据六十干支的日子，先王的祀序、五种祭祀的顺序这三个要素的编组当时被很好地遵守着，用以举行先王的祭祀。更进一步地说，这也说明了祭祀在当时的社会里，受到非常的重视。

四

那么，周祭在当时的社会里具有什么样的意义呢？现在，对此课题，因没有充足的讨论时间，故以下简单地叙述一下推论。第一，与卜旬卜辞之关系。如插圖Ⅱ之三一八所看到的一样，卜旬卜辞之後，予先附记上在其旬间所举行的周祭。卜旬卜辞是第一期至第五期中所见到的最普遍的卜辞。用其卜旬卜辞卜占出来的祸具体地被當时的人们意识为怎样的祸呢？根据第一期卜旬卜辞中所附记的验辞，其祸的内容可以考虑为：外部敌人对殷势力圈内的侵入、車馬的颠覆，貴人的负傷，自然现象的異变——当然，当时的人们所认为的自然现象並不是象我们现在所说的自然现象。这个祸多是由于帝或殷外部的存在所引起的。别一方面，由殷之祖先，自然神等，即殷的人们所祭祀的神，换句话说，由殷内部的神所引起的它二条在第一期中，原则上是与祸区别开来的。而且，上帝等是不被殷的人们所祀的，可以说这些大体是和殷的人们所分离开的存在。

在第二期卜旬卜辞中，不象第一期卜旬卜辞中附记着的验辞，记载着在其旬里所举行的周祭。这说明一旬中的祸和周祭，换言之，做为由周祭所祀先王之灵的作用与祸有关系一事被人们所意识。例如，插图Ⅰ之三一七。

(1) 庚辰卜，行貞，王宾兄庚祭，亡祸。

(2) 貞，亡尤。

如此片所示，用祸的有无之形式来進行卜问对兄庚“祭”的祭祀之结果。从插圖Ⅳ之三一六之卜辞也可看出同样的情况。三一六的貞人是尹，周祭卜辞之命辞以：亡祸为结尾的，因以此貞人尹之卜辞为多，所以，我曾认为这样的卜问是尹的獨自之慣习③。但是，据三一七来看，我们得知其并非只限于尹。还有插图Ⅹ所举的録三〇五十京津三二八〇

(1) 甲戌卜，王貞，其又祸。在正[月]。

(2) 甲戌卜，王貞，翌乙亥彡于小乙，亡祸。在正月。

(3) 丙子卜，王貞，翌丁丑彡于父丁，亡祸。在正月。

(4) 丙子卜，王貞，其又祸。在正月。

(5) [丙]子卜，[王]貞，曰不[雨]。④

由此片来看，在予先卜占翌日举行的周祭之际，“亡祸”也被卜问。但是，在前日予先举行的周祭之卜问时，如插圖Ⅲ之六八〇和Ⅵ之三二〇所示，卜问“亡它”为多見。可以认为通过予先向神稟告举行周祭之事，如插圖Ⅰ之三一七所示：

(2) 庚辰卜，行貞，王宾兄庚祭，亡祸。

接着是

(3) 貞，亡尤。在十月。

将“亡尤”做为命辞的卜问接在后面，这种情况在插圖Ⅳ之三一六中同样可以看到。比较三一七的第二条与第三条，可以看出，因在第三条里省略了卜占之日的干支，貞人名等，故，第三条是附随第二条的卜占所举行的。与此相同的情况在周祭以外的戠、禤之祭祀中也可以看到。比如《粹》二一一

(1) 戊寅卜，旅貞，王宾大戊戠，亡祸。

(2) 貞，亡尤。

此是关于戠的祭祀之资料。做为不以祖先为对象的例子，有《京津》三三六五

(1) 戊辰卜，旅貞，王宾戠，亡祸。

(2) 貞，亡尤。

或者插圖Ⅳ之粹三一七

(1) 甲戌卜，尹貞，王宾夕禤，亡祸。在六月。

(2) 貞，亡尤。

或者京《津》三三六二

(1) 辛未卜，貞，王宾枫禤，亡祸。

(2) 貞，亡尤。在六月。⑥

第二期祖甲时期的祭祀卜辞中，常常在命辞以〈亡祸〉终了时，还继续出现〈亡尤〉被卜问。此种場合，〈尤〉被意识为何事物，没有明确记载的资料。可能是为确认祈愿〈亡祸〉所举行的周祭、戠、禤之祭祀是否已被神所受容为目的而举行的卜占⑦。

若以上的考虑方法正确，那么，如《録》二六八十《粹》一七六十《粹》二〇七

(1) 乙巳卜，尹貞，王宾大乙彡，亡尤。在十二月。

(2) 丁未卜，尹貞，王宾大丁彡，亡尤。

(3) 甲寅卜，尹貞，王宾大甲彡，亡尤。在正月。

(4) 庚申卜，尹貞，王宾大庚彡，亡尤。

(5) 丁丑卜，尹貞，王宾中丁彡，亡尤。

(6) 乙酉卜，尹貞，王宾祖乙彡，亡尤。

(7) 辛卯卜，尹貞，王宾祖辛彡，亡尤。

(8) 丁酉卜，尹貞，王宾祖丁彡，亡尤。在二月。

(9) 丁巳卜，尹貞，王宾父丁彡，亡尤。在三月。

这些可以说是省略先前的三一七(2)之〈亡祸〉，与(3)合併为一体的形式。而且，如上述一样来考虑〈亡尤〉的意思，此〈亡祸〉的省略是表示当时存在的可以与祸之有无无关系地举行周祭的想法。正如上述过的一样，在殷代人们已经认为祸是由祖先之灵所引起的。我们认为这认识导致出现在卜旬卜辞之后附记其旬应该举行的周祭之习慣。我们也可以说此事也導致出现与〈亡祸〉无关系地举行周祭的可能性。第五期卜辞中，不仅关于〈亡祸〉、关于〈亡尤〉也几乎没有卜问周祭之卜辞，而是有关于周祭的记载只限于卜旬卜辞之附记中的倾向，或者如第三、四期卜辞的〈重祭習〉⑧祈愿不要发生由祖先之灵所引起的它。在此场合下，在举行占卜之日，即在祭祀日之前日，没有举行祭祀一事可以得到证明，这就是如插圖Ⅳ之三一六、Ⅴ之三一九所示，王没有宾其祖先，即没有将祖先之灵招于祭场。

对于为祭先王而举行周祭的王来说，它起着什么样的作用呢？和上述的祸相同，在第二期卜辞中不能搞明确。但根据第一期卜辞，它使殷王等之肉体产生疾病。所以，对周祭既寄期望于宥和祖先之灵；又期望能阻止它。另一方面，祸是由于以帝为首的外部的存在——通过祭祀不能宥和的——所造成的。而且，祸的对象也多是殷的统治圈内。所以，对周祭卜问祸的有无，可以说是意味着当时人们想到了先王之灵有引起外部敌人侵入之可能。在第一期中，由帝给与的保祐，在第二期中称之为由先王给与的。将这两点一併考虑，可得出在祖甲时期，人们更认识到了祖先灵魂的作用之扩大，不仅是它，还会有引起祸的力量⑨。与此同时，将王其人与殷统治之区域，即受王的力量之影响的平面性扩展的区域视如同样。即《金》一二四之資料。

癸丑卜，王曰貞，翌甲寅乞酌𦎫自上甲至于后，余一人亡祸。兹一品祀。在九月。冓示癸𦎫。豕。

殷人举行稟告神，在翌旬之甲寅开始，而周祭的一种𦎫之祭祀的祭祀，是卜问其有无祸的祭祀。其祸是被认为集中于余一人，即親自叙述此占卜命辞的王之身上。即可以说殷王统治下的“世界”被王一人所代表。

那么，它与祸之关系是怎样被意识的呢？此事在第二期卜辞中没有被明确说明。但是，第五期卜辞

癸未王卜，貞，酒彡日自上甲至多后衣，亡它自祸。在四月。佳王二祀。（前三、二七、七）

癸卯王卜，貞，酒翌日自上甲至多后衣，亡它自祸。在九月。佳王五祀（後上、二〇、七）

〔癸〕□王卜，貞，今禍巫九备，其酒彡日〔自上甲〕至于多后衣，亡它在祸。在〔十月〕又二。王占曰，大吉。佳王二祀（前三、二八、一）

的三例之命辞中，有“亡它自祸”，“亡它在祸”之文，这表示了它包含于祸之内部。假如这样考虑，那么，在第二期周祭卜辞中的它与祸之间，也早已被人们意识为有同样的关係了。第五期的这三个例子是告从翌旬甲日开始的周祭之祭祀，与上面所举的第二期《金》一二四是同样内容的祭事之卜占。

此事可以说是和对先王所持的观念被扩大一事在表里之关系中。由于祖先所引起，通过血缘作用於殷王等的它被外延性的祸所包摄，此事可以说意味着人们已意识到政治统治的社会关系上已不能排除殷王，换言之，在统治关系中，殷王的力量变得非常强大，王——即殷氏族之长——的力量在与他氏族间的关系中，也是处于统治中心。

五

周祭具有日曆一样的作用，这些可以推测出在祖甲时期，周祭就开始有规则的举行、通过卜占而决定，与此相比較．在祖甲期、祭祀已從卜占中獨立出来而举行，换言之，做为制度的祭祀已經确立了。

注释：

①拙稿《中国古代王朝的形成》第一部第三章九〇頁、一〇五頁。

②拙稿《故小川睦之辅氏藏甲骨文字》（《东方学报》第三十七册）、貝塚茂树、伊藤道治《甲骨文字研究》本文册三二八六注。

③前揭《甲骨文字研究》本文册三二六〇注3。

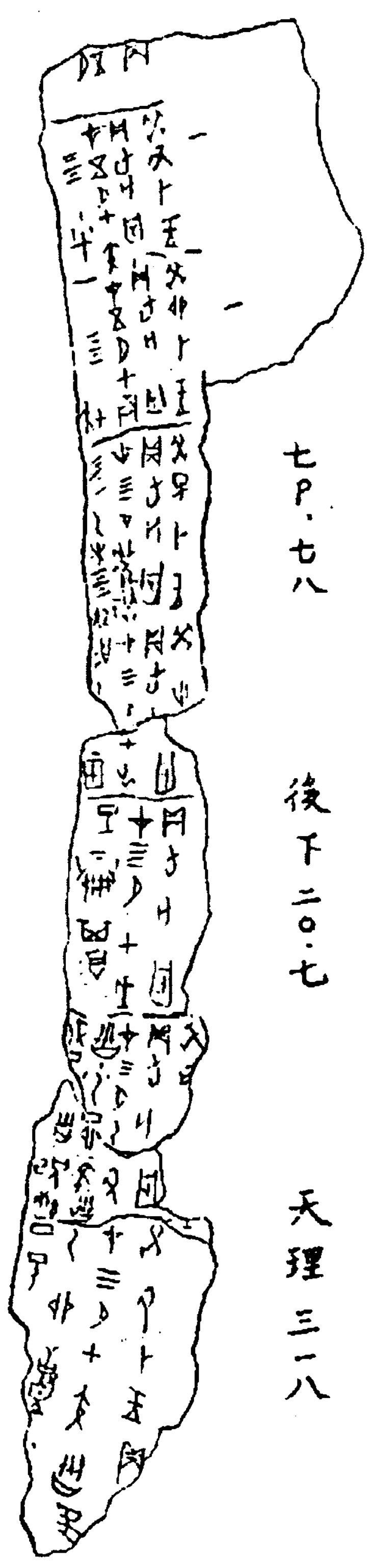
④根据《京津》三一七四、《京津》三二四一、補《雨》字。

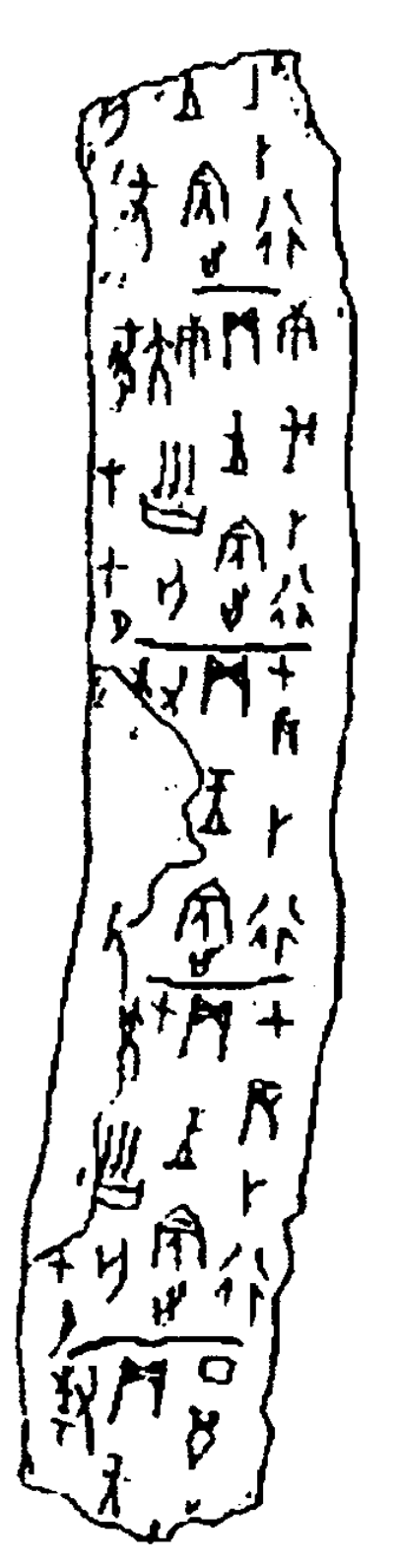
⑤拙稿《中国古代王朝的形成》第一部第一章三六頁。

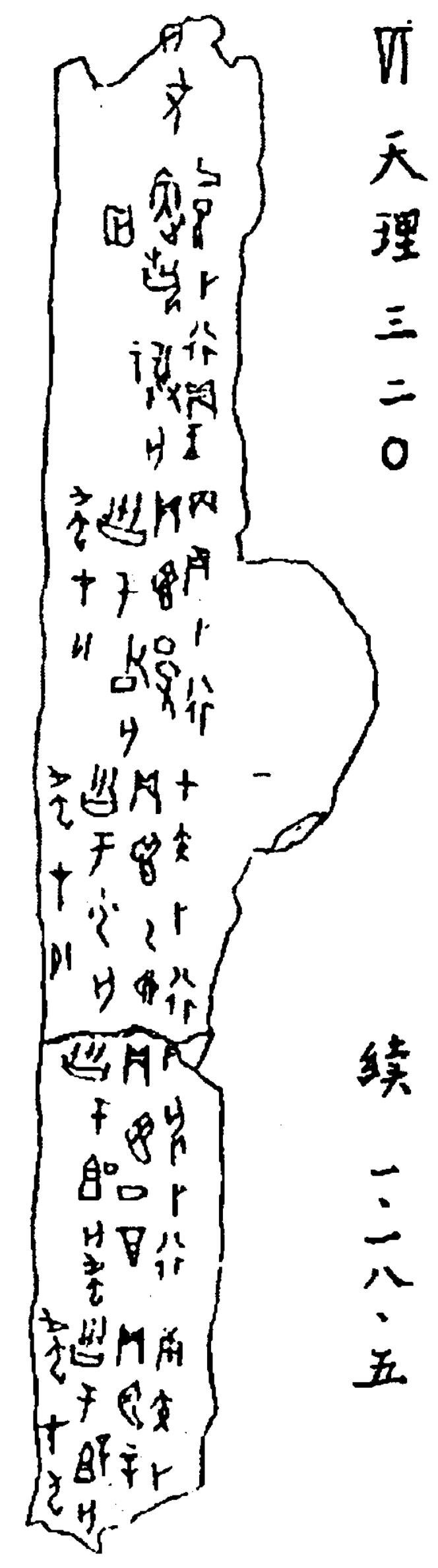
⑥同版卜辞中有貞人《行》。

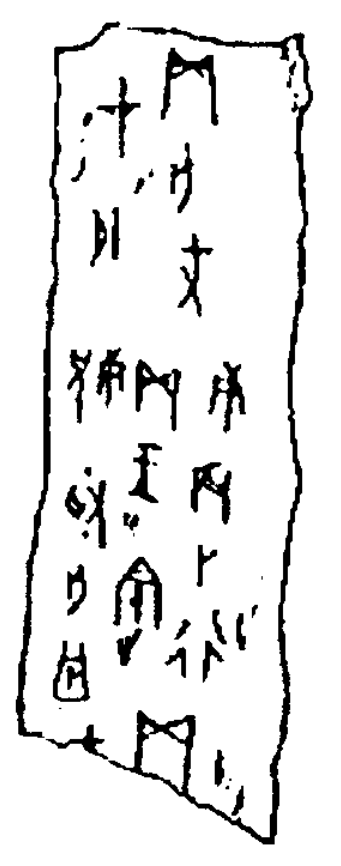
⑦拙稿《中国古代王朝的形成》第一部第一章二五頁、二七頁。

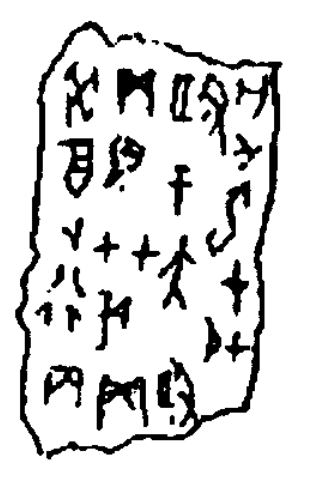
⑧《粹》四二二，拙稿《有关语词《叀》的用法問題》（《古文字研究》第六辑）二五三頁。

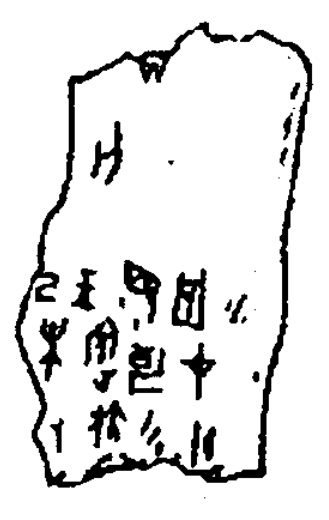

Ⅱ
七P.七八
後下二〇七
天理三一八

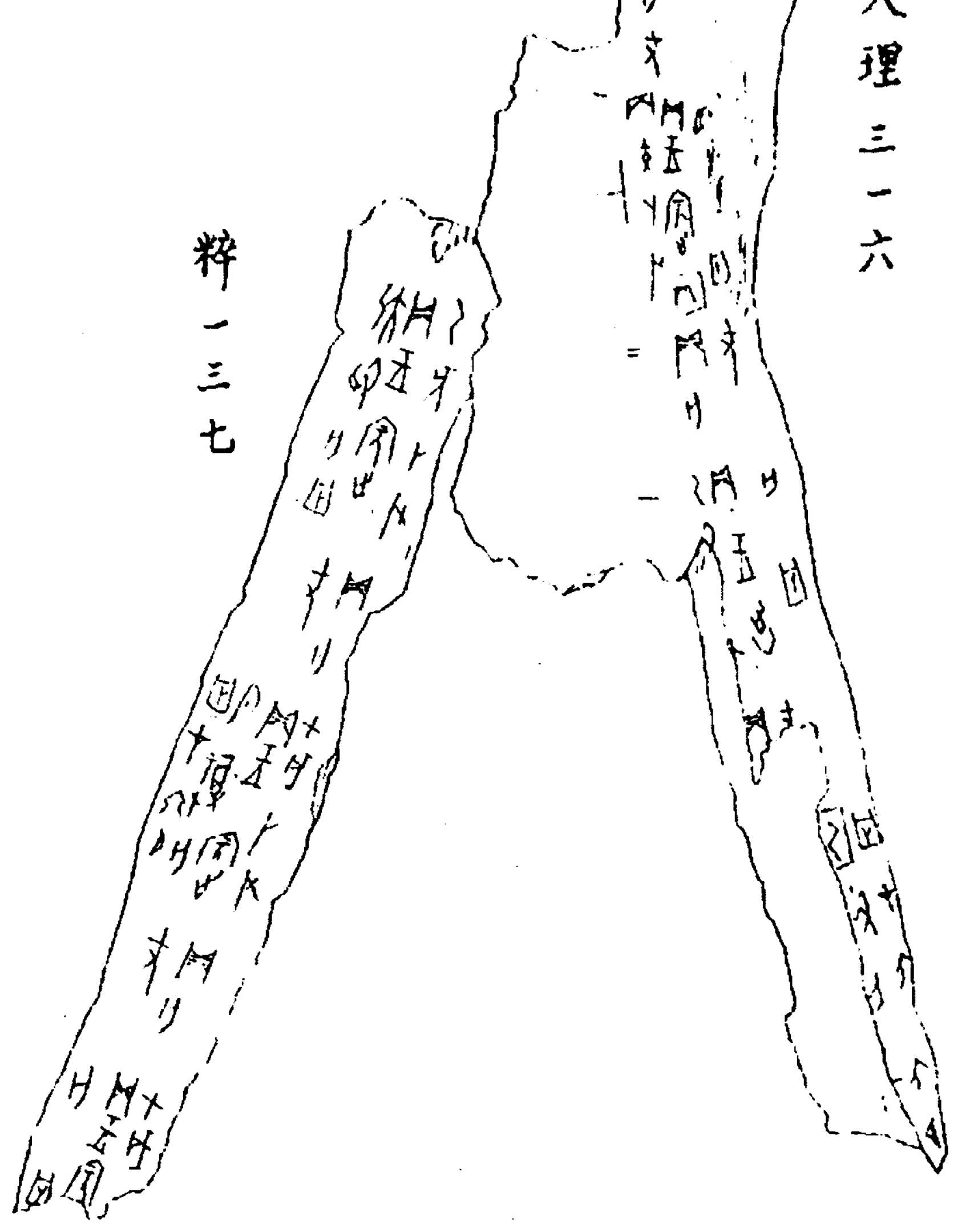


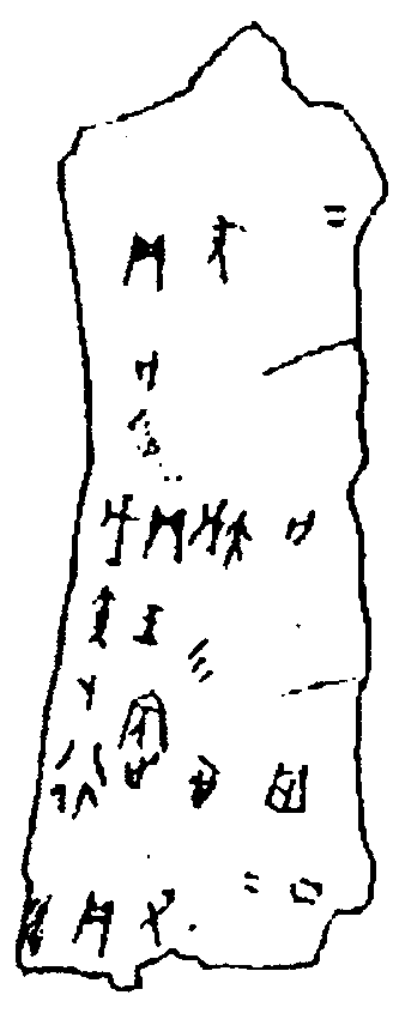

Ⅵ
天理三二〇
续一一八·五

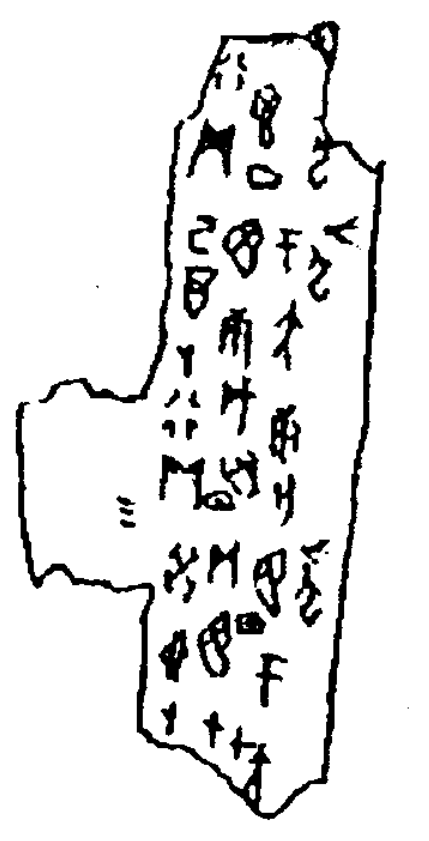


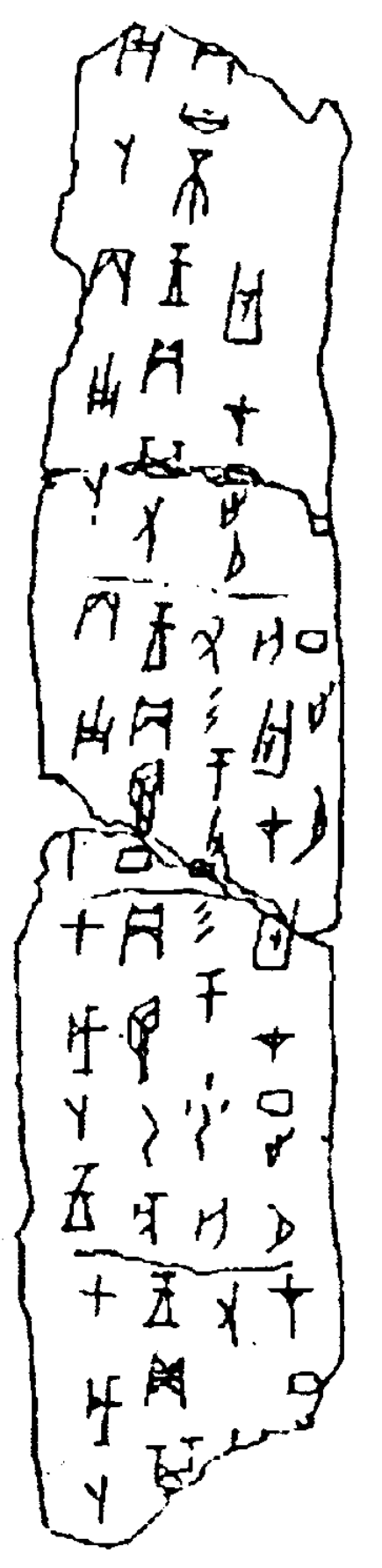





粹一三七
Ⅳ
天理三一六







（原載《殷墟博物苑苑刊》創刊號，中國社會科學出版社，1989年）

论中国古代太阳崇拜

四季五时五方上帝及传说的五帝

杨希枚

1、商代卜辞载有先王死后神主的东南西北及中之类的宗：有东方风日晳、南方风日宂、西方风日彝、北方风日陔之类的风；有“自东（南西北）来雨“之类之辞。（据胡厚宣先生《甲骨商史学论丛》初集）因此，我们说商人已有四方或五方观念，盖无疑议。

实际上，商人不仅有五观念，且有“贞方帝”、“贞帝于东”、“燎于东”、“燎于西”之类之辞。胡厚宣先生以为“疑即五方帝之祀”，“盖上帝为人间中东南西北五方之主宰”（同上，《论五方观念及中国称谓之起源》）是知商人崇拜五方上帝，且据胡先生云上帝所以为上帝者，“以其高居在天”，也即天帝。而依笔者本文上篇的解释，则此高居在天的上帝或帝应即天上的日神。此外，卜辞有“王宾日”、“弗宾日”之辞，胡先生也已证“盖殷人以日为神”，“殷人有祭日之礼，且于日之出入，朝夕祭之（《殷代之天神崇拜》）。宋镇豪同志并为文补证，虽然，商人所祭之五方上帝究否即是日神，则不能确言。

又据甲骨文字学家的意见，一般认为商人于一年之季节，似仅有春秋而无冬夏观念。卜辞虽有冬字，大抵用为终字。商人果无四季观念，应也无四季之神，纵有四时之神，想来也应不会与五方之帝混淆。

但自周代以来，尤其晚周迄秦汉之际，古籍如《周礼》、《礼记》、《吕氏春秋》、《管子》、《淮南子》、《史记》及纬书等，乃常见五帝一词及有关五帝的祀典，且与四季五时及五方五色之五行观念相关联而有下列所见之五时五方五色的五帝：

东方春帝（青帝、苍帝）太昊，其精苍龙
南方夏帝（赤帝）炎帝，其精赤鸟
中央季夏帝（黄帝）黄帝，其精北极星
西方秋帝（白帝）少昊，其精白虎
北方冬帝（黑帝）颛顼，其精玄武

依正常的季节观念，一年只有春夏秋冬四季四时，但在五行观念下，欲配合五帝，因认为一年有360日，一季原有90日。故从每季各借15日，而将一年四季分为五个72日，从而四季四时成为五时，遂多出一个中央季夏之季，从而有五时五色的五帝（参见《礼记》、《吕氏春秋》及注疏）。

至如所谓五帝之精的苍龙、赤鸟、白虎、玄武及北极星，则是五帝的象征符号，且主要与所谓四灵的龙凤鱼麟有关。（如埃及日神以红鹤为象征物，天后则或为牛形）于此不烦详论。

至如太昊、炎帝、黄帝、少昊和颛顼，在另一种传说上原是人间五帝，而于此则配为五方五时的五帝。姑不论此五帝初究为五天帝抑五人帝，人神同称也无足异。如古埃及即与太阳神同称为Ra。此外，五帝也另有专名，如苍帝称灵威仰，赤帝称赤熛怒，黄帝称含枢纽，白帝称白招摇，黑帝称计光纪。这几个专名多不详其义，究否初为汉语，不无可疑。

周代的五方之帝固很可能与商代的方帝有关，且所谓五帝实即于四郊祭祀之五帝，如《周礼大宰》云“祀五帝，则掌百官之戒誓”，据汉儒郑玄注云“祀五帝，谓四郊及明堂也”。惟郊应即郊祭，不涉明堂，如《周礼、小宗伯》云“兆五帝于四郊”故贾

公彦驳郑注云：

> 五帝者东方青帝灵威仰……依月令四时迎气，及季夏六月，迎土气于南郊，其余四帝各于其郊……此祀四帝，不合有明堂。郑玄及明堂者，广解祀五帝之处。其实，此处无明堂。

王国维《明堂庙寝通考》论明堂之制，也不及五帝之祀。其实，迎四时迎气之郊祀虽至汉代也犹见其迹。如《后汉书祭祀志》云：

> 迎时气五郊之兆，自永平中，以《礼谶》及《月令》有五郊迎气……立春之日，迎春于东郊，祭青帝……立夏之日，迎夏于南郊，祭赤帝……先立秋十八日，迎黄灵于中兆，祭黄帝……立秋之日，迎秋于西郊，祭白帝……立冬之日，迎冬于北郊，祭黑帝。

惟五郊祭五帝之说恐只是汉代之俗，且郊野既只有四郊，也不应包括中央国中。故《周礼、小宗伯》谓云“兆五帝于四郊”而不云五郊。贾公彦也疏云“此文上下唯论在四郊，以对国中右社稷、左宗庙”。

然则祀五帝于四郊所迎之气，即春夏秋冬方帝之气，而五帝者实只是因季节之不同而自同一上帝太阳神分化之五化身而已。故《礼记、郊特牲》论郊之祭云：

> 郊之祭也，迎长日之至也；大报天而主日也。兆于南郊，就阳位也……于郊，故谓之郊……周之始郊，日以至。

是知四郊兆五帝之祭即是郊祭。如果说夏至郊祭所以迎长日之至，即迎夏季之太阳神，也即迎夏季之阳气，则春分秋分及冬至之日也未必不迎其时太阳之气。如果国中也有迎上帝阳气之所，则并四郊四季之帝为五帝，而其实均只是太阳神之祭而已。故《礼记正义》孔颖达疏《郊特牲》文云：

> 先儒说郊，其义有二。案《圣证论》以天体无二……天为至尊，其体只应是一。而郑氏以为六者，指其尊极清虚之体，其实是一。论其五时生育之功，别有五……故为六天。……故周礼司服云“王祀昊天上帝，则大裘。祀五帝亦如之。”五帝若非天，何非同服大裘？又《小宗伯》云“兆五祀与四郊”，《礼器》云：“帝于郊，而风雨寒暑时”，帝若非天，焉能令风雨寒暑时？

照本文的说法，天帝若非日神，焉能有生育之功，焉能令风雨寒暑时？故孔氏于《郊特牲》“郊之祭大报天而主，配以月”下疏云：

> 天之诸神莫大于日，祭诸神之时，日居诸神之首，故云日为尊也。凡祭日月之礼，崔氏云“一岁有四迎气之时，祭日于东，祭月于西”。

孔氏所谓诸祭神之意应指兆五帝于四郊之五帝，而此四郊所祭之五帝，无论据《郊特牲》文或崔氏文，则实是太阳神也。

尤须指出的，即郊祭为周代及汉世重典，《左传》多有卜郊之事，而其所以然者，以太阳关于四时气象及万物之生育。故《郊特牲》下文又云：

> 万物本乎天，人本乎祖，此所以（以祖）配上帝也。郊之祭也，大报本，反始也。

周人于四重典之时，兼祭祖先，故文云“此所以配上帝也”，所以报本反始也。而祀五帝所以配祀先祖者，据下文所论，实以古帝皆感五帝而生，故祀五帝而配祀祖先也。学者几公认中国古代以崇拜祖先为其重要宗教特征，但于此证之，可知祖先仅居配食之次，而不如郊祭太阳五帝之重要矣。

2、郊祭之五帝既只是四季不同之太阳神，则作为五帝之太昊、炎帝、黄帝、少昊及颛顼，也即传说上之人间五帝也当是太阳神。实际上，据其中四帝之名称字义而言，也可知其与太阳有关，而为太阳神。

炎帝为太阳神之称，《白虎通论阴阳盛衰》已有明文记载。“炎帝者太阳也”。更据前文引《诗经云汉》文所云炎炎赫赫之昊天上帝，也可知炎帝即光热之太阳神。炎赤二字均训火气盛阳之色。

昊字从天从日，与暤晧二同音同义，均训日之光明，故太昊少昊即大太阳神与小太阳神。故太阳称昊天上帝。

黄字，古文作黄，《说文》云“从田从炗（即光），又解光字云“从火在人上，光明意也”。其实，从光或火字每与从日之字音义相通，如熿熿、煌煌之与晄，均训光明之义。因此，从田从光的黄字勿宁解为光（炗）字中加日的晄，即晃，实即日光之字。或即以此，《风俗通》引《尚书大传》云“黄者光也、厚也，中和之色，德施四季”，德施四季者正言四季太阳之光气也。然则黄帝正是德施四季之光帝，太阳神也。

唯颛顼一称，从训诂学上似犹无与太阳有关之证。《说文》解云“颛，头颛颛谨貌”、“顼、头顼顼谨貌”，不过是敷衍其辞而已。倒是据知颛顼号高阳，其义自即高高在天上的太阳。

总之，太昊、少昊、黄帝、炎帝和颛顼，无论是天上的五帝或人间的五帝，都可说是太阳神，只不知此五帝的名号究初是天神抑人君之号。

3、除上述五帝以外，古代传说上仍有一些人间古帝是太阳神。如《风俗通》云：

> 《尚书大传》说，遂人为遂皇，伏牺为牺皇，神农为农皇。遂人以火纪。火，太阳也。

这里明显也说遂人是太阳皇帝。伏牺（庖牺）即太昊，神农即炎帝，如遂皇一样，上文已言及，自同是日神。

又《春秋命历序》云：

> 人皇暘出谷，柏皇氏，是为皇伯登，出榑桑，日之阳，驾六龙以下，以木纪德。

据《山海经》、《春秋元命苞》，榑桑即扶桑，为东方日出之所的巨树。此驾六龙出自扶桑日之阳的皇伯登或柏皇名登的传说人皇也当即太阳神。又《史记索隐》补《三皇纪》引《帝王世纪》云，炎帝母名握登。《史记正义》云，舜母名女登。笔者颇疑握登或即阿登，也即女登，也即皇伯登，并为一个太阳神之衍化。此外，《楚辞九歌》云““暾将出兮东方”，潘岳《射雉赋》云“暾出苗以入场”，《广韵》解暾字云“日始出也”，疑暾或日神伯皇登之登的异书，因而也当是日神。

又除上举伯皇登驾六螭出日之阳故事以外，《淮南天文训》也有“爰止羲和，爰息六螭”之词。许慎注云“日乘车，驾以六龙，羲和御之”。这是类似罗马日神阿波罗驾四马巡行天上的神话母题。

4、其实，不只上述传说上的古帝大抵是太阳神，纵使一些认为是古代传说上的人帝，如帝尧、舜、禹、汤，甚至文王，据《史记五帝本纪》云，既皆是黄帝后裔，也就有皆是太阳神的传说。如《易通卦验》云“尧之精阳，万物莫不从者”。精阳即阳精，如本文上篇所证，也即太阳。《史记》虽未直认尧是日神，却也说“其仁如天，其知如神，就之如日”，简直就是日神了。实际上，《孝经援神契》固云“尧，火精，鸟庭”，且《春秋感精符》宋均注也云“尧，翼星之精，在南方，其色赤”。火精即是阳精太阳，而翼星之精也即南方夏帝的象征物朱鸟、赤鸟、火鸟。故《孝经援神契》宋均注“尧火精”云“取象朱鸟”。

此外，《春秋感精符》宋均注下文继云：

> 舜斗星之精，在中央，其色黄。禹参星之精，在西方，其色白。汤运星之精，在北方，其色黑。文王房星之精，在东方，其色青。

这里，宋均注文虽仅云诸星之精，而不及太阳，但就其言五方五色而言，也显然只是变相的五方五时的五帝太阳神了。当然，凡此不过是汉代纬书的传说而已。

此外，据《诗经生民》，周之始祖后稷是其母"履帝武敏"而生。郑玄笺注云"帝，上帝也。敏，拇也……时则有大神之迹，姜嫄履之，不能满，履其拇指之处"。依郑意，是说后稷母足踏大神之迹而生子。依《史记》，则云"姜原出野，见巨人迹而生后稷。郑注当本《史记》，而所谓大神或巨人盖即天神天人，依本文的解释，帝、大神或天神自即太阳神。又司马贞补《三皇纪》云，太昊也是其母华胥"履大人迹于雷泽"而生。太昊已于上文证知是太阳神，而此处之大人自即后稷母所履之帝、大神或巨人。总之，据汉儒之说，古代传说上的古帝几乎皆是感天神而生的太阳神了。孔颖达《礼记正义》引崔灵恩说云，"凡王者皆感于五帝之精而生，是天之子"。依上文的解释，五帝之精即是太阳之精，天即天神太阳，因此无怪乎尧舜禹汤文王五帝均是太阳神或其子了。崔说实已先得笔者之意。

5、实际上，不唯传说上的古帝是太阳神或感五帝太阳之神而生，而且商人即兼称天神及商王为日或帝，周人也称周王为天子、明主、上帝、皇王、帝、昊天、或上帝。如《汤誓》载夏桀无道，民众怨而云"是日何丧，予及女偕亡"，意即这个太阳怎么还不死，我们宁愿同你一起死掉！又如《檀弓》引孔子云"夫明王不兴，天下孰能宗予"。明王虽可解为英明之王，但其所以如此解释者，正以明王即光明太阳之王。又如据说为周凡伯刺厉王之诗《板》云"上帝板板，下民卒惮，出语不然，为犹不远"，则直称王为上帝。又据说为周大夫刺幽王之诗《雨无正》云"浩浩昊天，不骏其德"，则直称为昊天。此外，除上帝被称为"明昭上帝"（《臣工》）、"明明上天"（《小明》）、"有皇上上帝"（《正月》）、或赫赫炎炎上帝（《云汉》）以外，周诗也称人君为"明昭鲁侯"（《泮水》）、"赫赫明明，王命卿士"（《常武》）。魏曹植《责躬赋》犹云"明明天子"、"赫赫天子"。其所以如此称呼，显与明明炎赫之太阳有关，自不待烦言。

因此，汉代学者大多认为日象人君，如云"日者众阳之尊，人君之表，至尊之象"（《汉书孔光传》）、"日者太阳之精，人君之象"（《后汉书五行志》）、"日者太阳，以象人君"（《后汉书郎顗传》），其说甚多，不胜枚举。不过，如认为太阳象人君，勿宁说人君实象太阳，因为人君正是太阳之子，即天子，也即天上的太阳神的人间代表。如是，在下引《前汉纪》的一段话里便满纸扬溢着太阳崇拜的意识，而把历代的古帝都描述成太阳了：

> 期德惟馨，光于万纪…实有陶唐…配天惟明。…至于有周，对日重光。于赫大汉…二祖六宗，明之皇帝。

如是，我们应可明白，《尧典》所以云尧"光被四表"、"克明俊德"、"昭明百姓"者，正由于尧无论是人间或天上的帝王，实是具有光明炎赫之质的太阳神。俊德之俊字，不难想见于此应是训光明之义，即与晙或浚字相通的晙（参郝行懿《尔雅疏证》）。俊德即明德，克明明德即能自明其明德也。而所谓昭明百姓者，意即尧以其阳精之光普照天下百姓，使百姓得亲其光泽也。因此，文献所见不仅称人君为明君、明王、明皇、明帝，明上或皇上，且凡与人君有关之事物也几乎无不冠以明字：如明诏、明命、明法之类，既不烦枚举，也不难理解。

6、最后，须指出的，即上文所知的一些有关太阳或太阳神的名称以外，古文献上尚有一些太阳的名称，兹略举于此，以结束本文。按《易经·乾卦·彖》云"大哉乾元，万物资始，乃统天"，下又云"大明终始，六位时成，时乘六龙，以御天"。大明即日，故《礼记礼器》云"大明生于东，月生于西"，郑玄注云"大明日也"。《易经彖辞》盖谓太阳乘六龙巡行天上，不失其位，万物因以资生。故除上文所见伯皇登及羲和驾六龙之神话以外，木华虚《海赋》也云"若乃大明摅辔于金枢之穴，翔阳逸骇于扶桑之野"。《文选》李善注云"大明，月也"，显然是误注。这里既说明大明为太阳，也说明太阳神驾六龙巡行天上之神话应不晚于战国之际。

又扬雄《甘泉赋》云"相与齐乎阳灵之宫"，《文选注》云"（阳灵之宫）祭天之所"，其实即是太阳神之宫。是太阳一名阳灵，即阳精之神灵。

此外，太阳神尚有东君、东皇、曜灵之称。至如《山海经》所载"汤谷上扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌"，《淮南子精神训》所载"日中有踆乌"及《楚辞天问》所载"羿焉彃日，乌焉解羽》之类的有关阳乌，即太阳乌的神话，既是神话学家所熟悉的，也是见于其他民族，特别是古埃及的一种同母题的神话。笔者拟另文讨论，于此姑不赘论。

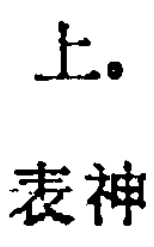
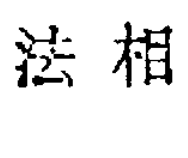
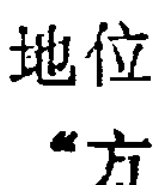
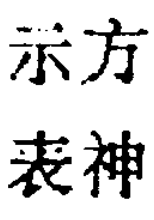
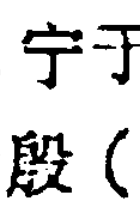
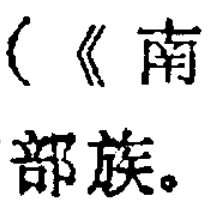
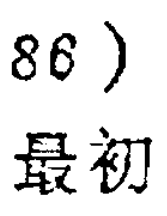
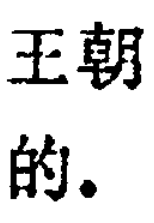
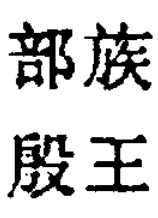
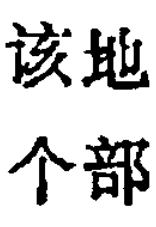
综述上文所论，自商周至秦汉的古文献应可说明：中国先秦至于汉代存在着浓厚的崇拜太阳之俗，且其重要性尤甚于祖先崇拜，原因是在郊祀祭日重典中王者祖先仅居于配食之位。

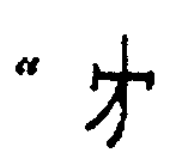
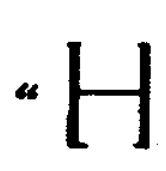
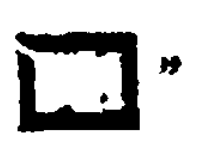
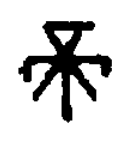
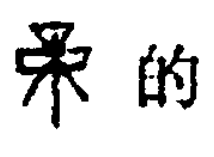
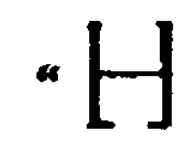
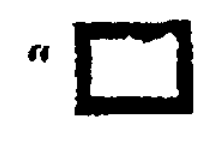
（原載《先秦史論集》，中州古籍出版社，1989 年）

《方帝考》补

〔日〕斋木哲郎　马志冰译

一

1989年9月，我参加了在安阳召开的纪念殷墟甲骨文发现90周年国际学术讨论会。会议的第四天，主持小组讨论的常正光教授指名让我发言。在题为《方帝考》的发言中，我曾谈到："方"与"帝"的字形结构具有同源关系，它们都是象形字："方（）由""和""构成，即将"（人）"的两臂架成""形："帝（）"由""（其意不明）和""构成，亦即将""架在""上。由于方与帝运用的造字法相同，因而二者所反映的社会意义也应相似。殷代的帝是代表神灵，在殷王朝中取得了最高神的地位；方在表示方神时，也表神灵。例如"庚戌卜，宁于四方，其五犬"（《南北明》486）的"方"，即代表神灵之意。当然，方有时也指从属于殷（大邑商）的地方部族。因此，最初可能用方来称呼殷王朝以外的其他部族神，后来才把该地方部族也称为"某方"。这表明该部族是受方神支配的。正如中央的殷王朝对地方的各个部族具有统治关系一样，殷的至上神对地方各部族的神"方"也具有支配关系。

在我发言之后，湖北省社会科学院顾问何幼琦先生提出了不同看法。他指出，" "与""的""与""相通，表示天圆地方观念中地方的形状。此说有些牵强。因甲骨文的帝字，除""以外，确有不少是作"的，且""与""也可视为同义，但是，不算《周礼》，天圆地方的观念最早始见于《吕氏春秋·圜道篇》，因而时间相差很远。另一方面，殷商时代形成的原始至上神观念，是一种高层次意义的抽象观念，如以上述观点解释帝字，给它增添一种"地方"的含义，就使其原始意义变成了"地上的天国"（earth .heaven）。正象池田末利氏所指出的那样，卜辞中的帝既是"降"祸、"降"仇的主体，它自然应是居于天上的（他认为，从这个意义上说，殷代的帝也适用于R. Petta220ni的天神说）①，其前提必须是"天上的天国"（Skyheaven）。很显然，何氏的看法是与此相悖的。为了进一步弄清"方"与"帝"的关系，下面探讨一下它们的本义与职能。

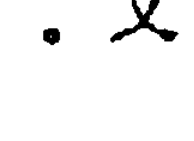
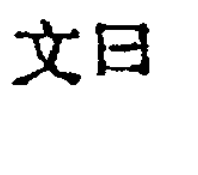
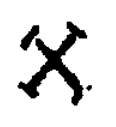
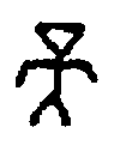
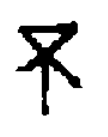
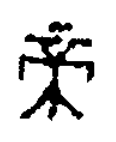
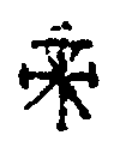
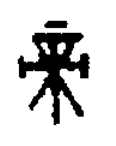
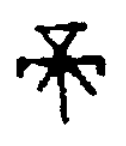
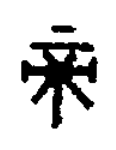
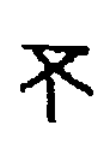
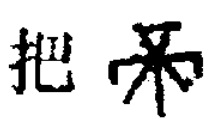
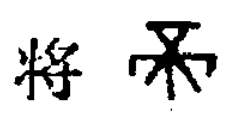
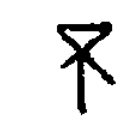
如所周知，关于"方"字的解释众说纷纭，迄今未能取得一致的意见。徐中舒教授在批驳郭沫若氏的殷代畜牧文化说时，把方解释成农耕器具耒耜的象形字，作为其论据之一。他说："按方象耒之形制，故当训为一番土谓之拔之拔，初无方圆之意。方之象，耒上短横象

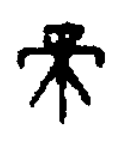
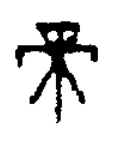
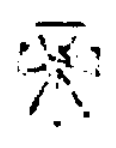
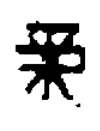
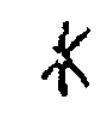
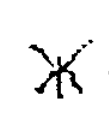
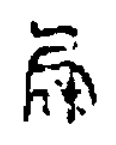
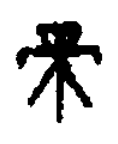
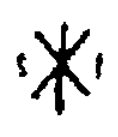
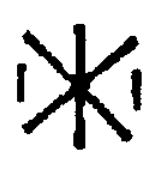
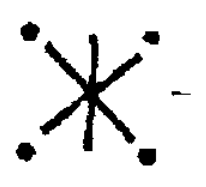
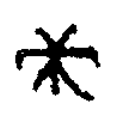
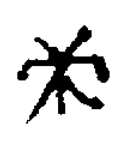
柄首，横木下长横，即足所蹈覆处，旁两短画，或即饰文。”②他不仅从方的字形看来的形制，而且认为：“古者耦耕，故方有并意。”③叶玉森先生则认为：“方殆象架上悬刀形，殆谓边裔之国，习俗如是，故名之曰夷、曰戎、或曰方而已。”④他把方看成是架上悬刀象形字，指出：它源于卜辞中所反映的方国习俗。除了这两种广为人知的解释外，李孝定先生的《集释》中，还列举了商承祚、郭沫若、杨树达等各位先生的不同观点。

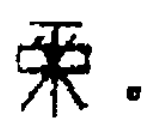
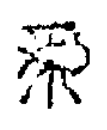
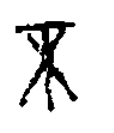
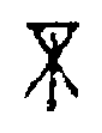
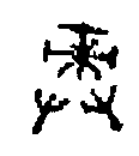
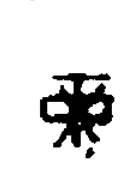
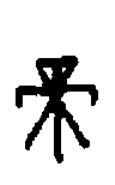
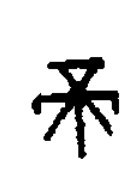
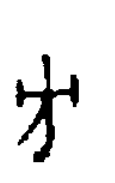
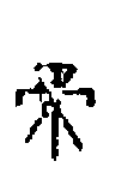
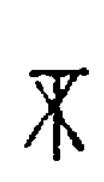
至于以上把“方”释作人的两臂架成“H”状的象形字的看法，白川静氏已有所论及：方“是将人架起进行祭枭的意思”。“在古代，边界地一般被看作是靠近异神的地带。为了防止邪神的侵扰，就要举行一些礼仪，进行各种厌胜咒祝活动。当时，确有很多掩埋牺牲、虏酋或设置首架进行厌胜的事例，也存在着大量保留斩首祭枭风俗的野蛮民族。方即是一个表示把人的尸体架起进行厌胜的文字。因此，在殷代，就把化外的四方族邦称之为方，如𢀛方、土方等，《尚书》中还有一篇《多方》。另外，“敖”字也是把长发之人架起的样子，‘敫’字则是将白骨之尸架起的形象。‘边’字在金文中从方，也是架起人来举行厌胜的意思。由于这种活动是在边界地区进行的，故将该地亦称为边。放、敖、敫等字皆从攴，即表示殴打尸体、祓除恶灵的咒祝行为。”⑤白川静氏的解释，是通过与甲骨文、金文的“伐”字进行比较而得出的，毕竟未能摆脱推断的性质。按照他的观点，方的原义是把人的尸体架起，以厌胜入侵的邪神；因为这种祭典是在与殷王朝交界的边地举行的，故称殷以外的各国为“方”。由此看来，如果说甲骨文的方是接受“方帝三豕㞢犬”（《佚》40）之类禘祭的对象（详见本文第三部分），那么，它就和作为殷的至上精的帝地位相同，也具有神灵性质，即方是各方国的至上神（相当于部族神），是支配该部族国家的神祇。这就是说，在殷人的观念中，是把这种为了防止其他部族的邪神侵扰而举行厌胜的方神，视为支配其整个方国的至上神的。我们认为，甲骨文的方，首先即以这种观念为基础的。

二

关于帝字的释义及其神灵性质。对于帝字的解释，也是聚讼纷纭。早在宋代，郑樵即提出了花蒂说。后来，吴大澂、王国维、郭沫若先生等又发展了这一观点，并得到许多人的支持。叶玉森氏指责花蒂说的缺陷，提出了燎祭说，遂为一种颇有影响的新观点。然而，这些说法都受到池田末利氏的驳难。现对各家观点作一回顾，以了解释帝问题的发展过程。

首先是花蒂说。郑樵云：“帝象萼蒂之形，假为蒂。”（《通志》9《书略》）吴大澂云：“尝见潘伯所藏拓本二卣盖，文曰▽己且口文 。又甘泉毛子静所藏鼎文曰  己且一文 。古器多称且某父某，未见祖父之上更有尊于祖父之称。推其祖所自出，为帝字无疑。许书帝古文作 ，与鄂不之  同意，象华蒂之形。周客鼎作 ，聃…作 ，毕文狄钟作 ，皆▽之繁文。”（《字说》1页）王国维认为：“帝者蒂也。不者柎也。古文作 ，但象花萼全形。未为审谛，故多于于首加一，作   诸形以别。”（《观堂集林》卷6《释天》）郭沫若先生认为：“王谓象花萼全形者是也。分析而言之，其▽若▽象子房，⊢象萼，小象花蕊之雄雌。”（《青铜时代·先秦天道观之进展》）日本的小岛祐马氏也主张花蒂说⑥。不过，这种说法并不完全正确。叶玉森先生最先提出了反驳意见，他指出：“丅乃肥笔丁字，即丅卣之丅，卜辞于父之上称祖或称示，如示丁示壬示癸，是示神也。”这就是说，丅▼即是示，亦即示神之意⑦。《史记·殷本纪》中微至主癸的世系，甲骨文即以“示”称之。可见，上引吴氏例举的丅▼相当于示。至于“示”的神灵意义，则并不明确。对此，白川静氏的看法比较合理，即“在契以下的神话传说的诸神和祖先之间，列入按照这种观念整理的六示系谱，表现了天地自然的原理；把它接在汤（太乙）以下，则构成了神与人的系谱”⑧。对于上述花蒂说，池田末利氏进行了系统的批驳：（1）卜辞中并未见到帝字作▼▽的例证，鼎文的▼▽应从叶玉森先生之说，作示字解；在字体方面，确实存在着甲骨文结构复杂、金文结构简易的情况，但把  看作▽的讹文，却不符合文字的讹变规律。（2）吴、王二氏将   视为花萼的全形，郭氏更对此作出详尽的具体分析，这些见解都仅仅是从字形上推测出来的，只不过是一种臆测而已。（3）吴、王氏认为，帝、不二字具有同源关系，但从音韵学角度来看，帝的上古音为tieg、切韵音为tiei，不的上古音为Pi̯ug、切韵音为p̯ǐə̯u；我们知道，同形的字在音韵方面必有一定的关系，而丁组与P组之间则无相通之处，因而不能把帝、不二字视为同源关系。（4）花蒂说将帝的本义释为蒂，就必须把帝说成是蒂的孳乳或转义；但事实却是蒂为帝的孳乳字；因此，要想用孳乳字蒂反过来训释本字帝，不推翻文字孳乳的规则是不行的。（5）吴氏等从蒂产生于果实的前提出发，进而把蒂释为祖神之义；但是，这种拔高的象征性比喻并不符合上古时代朴素的历史实际⑨。

其次再看燎祭说。此说始于叶玉森，为明义士所因袭发展，并得到日本平冈武夫、白川静、岛邦男等赞同。叶氏认为：“卜辞帝作     等形，从   与米省同。即卜辞尞字  字亦从此，H象架形，▷◁口象束薪形，……禘必用尞，故帝从燎，帝为王者宜燎祭天。故帝从一象天，从二为讹变，非古文上。”（《殷墟书契前编集释》卷1，第82页。）明义士修正了叶玉森的说法：“ 从一水从H，米为  省，H象束形，一即古文上，燎束柴于上者帝也。故帝引伸为禘。”⑩平冈武夫则指出：“帝……是对祖先进行的燎祭活动。如‘贞帝于王亥’所示，帝的本义是表示祭祀活动的用语，后转化为接受祭祀的对象。殷人举行帝祭时，最主要的祭祀对象是先王，其基本仪式是燎祭，帝遂转化为接受祭祀的对象之名。于是，帝的两种含义也渐趋混淆。”⑪对这些观点，池田末利提出了不同看法：（1）正如小岛祐马氏曾指出的，燎字的关键在于象契文  一样，伴有火焰形象；而帝字无论契文还是金文，都没有这种现象。不仅如此，而且叶氏释为架形及束薪形的⊢⊐▷◁，都不能释为燎字。（2）如果帝字源于燎字，则二者之间必然存在音韵方面的关系；而燎的上古音为li̯og、切韵音作lä̯iu，与帝字并无相通之处。（3）燎字的意义既是焚火祭祀，就必须具备既定的祭祀对象，因为没有对象的祭祀是不存在的。因此，说燎源于帝倒是可能的，要说帝源于燎则违反了宗教常识。（4）若将帝字分解为一、 两部分来看待，就要存在一和  两个分别独立的字体，但这种字体是没有见到过的。（5）在（3）的说明中，实际已批驳了平冈氏的观点；再从燎祭的对象并不只是局限于帝这一点亦可发现，他的说法未免有些武断⑫。

在论证了花蒂说与燎祭说的上述疑点后，池田氏明确指出，帝和天具有同音同义关系。他认为，神作为天的形象化，与电、霆等同样，以雷神为其本义，故帝、天、神、电、霆等诸字之间，具有可以互相转换的关系；将帝字释为以束薪象征神象，比较接近原始观念。至于其象形的具体内容，池田氏并未作出断言⑬。为此，有必要谈谈我们的看法。当然，我们也并非能够完全明确地断定帝这一象形物的具体内容，但至少可以说，伊藤道治氏、铁井庆纪氏等的意见是比较接近中国的古代历史实际的。这就是：帝作祭名出现时（禘）多作 。但从它又作 （《甲》1148）可知，帝是一个束系着  的象形字。现在的问题是，被束系起来的  究竟表示什么？伊藤道治氏根据契文中的 （《京津》4363）字认为：“在基督教以前的希伯来宗教中，已使用木制十字架作为神的象征。殷代也存在与此相似的情况。……从当时这种双手捧帝的象形文字来考察，帝最初是被当作一种象征。后来，这种象征变成代表该神的文字，只是帝字本身未被具体神象化罢了。”⑭他是根据十字架来把帝字看作神圣化的束薪形象的。至于帝字的三条交叉线呈放射状的原因，铁井庆纪氏援引M．埃利亚希德的意见指出：“这是因为大凡神圣的地位是以中心体现出来的。”（在这种意义上，铁井氏进而认为，甲骨文的五作X，也与帝字一样，是表示序数中心的。）⑮如果说帝字是以束薪来象征其作为世界的中心帝神权威，那么，它只需作  形就足以说明问题了。可是，作为神灵的代表，帝又存在很多作  形的情况，这是什么原因呢？我们认为， 的H与方神  的H实际是表示相同的意义； 的字形为  加方的H，表明帝与其他部族的方神一样，具有神灵意义。由于此字代表世界的中心这一至高无尚的象征，因此，对四方的方神而言，帝拥有绝对的权威性，是支配方神的神祇。

关于帝的职能，论述不少，无需赘言。我们在这里是把它大体分为（1）令雨（《铁藏》123·1）（2）令风（《乙》2452）、（3）降旱（《林》1·25·15）（4）令蛴（《乙》3282）、（5）授祐（《续存》上·627）、（6）降若（《库》353）6类，将其视为具有浓厚自然神性质的至上神的。把帝的观念同祖灵观念加以比较，即可发现新的问题，下文将予以详细论述。

三

方是殷王朝以外其他方族的部族神，帝既是殷的至上神，又以高于方的地位，对方拥有支配权力。那么，在甲骨文中，是怎样反映方与帝的关系呢？甲骨文中有“方帝”的辞例：

> 方帝，卯一牛㞢南。（《前》7·1·1）
> 今丁酉夕尞豕方帝。（《佚》40）
> 勿方帝。（《甲》1148）

陈梦家氏对比此处的“方帝”和“勿方帝”，认为“方”是动词，与“方告于东西”（《前》1·48·5＋1·48·6）的“方”相同，相当于后世的“方祀”、“望祀”，即各以其方向祭祀四方之帝⑯。可是，按照这种理解，帝就被置于四方之域，丧失了其居于中央地位的性质，也割裂了殷与帝的关系（反过来说，殷把至上神帝赋予从属国的外方族，则使它们拥有了最大的绝对权威）。陈氏的解释受到了池田末利氏的反驳，他指出：陈氏把这种场合的帝当作宾语，而把此处的方看作帝的及物动词，是将其视为卜辞中常见的倒文之例了。也就是说，在陈氏看来，与“方帝”相同的“方告于东西”的“方”，可释为“方其亦出告”（《甲》3066）的国名“方”；与“方帝”相同的“巫帝”，可看作“帝于巫”（《摭续》91）的倒文；而“方帝”的“帝”，则被视为“啻”，不同于作为至上神的“帝”，它只表示一种祭祀的意思。在指出陈氏上述观点的谬误后，池田氏把“方帝”释为“帝祭四方”之意⑰。

需要指出的是，“方帝”的“方”即使释为“四方”，也是接受禘祭之意，而不仅仅是表示方域或方向；作为崇拜的对象，“方”具有明确的神祇性质。在甲骨文中，也确实存在着“四方”接受祭祀的实例，如“又于四方”（《明续》681）、“宁于四方”（《明续》487）等。但是，“四方”接受禘祭的辞例却几乎没有。因此，“方帝”的“方”与“四方”的“方”并不相同。正象陈梦家先生所说的，“方帝”一词是仅见于武丁时期的用语⑱，而并非整个殷代沿用的一贯概念，勿宁说它是一个表现武丁时期特殊宗教意识的用语。与此有关的一个现象，引起了我的极大兴趣，即见于甲骨文的表示神祇意义的帝，几乎只限于武丁时期⑲。以此为前提进行考察，“方帝”的“方”是和居于神祇地位的帝具有同样资格的方神，而“方帝”祭祀的具体内容，则恐怕具有禘祭外方族的部族神“方”，以平息其怒，从而避免外方族侵扰殷王朝的目的。

将帝与方的关系从宗教世界降入现实的国家间的政治中来考虑，即可发现一种统治结构，亦即崇奉方神的外方族，是从属于尊奉帝为至上神的宗主殷王朝的。当时，外方族对殷王朝的入侵，简直就是方神对帝的反叛；或者表明，帝遗弃了殷王朝而去祐助方国（方神）。我们知道，在常见的殷王朝与外方族的战争中，武丁时期对方国的征伐屡见不鲜。最引人注目的外方族侵扰的事例，是下列有关𢀛方族的记述：

> 壬子卜㱿贞，𢀛方出，隹我㞢乍𡆥。壬子卜㱿贞，𢀛方出，不隹我㞢乍𡆥。五月（《续》3·10·2）

最后，再略释一下“方”的含义。如白川静氏所说，“方”的本义为“把人架起进行祭枭”，应是表示神灵意义的用语。“方”即方神，方神所支配的国亦即方国。它围绕殷王朝这一中心，位于东西南北四方，故方亦含有方向之意。为了确保殷王朝不受方国侵扰，殷王也对这些方神举行禘祭，由此又产生了“四方百物”、“四望、山川”之类的祭祀。单就观念而言，方居于帝的支配下；但是，面对方国侵扰的严峻事实，殷人痛切地感受到方神的存在；于是，迫切需要一个黄尹这样的统率方神的神灵，以它代表方神，列入殷的祭典之中。伊尹即是黄尹之后的方神代表。

结　　语

综上所述，应把武丁时期帝与方的关系，概括为至上神观念与部族神的关系。我们在论述过程中，既参考了各家的诸多研究成果，也提出了自己的推断。笔者深深体会到，甲骨文资料是有很大局限性的，武丁以前的卜辞至今未被发现也是一个极大的遗憾。从甲骨文中可以看出，武丁时代是一个宗教色彩极其浓重的时代。除了帝以外，还有河、岳等各种神灵，而且祭祀仪典也相当繁备。正是因为迄今尚未发现武丁以前的甲骨文，所以，人们往往怀疑出土甲骨文的安阳殷墟是盘庚迁殷之地。今天，偃师商城遗址已被发掘；今后，还将会有新的发掘；因此，包括盘庚迁殷之地在内的殷墟问题，早晚是会最终解决的。到那时，武丁时期宗教色彩极其浓重的神权政治内容也将得到澄清，关于“方”、“帝”的争论也将休止。

贞，𢀛方出，隹黄尹𧿒伐。（《南明》57）

前者为卜问𢀛方出击是否由殷王朝过失引起之例，后者为询问黄尹是否系招致𢀛方出击的𧿒之例。关于黄尹的神祇地位，有着几种不同的说法。郭沫若、饶宗颐二氏认为，黄即《诗经·商颂·长发》中“实维阿衡，左右商王”的阿衡，系指伊尹⑳。陈梦家先生则认为，黄尹是指伊尹之子㉑。《楚辞·天问》、《孙子·用间》等篇，将伊尹记作名“挚”，而无作阿衡之例。（郑玄说阿衡是官名，亦属推测）。赤塚忠氏对甲骨文的伊尹和黄尹进行比较，详细阐述了自己的见解：二者都处在神灵地位，对雨、年谷、征伐具有极大影响力，他们本是殷王朝建立以前伊族和黄族的神祇，后来，伊族与黄族服从于殷王朝，其神祇伊尹和黄尹也被列入殷王朝的祭典之中㉒。倘若赤塚忠氏的这种见解不误，在伊尹与黄尹之间，第一期和第二期便主要由黄尹充当祭祀对象，第三期以后则由伊尹充当祭祀对象了。对外方族的侵扰而言，黄尹的影响力更加灵验。由此可见，武丁时期的黄尹大概属于这样一种神祇，即在从属于殷的最强大的方族的神祇中，殷王朝挑选出监管各方国动静的神祇，赋予它统率诸方国神祇的职能，并将它本身纳入帝的直接支配下，在武丁时期，担当这一职能的即是黄尹。因此，以上所引视外方族侵扰为黄族之……的卜辞，并不表明外方族与殷王朝之间武力强弱对比的变化，而是殷王朝的黄尹未对其他方神履行职能或背信弃义的结果。如把外方族的侵扰看作是方神意志的反映，那么反之，如下列卜辞：

贞，叀王往伐𢀛。……贞，求于黄尹，贞，侑㞢于黄尹。贞，勿尞于黄尹。（《掇》2·185）

贞，王叀沚戠从伐卬方，帝受伐又。王勿隹沚戠从伐卬方，帝不伐其又。（《乙》3787）

殷王朝讨伐敌对方族，则要祈求黄尹和帝的祐助。由于外方族的侵扰代表方神的意志，因而讨伐敌对外方族应看作是得到黄尹和帝佑助的圣战。

关于武丁时期帝与方的关系，基本如上所述。认真考察这种关系的发展过程。可以发现，本文开始所说的作为至上神的帝的观念，武丁以后即很少出现，代之而起的是祖丁（《宁》1·194）、小乙（《宁》1·196）、三祖丁（《佚》260）、祖乙（《甲》2198）等与帝具有同样职能（主要是提供佑助）的祖先神。迄至帝乙、帝辛时期，帝的名称又开始用于王号，更使帝与殷王的关系亦发生变化㉓。这种现象的出现，还使帝与祖先神的关系发生问题。张光直教授曾把帝视为祖先神的统称或祖先观念的总和㉔，陈梦家先生则完全否认帝与祖神的关系㉕。然而，如前所云，从性质方面说，殷代的帝首先是自然神，居于至高无尚的绝对地位，就是殷人也很难接近它。所以，殷人便将祖先神介于帝与殷王之间，同样向祖先神祈求着向帝祈求的祐助。这样，通过祖先神为中介，殷人就能使帝所施降的祐助变为现实。这种场合的祖先神，和帝具有同样的职能，而且作为殷人祖先神之上的凌驾神灵，帝还具备被赋予的高祖神的资格。在这里，作为殷族的高祖神，帝的含义实际发生了一个转化。另一方面，借助殷周革命之机，帝又获取了与天同等的资格，成为君临周人的一种神灵。这是由于周人出乎殷族意料之外，夺取了殷的天下，为了宣扬周王朝的正统性，确立自己的支配地位，周人便抬出了殷人的帝，借助其权威，与周人的天共同作为统治民众的神祇。所以，当时的帝亦可称为“拟天”意义的帝。

---

①池田末利：《关于周初对天的不信观——其宗教思想史的意义》，见《日本中国学会报》第19集，后收入《中国古代宗教史研究——制度与思想》。②③徐中舒：《耒耜考》，见《中央研究院历史语言研究所集刊》第2本第1分册。④叶玉森《说契》3。⑤白川静：《说文新义》卷4，第97页。⑥小岛祐马：《古代中国研究》第7页以下。⑦叶玉森：《殷墟书契前编集释》卷1，第82页。⑧白川静：《甲骨文的世界》第80页。⑨⑫池田末利《释帝、天——中国上古时代的祖神崇拜与自然崇拜》，见《广岛大学文学部纪要》第3号、后收入《中国古代宗教史研究——制度与思想》。⑩明义士：《柏根氏旧藏甲骨文字》考释，第44页。⑪平冈武夫：《经书的产生》第209页以下。⑬池田末利：《中国古代宗教史研究——制度与思想》第36页以下。⑭伊藤道治：《古代殷王朝之谜》第31页。⑮铁井庆纪：《试论帝字之一》，见《亚洲文化》第12卷第4号。⑯⑱㉑㉕陈梦家：《殷虚卜辞综述》第578页、363～364页、580页。⑰池田末利：《四方百物考》，见《大东文化大学汉学会志》第3号，后收入《中国古代宗教史研究——制度与思想》。⑲在甲骨文中，除帝和上帝以外，常常见到“下上”一词。胡厚宣教授认为，“下上之上必为上帝，而下者或者指地祇而言”（《殷代之天神崇拜》，见《甲骨学商史论丛》初集），陈梦家先生也认为，“上指上帝神明先祖，下或指地祇”（《殷虚卜辞综述》第588页）；他还指出，上帝崇拜笼罩整个殷代。但是，如果象他们二位所说的那样，“下上”的称谓是指上帝和地祇，就不能不承认：它与以前单称帝或上帝的情况，在观念方面是有很大差异的，⑳㉒赤塚忠：《殷代祈年祭祀形态的复原（上）（中）》，见（《甲骨学》第9，10号，后收入《中国古代的宗教与文化》。㉓伊藤道治：《中国古代王朝的形成》第1章《祖灵观念的变迁》。㉔张光直：《商周神话之分类》，见《中央研究院民族学研究所集刊》第14期、《商周神话与艺术中所见人与动物关系之演变》，见上引《集刊》第16期。此说转引自注①池田末利氏论著。

附记：

本文在写作过程中，得到池田末利先生的指导，谨在此深表谢意！

（原载《殷都學刊》1990年第4期）

论第二期卜辞中所见的𥝩岁之祭祀

（日）伊藤道治

笔者曾在介绍关西大学考古学资料室所藏的甲骨文资料时，在其第14号资料的注释中，就𥝩岁的祭祀问题，简单地谈过一些看法①。其后，由于这一资料增强了近乎一倍，由当时所判明的10例变为现今的18例，为此，借此机会，想就𥝩岁的意义重新作一考察。尚需声明的是，此稿的意见同前稿有相当大的变化。

一、岁

这一祭祀被记录如下：

丙寅卜，行贞，翌丁卯父丁𥝩岁宰。在三月。在雇卜。（粹300 ＝京3282＝合24348）

将此与下面卜辞比较后，则可以明白粹300的情形中父丁也是𥝩岁的对象：

〔丙〕〔寅〕卜，旅贞，〔翌〕〔丁〕卯其又𥝩岁于父丁。在二月。（文327 ＝合23209）𥝩岁二字中的岁字，是从第一期开始就被使用的用来表示祭祀或祭祀礼仪的词语。在第二期中，例如：

癸丑卜，行贞，翌甲寅后祖乙岁二宰。

贞，三宰。　用。（合23148）

这是二条分二次占卜的卜辞，它卜问：用于对后祖乙祭祀的牺牲之数，应是二牢还是三宰？这种场合的岁字，一般认为是刿字，即刿割牺牲的礼仪。然而，在同样的第二期卜辞中，也有不举出牺牲的例子，诸如：

丙辰卜，旅贞，王宾祖丁岁，亡尤。十二月。（合23031）

壬戌卜，大贞，王宾兄庚岁，亡尤。（合23085）

而且，若再比较下面的周祭卜辞等：

丁卯卜，尹贞，王宾大丁𠷎，亡尤。在九月。（合22763）

可以认为，岁和𠷎一样，是一种独立的祭祀。

卜辞，例如：

圉圉，旅贞，翌丁酉小丁岁，王其宾。（合23051）

辛亥卜，喜贞，母辛岁，其叙，（合23422）

在这类卜辞中，也应该认为，在岁的祭祀中，为了选择是否进行宾或叙戈作了占卜。从而岁祭中宾和叙的行为，并非必须，而是第二意义的。

考察周祭和岁祭卜辞，最后的命辞多书为“亡尤”。上面所举的合23188、合23350以及合23085、合22763等，卜辞最后的命辞都写作“亡尤”。其实，这些材料的共同之处，不仅仅是命辞，还在卜辞的主题部分都含有“王宾”二字。还可以举出一些其他的例证，例如：

乙酉卜，行贞，王宾岁自祖乙至于父丁，亡尤。（合22899）

丁卯卜，行贞，王宾父丁岁宰眔祖丁岁宰，亡尤。（合23030）

乙亥卜，旅贞，王宾虎甲岁，亡尤。（合23089）

丁卯卜，涿贞，王宾父丁岁宰，亡尤。（合23193）

辛酉卜，尹贞，王宾岁，亡尤。在四月。在师非卜。（合24266）

诸如此类，都是在贞字以下，以“王宾”二字开始，最后以“亡尤”二字结束。这些可以认为举行岁祭的日子大概和进行占卜的日子是同日。即使卜占和祭祀之日不是同日的卜辞，例如：

戊申卜，囗贞，翌己囝王宾妣己彳岁，亡尤。（合23342）

在这样的情况下，有“王宾”一语时，也是以“亡尤”二字结句。

与此相反，在诸如：

甲戌卜，旅贞，翌乙亥后祖乙岁囗牛。七月。（合23146）

囗酉卜，旅贞，妣庚岁，叀出𣪘。（合23220）

丙申卜，即贞，父丁岁鬯一卣。（合23227）

这些卜辞是占卜岁祭中的牺牲、供酒和出𣪘（其意义不明）等应怎么办的卜辞。在这种场合，既不含有“王宾”一语，命辞也不包含“亡尤”。由以上的情况可以认为，“亡尤”之尤是对应于王在祭祀场亲自招降神灵而进行祭祀时，由神灵显示的现象。当然，也有虽伴有“王宾”一语，却缺少“亡尤”一词。例如：

辛巳卜，行贞，王宾祖辛岁宰。（合22973）

不过，这样的例子是极少数。在这例合22973周边有残缺的卜辞上，和岁字一同尚有尤字的残文，若看到了这一点则可以认为，这里所举的这条卜辞，大概是忘佚或省略了“亡尤”二字的记录。诚然，所有使用“王宾”一语的卜辞，并非都含有“亡尤”一词。又在周祭卜辞中，有的是以“亡祸”一语结句的。例如：

庚辰卜，行贞，王宾兄庚祭，亡祸。（天理317）

还有：

丁酉卜，尹贞，王宾𫸩祼，亡祸。（合25384）

丙申卜，旅贞，王宾夕祼，亡祸。（合25494）

乙亥卜，尹贞，王宾祼，亡祸。（合25566）

戊辰卜，即贞，王宾戠，亡祸。（合25664）

诸如此类，在祼、戠的祭祀中，全以“亡祸”一语结束卜辞。这一现象显示了岁—也含有叙，与祼、戠的祭祀属于不同的范畴。我曾经推测：夕祼、𫸩祼等是对应于夜里之祸的祭祀，而戠则是对应于白天即旬之祸的祭祀②。至少在第二期祖甲时代的卜辞中，岁的祭祀多数以祖先为对象，与此相反，祼、戠的祭祀则仅仅有极少数的例子以祖先为对象。若把这两方面一并加以考虑，就可以将岁与祼、戠视为二种不同系统的祭祀，而“亡尤”与“亡祸”则是分别与各自的系统相关联的用语。而且，由于二者在卜辞中都出现“王宾”一语，所以都是商王亲临祭祀场举行的祭祀。换言之，王主持进行祭祀的结果，通过“亡尤”、“亡祸”之语而得以表现。“王宾岁……亡尤”、“王宾祼……亡祸”之类的卜辞，并不是卜问可否举行岁、祼等祭祀，而是卜问被实施后的结果，它显示着在其结果上有“尤”与“祸”二个种类。从而我们可以说，岁这种祭祀带有很强的祭祀祖先的性质，而祼、戠则是对夕、旬之祸的祭祀；由其王主持实施的结果，以“亡尤”、“亡祸”的方式而被探求。由这样的二个区别点来看周祭卜辞，正如笔者曾指出的那样，在周祭卜辞中，“亡尤”和“亡祸”的出现，对于考察周祭这种一连串祭祀的性质是重要的。第二期祖甲时代，是对于帝、祖先神等神灵的看法发现有大的变化的时代③。总之，不拘怎样都可以说，第二期祖甲时代的岁，就是以这样的神灵观的变化为背景，以祖先为主要对象的祭祀。

二 桒

下面就桒字的意义试作一考察。金祥恒氏曾认为这个字和第三、第四期卜辞中所使用的苜字是同一字，并将它们都解释为莫即暮字④。这样一来，桒字就成了表示时间的用语，变成为了表示祭祀所举行的时刻，作为动词的状语，起副词作用的用语而被使用的东西。现在，让我们围绕着这一问题看一下苜字的用例。

其又父己叀苜彡，王受囝。（粹317）

在这里，苜字被置于祭祀用语的彡字的上面，可以认为是修饰彡字的。再看：

囗囗卜，祖丁苜岁二牢，王受又又。（粹264）

这里，苜字被置于祭祀对象的祖丁和表示祭祀的岁字之间，这和本文最前边所举的粹300中“父丁桒岁”的语顺是相同的：

丙寅卜，行贞，翌丁卯父丁桒岁宰。在三月。在雇卜。

认为粹300的场合，桒字也是岁的状语、表示时间的用语，也是有可能的。进而在下面这例中：

其又父己叀𦱤彡，王受又又。（京4061）

苜字从日而被使用。这个苜字和上面所举的粹317中的苜字，用法相同，大概可以视为苜字的异体，莫字的省体。由此而倒过来说，将苜字视为莫的省体、异体的可能性也是存在的。然而，暮即甲骨文莫的基本形——𦱤或𦱤，与苜即𦱤相同的用例，即被置于祭祀或祭祀用语之上，作为状语而被使用的用例，在现在的卜辞资料中看不到。这一𦱤字有时使用于有关田猎往来方面，例如，

乙酉卜，贞，王其田𦱤，亡𢦔。（续3、15、5）

其𦱤，不冓雨。（粹695）

也有与祭祀相关联而被使用的情况，例如：

丙寅卜，囗祖丁囗𦱤囗。（拾1、15）

岁，其𦱤。（南北·坊5、60）

后者的用法，和苜字的用法相类似。特别是最后的这例，是与岁祭相关联的东西，应该予以注意。可是当考虑到，与苜字经常被使用于祭祀卜辞不同，𦱤字还与田猎相关联而被使用的话，𦱤与苜应该认为是不同的文字。

另外，苜字的构成多数由屮屮和口所组成，这一构成显示出基本形应该认为是不从日的文字。必须指出，上面所举的京4061，从日形而作𦱤者是异体字，以此为基础考虑文字的形义是错误的。此外，值得注意的是，在苜字中，没代替草而从禾的字形；莫字有从草或从木的字形，但也没有从禾的形体。之所以提示大家注意这一问题，是因为在本文篇首所举的粹300的桒字中，既未见代替禾而从草或从木的字形，也不见代替日而从口的字形。

在出现桒字的卜辞中，其句子的构成有很大的特色。现在，我检出的含有桒字的卜辞共有18例，其中象最初所举的粹300那样：

丙寅卜行贞，翌丁卯父丁桒岁宰。在在三月。在雇卜。

将桒字置于岁字之前而记为“桒岁”者，有14例；由残缺了的字数来考虑，在桒字之后补上岁字而可以认为是不错误者有了3例，从而，桒岁二字连记者可达17例。而在这桒岁二字之前，把父丁即武丁作为祭祀对象加以记录者，有13例。剩余的几例中，文327（即合23209）记作：

囗囗囗，旅贞，囗囗卯其又桒岁于父丁囗二月。

这条卜辞把父丁记在桒岁之后，明示了其祭祀对象是父丁。剩余的4例中，龟2、18、14（即东0646），因残缺部位可以补上合文的父丁，所以可以认为总共有15例是以父丁即武丁为祭祀对象的。下剩3例中，合25225和合25226残缺太甚，难以填补缺字。佚878记作：

贞，妣庚岁，叀桒彡先日。

这是对妣庚的祭祀，有关这例的论述，后面再涉及。总之，桒字被置于岁字之前，作为祭祀的对象几乎全是武丁，可见这是一个具有特殊用法的文字。从这种用法的特殊性和字形来考虑，桒字并不是苜或莫的异体字，而应该认为是另外的文字。

除上述之外，桒岁祭祀卜辞还有一些别的特点，就完整的和可以填补残缺的这类卜辞而论，有13例是在卜日的第二天的丁日举行桒岁的祭祀。换言之，丁日可否对武丁举行桒岁的祭祀，是在前一日的丙日被占卜的。就有关的资料看，卜日为丙寅，祭日为丁卯者有2例（见本稿末尾“资料”1、2）；卜日为丙戌，祭日为丁亥者1例（资料3）；简言之，丙申与丁酉者2例（资料4、5）；丙午与丁未者6例（资料6、8、9、10、11和7）；丙辰与丁巳者3例（资料12、13、14）；日子不明者3例（资料15、16、17）；而卜日为己巳，祭日为庚午者，其祭祀对象则是妣庚，有1例（资料18）。

再就桒岁卜辞的特异性而论，在祭祀的占卜中，看不见象前面所论的岁祭卜辞那样有“王宾”、“亡尤”用语的存在。从而可以说，在关联到桒岁的祭祀中，并不一定是王亲自临席祭场举行对祖灵的祭祀。

如果比较下列两条卜辞：

囗申卜，囗贞，翌丁酉父丁桒囗囗王宾囗。（合23311）

囗囗卜，旅贞，翌丁酉小丁岁，王其宾。（合23051）

可以得知，这最后的“王宾”一语是在桒岁祭祀中，为了选择王宾否而进行占卜时的记录。这大概可以说，在这种祭祀中，王宾即王亲临祭祀并非必须。而且，从没有“亡尤”这样的命辞来看，可以说这里并非占卜这一祭祀是否被神灵所嘉纳，而是说祭祀实行的本身是由占卜来决定的。这表明有关这种祭祀的占卜，类似于第一期武丁时期占卜的性格。由此我推测：被书写为桒岁的祭祀，正是实行于第二期祖甲时代中较早的时期。在桒岁的资料中，记有月名者有三条：文327为二月，粹300为三月，英1953为八月⑤。对于这三例，若一个月按28、29天来计算，则可以排列为：从文327的二月丁卯开始，经同年八月丁未（英1953），到翌年三月丁卯（粹300）。其他资料因无月名，所以不能排列，不过，可以认为有可能在祖甲在位初期的二年间，集中进行了这一祭祀。

结 语

最后，想就桒和岁的关系作一考察。如第一节所述，在第二期祖甲时代，岁并非仅仅是处理牺牲的礼仪，而是被相当频繁地举行的重要祭祀。与此相对，桒与莫即表示时间的暮字不同，是特意对于父丁即武丁使用特别是象下面的卜辞：

辛酉卜，尹贞，王宾岁，亡尤。在四月。在师非卜。辛酉卜，尹贞，王宾叙，亡尤。（合24266）

也未涉及祭祀对象或牺牲。在这里，即使岁的目的不明，但也可以说它已显示出岁是一种独立的祭祀。到了第五期，这种卜辞发现较多。从而，上面所举的合23148等卜辞中的岁字，与其说是一种表示刿割之类的处理牺牲的礼仪的词语，不如说是意味着岁这样的祭祀的用语。在合23148的末尾所举的二宰，是岁祭中所使用的牺牲的种类和数量。这条卜辞是卜问：在对后祖乙的岁祭中，可否使用二头的宰。在合23148中的次条写着：

贞，三宰。丝用。

这条卜辞后面的“丝用”一语是被追记的，因而可以认为癸丑之日所进行的占卜，其主题是第二天的甲寅之日将要举行的对后祖乙岁祭中所需牺牲的种类和数量，而岁祭本身的实施，大概正是预先被规定的。

看了上面所举的合24266后就会发现，在有关岁祭的卜辞后面，紧接着的是有关叙的卜辞。二者进行占卜的日子也相同，而且在卜骨上的位置方面，叙就记录在岁祭卜辞的上边。与此相同的现象，在第五期卜辞中也可以见到。例如合38568记有：

辛丑卜，贞，王宾岁，亡尤。

而在其左侧又写着：

贞，王宾叙，亡尤。

因省略了日子，可以得知这二个占卜是相关联而进行的。第二期的情形大概也可以认为是相关联而进行的占卜。这一情况在如下卜辞中也是很清楚的：

戊午卜，行贞，王宾父丁岁二牛叙，亡囚。（合23183）

乙巳卜，尹贞，王宾妣庚岁叙，亡尤。（合23350）

在一条卜辞中，一同出现了岁和叙。在这种情况下，岁与叙哪一个是主要的行为，由这二条卜辞尚不能判明。但是若考虑以下几例，问题就清楚了。

庚戌卜，旅贞，妣庚岁，王其叙。在一月。（合23357）

辛亥卜，喜贞，母辛岁，其叙。（合23422）

由这二例看，可以认为对妣庚、母辛所进行的岁的祭处于中心地位，与此相关联而卜问了是否施行叙这样的行为。特别是合25140的二条卜辞：

戊辰卜，尹贞，岁，其宾叙。

贞，弜。

是被分为上下二条加以记录的，作肯定与否定相对而卜的对卜卜辞。将之与合23050的二条对卜记录：

贞，小丁岁，其宾。

贞，不宾。

或者与合23215的二条对卜记录

丙戌卜，行贞，翌丁亥父丁岁，其勿牛。

贞，弜勿。

将它们相比较后，就会明白在合25140中，对卜的对象是宾叙之类的行为。换言之，岁这样的祭祀是主要的行为，而与这一祭祀相关联又卜问了是否进行宾或叙这类事情，亦即宾、叙是附随于岁的行为。上述肯定形的卜辞中，使用了助词“其”。也有使用助词“叀”的情形，例如：

贞，母岁，叀羊。（合23464）

贞，叀羊（合23464）

无论哪一种情形，由这些卜辞中岁这样的祭祀为主要部分来考虑，可以说前面所举的合23188：

戊午卜，行贞，王宾父丁岁二牛叙，亡囚。

以及合23350：

乙巳卜，尹贞，王宾妣庚岁叙，亡尤。

在这些卜辞中，岁也是主要的祭祀，叙则是附随于岁祭而举行的礼仪。而那些失去否定形的卜辞，或者本来就未进行否定形占卜的

的祭祀用语。那么，象粹300 那样：

丙寅卜，行贞，翌丁卯父丁〓岁宰。在三月。在雇卜。

当〓岁连记时，作为祭祀，哪一个是重点呢？在佚878 中有如下的五条卜辞：

1　己巳卜，行贞，翌庚午岁，其征于羌甲奭妣庚。

2　贞，于后妣。

3　贞，妣庚岁竝彭。

4　贞，弜竝彭。

5　贞，妣庚岁甴〓彭先日。

第1条中记载了卜日的干支和贞人的名字，而第2条以下省略了干支和贞人名字，由此可知，第1条是基本的占卜，第2条以下则是附随于第1条而进行的占卜。第1条卜问：在翌日庚午之日进行的岁祭中——如第一节所述的那，这是一个独立的祭祀——在这个机会里，可否将这一岁祭波及于羌甲之妣的妣庚？第2条是第1条的对卜，它卜问的不是羌甲的配妣妣庚这一特定的人，而是卜问：是否普遍地波及先王之妣？是用第1条和第2条进行选择。选择的结果，大概是接受了第1条的判断——可。而第3条、第4条则卜问：是否举行作为对妣庚岁祭的礼仪——竝彭（具体内容不明）？第3条以肯定形、第4条以否定形进行了占卜。结果，这个礼仪没有被采用。第5条卜问了作为代替竝彭的礼仪——〓彭先日。第5条在妣庚岁和〓彭先日之间被使用的助词甴，起着代替和选择的作用，它代替第3条、第4条所卜问的、被否定了的竝彭而又问〓彭先日（内容也不明）这样的礼仪怎么样、可以吗？也正是为了表达这一目的才在第5条中使用了这一助词⑥。由佚878 可知，岁是祭祀，〓是在祭祀中举行的一种礼仪。只是正如本文所查核的那样，这里的〓，除佚878 之外，其祭祀对象几乎全是武丁，而且常常被置于岁之前，由此看来，与其说它只是一般性的礼仪，不如说是具有特定意义的礼仪。通过将之实行于武丁，也可以向人民宣告其重要的意义。

那么，究竟有什么样的意义呢？武丁以外唯一祭祀对象的羌甲之配妣庚，因羌甲是傍系先王，所以本来在周祭中她是不被祭祀的。事实上，第五期周祭卜辞中没有出现羌甲的妣庚。但是，在祖甲时代的周祭卜辞中却有一例资料，显示了对羌甲之配妣庚，举行了周祭之一的𠯢。这例卜辞是：

庚辰卜，尹贞，王宾羌甲奭妣庚𠯢，亡尤。（陈梦家《殷墟卜辞综述》380 页引哲庵藏骨）

在周祭中有五种祭祀，依其祀序而顺次进行。我们当然不能只通过一种祭祀资料，就认为妣庚被加入周祭、其夫羌甲是直系先王。但是有资料使我们想到，在第二期的一个时期，羌甲不正欲被置于直系先王的位置吗？这条资料这样写道：

己丑卜，大贞，于五示告，口祖乙祖丁羌甲祖辛。（佚536）

这里，从意味着武丁的口开始，经祖乙、祖丁、羌甲、到祖辛，顺次世代追溯，占卜告祭于五个祖先。作为五示列举了五世代的先王，而羌甲被包括在其中，显示了把羌甲作为直系先王对待的情况。佚536 中的口是武丁，祖乙是小乙，由第二期的王来看，小乙称为祖。祖丁、祖辛就是王系中的祖丁和祖辛。若依《史记》等书，羌甲即沃甲，被认为是祖辛的弟弟。可是在这条卜辞中，可以说他被安排在祖辛之子祖丁之父的位置，被视为直系。此外，在第一期的甲骨文中有这样的记辞：

王固曰，南庚蚩，祖丁蚩，大示祖乙祖辛羌甲蚩。（丙162）

还有，在小屯南地出土的卜辞中记载说：

口丑贞，王祝伊尹，取祖乙鱼伐，告于父丁小乙祖丁羌甲祖辛（南地2.342）

小屯南地出土的卜辞，围绕着其时代有争论⑦，可是父丁、小乙、祖丁、羌甲、祖辛的顺序，却同上举佚536 相同，进而认为这是一条卜问可否对包括祖辛之父祖乙在内、达六世代的直系先王进行祭祀的卜辞，也是稳妥的。然而，在第一期、第四期、第五期的甲骨文中，在被称为九示、十示、二十示等、只合祀多数直系先王的场合中，却不含有羌甲，在祖辛的下面只举出祖丁。这是卜辞研究中一般性的考虑，而且也是正确的。将这一意见如笔者上述的情况一并加以考虑后则可以认为，从第一期的某个时期开始，到第二期的某个时间，欲将羌甲按排在直系位置上的倾向，正是来自商王室的内部。这一点既留在了佚536 和南地23 42等卜辞之中，而且可以认为在哲庵藏骨和佚878 卜辞中也保留了对羌甲之配妣庚所举行的同样的活动。

我曾就祖甲和父武丁之间的关系，对一般所认为的父子相续的直系关系提出过质疑⑧。至今我仍认为武丁和祖甲之间没有直接的血缘关系。如果说有直接的血缘关系，则是被称为祖甲之兄的祖庚和武丁之间，表现于卜辞上的祭祀等活动，在武丁和祖庚之间可以看到类似的关系，向和祖甲之间却有大的变化。周祭以及本文也涉及了的㲹这样的祭祀，出现于祖甲之时。可以认为，所以会出现这样的变化，就在于祖甲和武丁、祖庚属于具有不同祭祀习惯的集团。为此，祖甲继位时，需要制造出和武丁间的直系关系，所举行的不正是伴随有〓这样礼仪的岁祭？在祖甲初期的二年左右的时间，通过对武丁频繁地举行〓岁祭祀而建立了祖甲和武丁间的紧密关系，而祖甲和羌甲都以十干中的甲相称，这对于考虑王系大概也是重要的。〓字的意义不明，但可以认为它正是使用了表示当时最重要的食料的禾（即粟，谷子）以及象征着和殷王关系很深的日即太阳，组成了〓这样的舞蹈礼仪，并通过伴随了这一礼仪的岁祭，意图联系和武丁间的关系。由某些理由，也有把羌甲直系化的意图，这时也举行了伴有〓这样礼仪的祭祀——大概是岁祭，同时，对羌甲之配妣庚也举行了同样的祭祀。有关羌甲的〓这样的礼仪资料被佚失了，而有关妣庚的佚878 资料，偶然中留了下来，这对于我们不能不说是一种幸运。在本文注释后面，列举了我所检出的有关〓的资料。

---

① 拙稿：《关西大学考古学资料室藏甲骨文字》，（史泉51号）。

② 拙著：《中国古代王朝的形成》，第1部第1章第3节。

③ 拙稿：《关于天理参考馆所藏第二期祭祀卜辞之若干片——兼论第二期周祭之社会的宗教的意义》，（1987年中国殷商文化国际讨论会提交的论文）。

4　金祥恒：《释〓𠯑》，（中国文字第11册）。

5　英1953的资料和金76是同一片。金76把八月摹写成十一月，而姚孝遂主编：《殷墟甲骨刻辞摹释总集》作“八月”。今从姚氏之幕。

6　拙稿：《有关词语“叀”的用法问题》，（古文字研究6），《卜辞中“虚词”之性格》（古文字研究12）。

7　关于南地2342的甲骨卜辞，《小屯南地甲骨》释文认为是武乙期的东西。其实应该认为是第二期的东西。

8　拙著：《中国古代王朝的形成》第1部第3章，《古代殷王朝之谜》，95～100 页，以及本文上注①第14片注。

资料：

1　粹300 ＝京3282＝合21368

丙寅卜，行贞，翌丁卯父丁〓岁宰。在三月。在雇卜。

2　文327 ＝合23209

丙寅卜，旅贞，翌丁卯其又〓岁于父丁。在二月。

3　合23208

丙戌卜，口贞，翌丁亥父丁〓岁宰。

4　京3283

丙申卜，口贞，翌丁酉父丁〓岁口。

5　合24311

丙申卜，口贞，翌丁酉父丁〓岁口。王宾口。

6　龟2．088·11＝东0646

丙午卜，口贞，翌丁未父丁〓岁口。

7　怀1016

丁未卜，王曰贞，父丁〓岁，其弘三牢。兹用。

8、9　英1953－金76

丙午卜，旅贞，翌丁未父丁〓岁，其勿牛。

丙午卜，旅贞，翌丁未父丁〓岁，其牡。在八月。

10　合23207

丙午卜，行贞，翌丁未父丁〓岁牛。

11　合25226

丙午卜，口贞，翌丁未〓口。

12　关考14＝合23206

丙辰卜，尹贞，翌丁巳父丁〓岁宰。

13　后上25．4

丙辰卜，口贞，翌丁　口父丁〓岁牛。

14　合23212

丙辰卜，口贞，翌丁巳父丁〓岁牡。

15　合23210

口口卜，旅贞，口口口父丁〓岁宰。

16　合23211

口口卜，尹贞，口口父丁〓岁宰。

17　合25225

口口卜，口贞，口〓岁口，其宜。

18　佚878

己巳卜，行贞，翌庚午岁，其征于羌甲奭妣庚。

贞，妣庚岁，甴〓彭先日。

（原载《中原文物》1990年第3期）

第五期卜辞にあらわれる〓の祭祀について

伊藤道治

第五期帝乙・帝辛時代の祭祀は、先王・先妣に対する周祭に代表されるが、そのほかにも、歳・祊・禘などの祖先祭祀がある。本稿では、それらのうちから、先王に対して行われた〓と書かれる祭祀について考えてみたい。この祭祀については、嘗つて簡単にふれたことがあるが、(1) その後金沢大学助教授持井康孝氏より、検索した資料に脱漏があることを指摘され、(2) また私自身も新たに検索をして得た資料もあるので、それらを加えながら、改めてこの祭祀について私見を述べることとする。

一　〓祀の資料

この〓という文字は、例えば

庚辰卜、貞、王賓般庚〓、亡尤。（京博10）（庚辰に卜い、貞う、王が般庚に賓して〓す、尤なきか。）

の如く使用される。この卜辞の命辞の形式は、周祭をはじめとする第五期の祭祀卜辞の命辞の典型的な形式であり、〓が祭祀の一種であることは明らかである。その文字は、角をもった動物の頭首〓を、両手〓で、机〓の上に供えることを象徴化した文字であり、おそらく、牛の頭首を切断して供える儀礼を中心にして行われた祭祀であったと考えられる。(3) この文字は、第五期にのみ使用される文字であり、それ以前の卜辞にもあらわれないし、また殷の次ぎの周代の金文にもあらわれない文字であり、現在の漢字には伝えられなかった。したがって第五期にのみ使用された文字、換言すれば、この〓という祭祀そのものが第五期にのみ行われたものだと言うことができよう。

この祭祀がどのような目的のために行われたものかは、明らかではないが、祭祀対象を記したこの祭祀の卜辞によれば、この祭祀を受けるのは、祖先しかも男系の先王のみである。したがって、この祭祀は男系の先王に対してのみ行われたものであると言うことができる。先にあげた京博10の資料のごとく般庚に対しても行われており、この般庚は所謂傍系先王であるから、直系先王のみを対象とする祭祀ではなく、傍系の先王をも対象とするものであったことがわかる。即ち周祭と同じく直系・傍系の先王をその祭祀対象とする祭祀であったのである。いまこの祭祀を受けた先王名と、卜辞に記録された回数をあげると、大乙1（1、括弧内は卜日の干

ると、午の字を補うことができる。即ち第二条の卜日＝祭日は戊午とすることができる。また續存2・871の

[丁]未卜、貞、[王]賓武丁[〓]、亡尤。

甲寅卜、貞、王賓祖甲〓、亡尤。

という2条は、左右に隣接した卜辞であり、第五期には、一つの亀版・骨版上には、同じ種類或いは互いに関連する祭祀の卜辞が近接して書かれている、即ち同一祭祀或いは関連する祭祀が卜占されるという慣習から考えて、第一条の武丁という王名の後には、〓の文字を補って誤りはない。〓という祭祀には同時に卜占される他種類の祭祀・儀礼は発見されていないからである。また卜日の干支のうち十二支の一つの未が残り、王名の武丁の十干の丁を補うと、この第一条の卜日は丁未であることが明らかである。武丁と祖甲との父子の二王の間には、祖甲の兄である祖己・祖庚の二人が王位にあったとされているが、第一条の干支丁未（44）と第二条の干支甲寅（51）の間には、己酉（46）、庚戌（47）の日があるので、己酉に祖己、庚戌に祖庚に対して〓の祭祀が行われたと考えることができる。同様にして上にあげた鄴12の、丁酉（34）の大丁、戊午（55）の大戊の祭祀の間には、甲辰（41）に大甲、丙午（43）に外丙、庚戌に（47）に大庚、甲寅（51）に小甲の祭祀を補うことができる。しかも合35624の

己未卜、貞、王賓雍己〓、亡尤

という資料は、卜日が己未（56）で、さきの鄴12の第二条の戊午（55）の翌日であり、しかも雍己は大戊の次の王であるので、この合35624は、鄴12の翌日に行われた祭祀の資料とすることができる。また續1・21・1の第一条は、辛巳（18）の日に祖辛を祭った記録であるが、祖辛の直前の王は祖乙であり、また辛己（18）の前で最も近い乙日は乙亥（12）であるが、書98という亀版断片の

乙亥卜、貞、王賓祖乙〓、亡尤。

という資料は、ここにあげた条件に完全に適合した資料であるとすることができる。しかも上にあげた合35624の己未（56）に祭祀の行われた雍己と、この乙亥（12）に行われた祖乙との間には、中丁・外壬・戔甲の三王が存在したが、この己未（56）と乙亥（12）の間には丁卯（4）、壬申（9）、甲戌（11）があり、それぞれ中丁、外壬、戔甲に対する〓の祭祀が行われたとすることができる。この己未から乙亥に到る間には、これ以外の丁日・壬日・甲日は存在しないから、この三日と王の数とは完全に一致している。また續1・21・1の丁亥（24）に祭祀を受けた祖丁と、續存2・871の丁未（44）の武丁との間には、南庚・虎甲・般庚・小辛・小乙の五王が在位したが、丁亥（24）と丁未（44）の間には、庚寅（27）、甲午（31）、庚子（37）、辛丑（38）、乙巳（42）の日があり、それぞれの日に南庚・虎甲・般庚・小辛・小乙に対する祭祀が行われたとすることができる。この間の王の即位の順序と、その十干に応じた祭日の数は、王の数とも完全に一致する。従って鄴12の丁酉の日に行われた大丁に対する祭祀から、續

支不明のものの内数、以下同じ）、大丁2、外丙1、大戊4（2）、雍己1、祖乙1、祖辛2（1）、羌甲1（1）、祖丁2（1）、南庚1、般庚1、武丁2、祖己2（1）、祖庚1、祖甲2、計24（7）である。以上のうち、大乙、大戊、祖乙、祖辛、祖丁、武丁、祖甲が所謂直系であり、他は傍系の先王である。

ところで、第五期に行われた周祭は、先王の即位の順にしたがって五種類の祭祀が行われるもので、その際、祭祀の行われる日 —— 多くはその祭祀に関する卜占の行われる日と一致する(4) —— の十干と祖先名の十干とは常に一致するのが原則であった。一例をあげると、

甲申卜、貞、王賓祖甲祭、亡尤。（前1・24・1）（甲申に卜い、貞う、王が祖甲に賓して祭す、尤なきか）

の如く、甲申の日に、祖甲に対して“祭”とよばれる祭祀を行うことを卜っている。しかも五種の祭祀からなる周祭が、直系・傍系の先王と直系先王の配妣に対して、先王の即位の順に従って行われるように定められており、予めその祭祀の計画が決められていたし、また第五期では、周祭が一巡するためには一年に近い日数を必要としていたため、周祭の予定表がカレンダーとして利用されていたことが明らかになっている。

一方、この〓の祭祀には、周祭におけるような性格が認められるのであろうか。最初にあげた京博10の資料によると、卜日即ち祭祀日は庚辰、先王名は般庚で、やはり十干が一致しているように、卜日・先王名ともに記録が残るものは、その十干が原則として一致している。しかも、續1・21・1の2条の資料

辛巳卜、貞、[王][賓]祖辛〓、亡尤。（辛巳に卜い、貞う、王が祖辛に賓して〓す、尤なきか）

丁亥卜、貞、王賓祖丁〓、亡尤。（丁亥に卜い、貞う、王が祖丁に賓して〓す、尤なきか）

によると、辛巳（干支番号18、以下同じ）に祖辛、丁亥（24）に祖丁に対して〓の祭祀を行うことを卜っている。即ち比較的近接した両日にそれぞれ祖辛と祖丁という二人の先王にこの祭祀をしたことがわかる。この祖辛を前に、祖丁を後に祭る順は、この二人の即位の順に応ずるものであるが、殷の王系によれば、この祖辛と祖丁との間に、羌甲という先王が在位したことが明らかであるから、本来なら羌甲に対する〓の祭祀の卜辞があり、断片である續1・21・1の属していたも~~の~~との亀版上にその記録があったのではないかと考えられる。

また鄴12の二条の

丁酉卜、貞、王賓大丁〓、亡尤。（文型が同一であるから、読み下し文は省略する）

[戊][午]卜、貞、王賓大~~丁~~戊〓、亡尤。

という資料は、同一亀版断片上の上下に接して位置する二つの卜辞である。第二条の大戊に関する卜辞は、干支が失われているが、大戊の戊と十干が同じである原則によって、十干は戊を補うことができる。また大丁と大戊との間には、大甲・外丙・大庚・小甲の四王が在位したことが明らかであり、この四王に対してもこの祭祀が行われたものとして、戊日の十二支を求め

資料をあげ、その後に表を示す。

A　14　[丁]丑卜、貞、王賓大丁〓、亡尤。（京5006）

※35　戊戌卜、貞、王賓大戊〓、亡尤。（京5013＋明2102）

17　庚辰卜、貞、王賓般庚〓、亡尤。（京博10）

23　丙戌卜、貞、王賓武丁〓、亡尤。（胡・美21）

26　己丑卜、貞、王賓祖己〓、亡尤。（摭續45＝合35872）

以上のうち第四の丙戌の卜日と武丁の十干が一致しないが、丙戌の翌日の丁亥に行われる筈の武丁に対する祭祀が、何かの事情により一日繰り上げて行われたものか、或いは丁亥の祭祀を前日に予めトったものと考えられる。この丙戌を丁亥と読みかえれば、武丁に対する祭祀の順序と完全に一致する。

A表

干支	1甲子	2乙丑	3丙寅	4丁卯	9壬申	10癸酉	12乙亥	14丁丑	21甲申	23丙戌	27庚寅	31甲午	35戊戌	36己亥	44丁未	49壬子	51甲寅	52乙卯
先王	上甲	報乙	報丙	報丁	示壬	示癸	大乙	大丁	大甲	外丙	大庚	小甲	大戊	雍己	中丁	外壬	戔甲	祖乙

干支	58辛酉	1甲子	4丁卯	7庚午	11甲戌	17庚辰	18辛巳	22乙酉	24丁亥	26己丑	27庚寅	31甲午	34丁酉	42乙巳	44丁未	52乙卯
先王	祖辛	羌甲	祖丁	南庚	虎甲	般庚	小辛	小乙	武丁	祖己	祖庚	祖甲	祖丁	武乙	文丁	帝乙

B　47　庚戌卜、貞、王賓南庚〓、[亡]尤。（前1・14・2＝合35734）

11　甲戌卜、貞、王賓祖甲〓、亡尤。（後下33・2＝合35905）

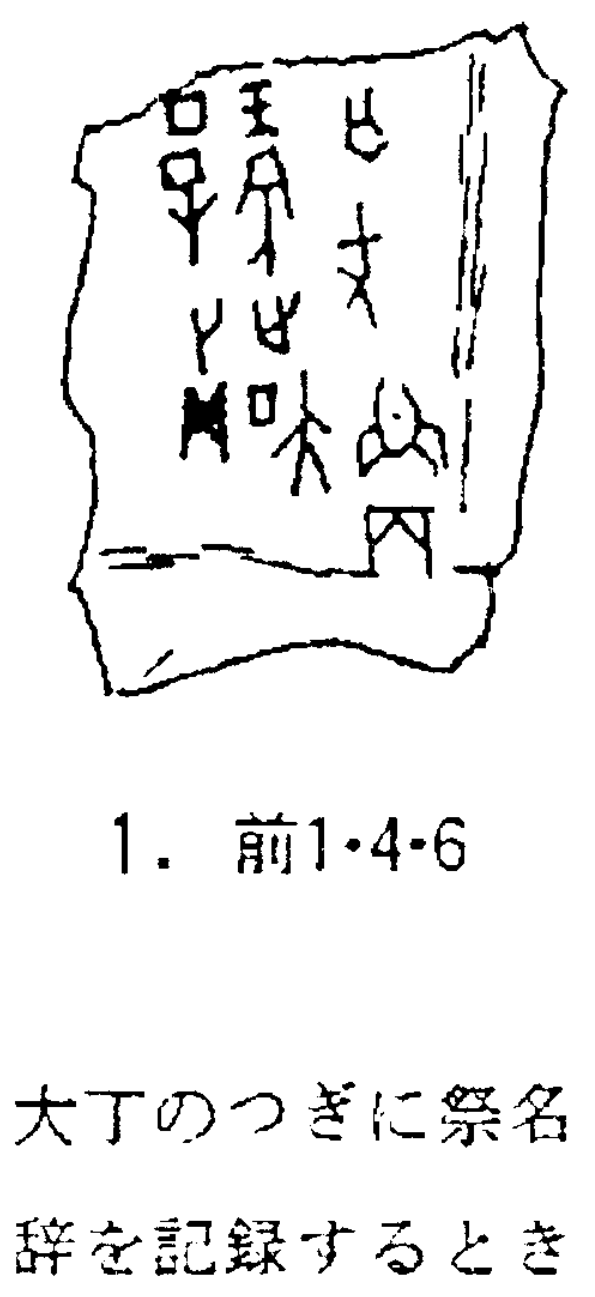
B表はこの二例である。かつてこの祭祀について論じた際には、そのほかに二つの資料をあげた。その一つは、前1・4・6で、当時は、島邦男氏の解に従って

丁巳卜、貞、王賓大丁〓、亡尤。

と讀んだが、(6) その後再検討した結果、この資料は挿図1の如く、

丁巳卜、貞、王賓大丁、亡尤。〓。

と讀むべきものであることが明らかになった。この卜辞では祭祀対象である大丁のつぎに祭名がないが、おそらく末尾の〓の如く見ることのできる文字が祭名であり、卜辞を記録するとき



1．前1・4・6

存2・871の甲寅の日に行われた祖甲に対する〓の祭祀までは、即位の順序にしたがい、先王の名の十干と同じ十干の日に〓の祭祀が順次行われたとすることができる。現在、大乙より前の上甲から示癸に到る六王と、祖甲より後の康丁などに対して〓という祭祀が行われたことを示す資料は発見されていないが、周祭と同じように上甲から順次この祭祀が行われたと假定して表にすると、以下の如くなる。この表を、C表とよぶ。なお表は、一応殷の最後の王帝辛 —— 紂王 —— の時にその父王である帝乙までを祭ったものとして構成してあるが、周祭がどの王まで行われたかをめぐっては異説があることを予めおことわりしておく。(5) なおC表を作製する際の基準とした上挙の資料も参照の便のために、此処にまとめて挙げる。干支の前の数字は干支番号である。

34　丁酉卜、貞、王賓大丁〓、亡尤。（鄴12）

55　[戊][午]卜、貞、王賓大戊〓、亡尤。（鄴12）

56　己未卜、貞、王賓雍己〓、亡尤。（合35624）

※12　乙亥卜、貞、王賓祖乙〓、亡尤。（書98＝合41718）

18　辛巳卜、貞、[王][賓]祖辛〓、亡尤。（續1・21・1＝合35689）

24　丁亥卜、貞、王賓祖丁〓、亡尤。（續1・21・1＝合35689）

44　[丁]未卜、貞、[王]賓武丁〓、亡尤。（續存2・871＝合35906）

51　甲寅卜、貞、王賓祖甲〓、亡尤。（續存2・871＝合35906）

以上のうち※印を附したものは持井康孝氏によって補われたものである。以下同じ。

C表

干支	21甲申	22乙酉	23丙戌	24丁亥	29壬辰	30癸巳	32乙未	34丁酉	41甲辰	43丙午	47庚戌	51甲寅	55戊午	56己未	4丁卯	9壬申	11甲戌	12乙亥
先王	上甲	報乙	報丙	報丁	示壬	示己	大乙	大丁	大甲	外丙	大庚	小甲	大戊	雍己	中丁	外壬	戔甲	祖乙

干支	18辛巳	21甲申	24丁亥	27庚寅	31甲午	37庚子	38辛丑	42乙巳	44丁未	46己酉	47庚戌	51甲寅	54丁巳	2乙丑	4丁卯	12乙亥
先王	祖辛	羌甲	祖丁	南庚	虎甲	般庚	小辛	小乙	武丁	祖己	祖庚	祖甲	康丁	武乙	文丁	帝乙

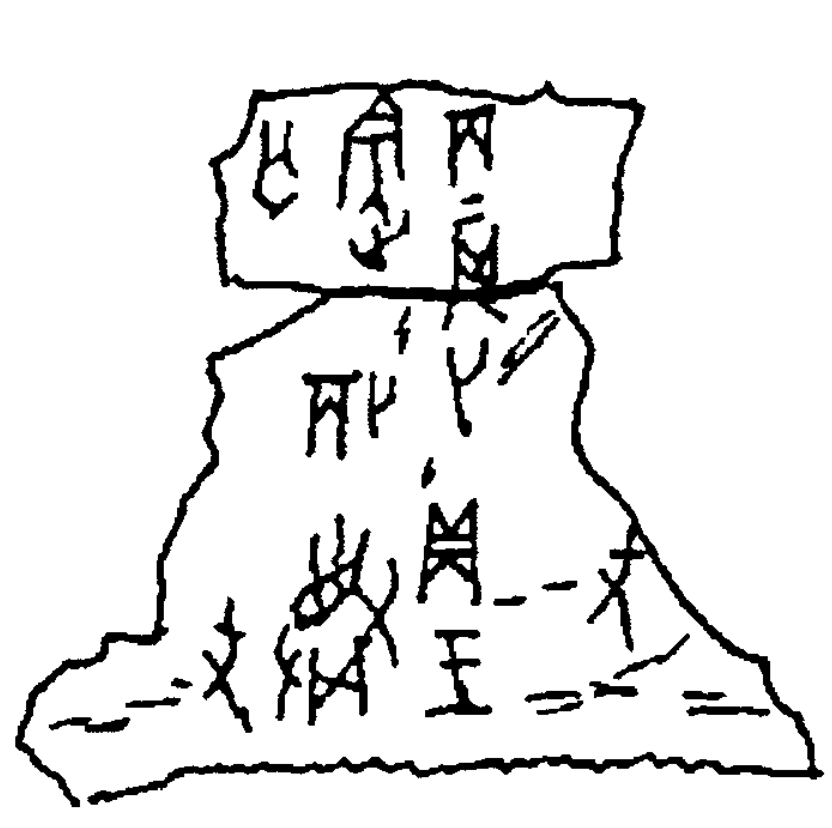
表中干支・先王名を1段あげたものは資料によって確認されるものである。以下同じ。

以上に検討したもののほか、卜日の干支と先王名とが記された卜辞を基準として、上と同じように配列して表化すると、さらにA表・B表・D表の3表が得られる。それぞれ基準とした

に誤脱したため、文末に追記したものと考えられる。しかも字形も確実ではないので、ここでは、葉玉森、呉其昌両氏の解讀に従い、烱とは別字として、資料から削除する。(7) たゞし、丁巳の日に大丁に対して烱の祭祀が行われたであろうことは推定して誤りはない。またいま一つの續存１・2277＝外169の

丙寅卜、貞、王賓外丙烱、亡尤。

は、寅と解した文字は、持井氏の指摘する如く、外170と接合でき、その結果辰と讀むべきものであることが明らかになった（挿図２）。しかもこの資料は、次のＤ表の資料とすべきものであることも、持井氏の指摘の通りである。ただし、外丙に対する祭祀が丙寅の日に行われたであろうことは、推定して誤りはない。



2．外170＋外169

Ｂ表

干支	41 甲辰	42 乙巳	43 丙午	44 丁未	49 壬子	50 癸丑	52 乙卯	54 丁巳	1 甲子	3 丙寅	7 庚午	11 甲戌	15 戊寅	16 己卯	24 丁亥	29 壬辰	31 甲午	32 乙未
先王	上甲	報乙	報丙	報丁	示壬	示癸	大乙	大丁	大甲	外丙	大庚	小甲	大戊	雍己	中丁	外壬	戔甲	祖乙

干支	38 辛丑	41 甲辰	44 丁未	47 庚戌	51 甲寅	57 庚申	58 辛酉	2 乙丑	4 丁卯	6 己巳	7 庚午	11 甲戌	14 丁丑	22 乙酉	24 丁亥	32 乙未
先王	祖辛	羌甲	祖丁	南庚	虎甲	般庚	小辛	小乙	武丁	祖己	祖庚	祖甲	康丁	武乙	文丁	帝乙

Ｄ　※53　丙辰卜、貞、王賓外丙烱、亡尤。（外170＋外169＝合35554）

※57　庚申卜、貞、王賓祖庚烱、亡尤。（亀１・16・１＝合35880）

以上のうち、丙辰の資料は上述の如く、前考ではＢ表の資料としたものである。二条とも持井氏の指摘の如く、Ｄ表の資料とするのが妥当である。

Ｄ表

干支	31 甲午	32 乙未	33 丙申	34 丁酉	39 壬寅	40 癸卯	42 乙巳	44 丁未	51 甲寅	53 丙辰	57 庚申	1 甲子	5 戊辰	6 己巳	14 丁丑	19 壬午	21 甲申	22 乙酉
先王	上甲	報乙	報丙	報丁	示壬	示癸	大乙	大丁	大甲	外丙	大庚	小甲	大戊	雍己	中丁	外壬	戔甲	祖乙

干支	28 辛卯	31 甲午	34 丁酉	37 庚子	41 甲辰	47 庚戌	48 辛亥	52 乙卯	54 丁巳	56 己未	57 庚申	1 甲子	4 丁卯	12 乙亥	14 丁丑	22 乙酉
先王	祖辛	羌甲	祖丁	南庚	虎甲	般庚	小辛	小乙	武丁	祖己	祖庚	祖甲	康丁	武乙	文丁	帝乙

二　烱祀の周期

以上の如く、それぞれ資料によって、烱の祭祀の四つの期間が設定されたが、この四つの期間の相互の間にはどのような関係が考えられるのであろうか。この烱の祭祀に関する資料はいずれも第五期のものである。第五期には、帝乙と帝辛という二人の王があり、これらの資料が二人のうちのどの王の時のものであるかは、現在のところ決定できない。したがって、１）最後の王帝辛のときに、その父である帝乙までをこの祭祀によって祭ったと考えた場合、２）帝乙の時にその父である文丁までを祭ったとする場合、３）常玉芝氏が周祭について行った研究の如く、康丁までを祭ったとする場合、(8) 以上大きく三つの場合に分けて考えることができる。さらに、この三つの場合に、周祭と同じような工典とよばれる祭りが、上甲を祭る旬の前の旬に行なわれたとする時と、このような工典はなかったとする時と、それぞれ考えてみることとする。ただし、現在までの所、烱の祭祀の工典或いはそれに類似すると考えられる行事の資料は発見されていない。

１）帝乙までを祭った場合

ａ　工典のある時

上甲より帝乙までを祭った場合には、十二旬120日を要する。Ａ表では、甲子の日に上甲に対する烱の祭祀が始まるので、工典はその前の旬即ち甲寅からはじまる旬に行われる。したがってＡ表の祭祀は、工典を含めると、甲寅からはじまる旬から開始され、最後も甲寅から始まる旬と言うことになる。したがってＡ表の祭祀は13旬、130日を要することになる。最後の甲寅で始まる旬で、Ａ表の祭祀が終ると、次ぎの甲子で始まる旬には、次の祭祀の工典が行われ、さらに次ぎの甲戌に始まる旬から烱の第二回目の祭祀が始まることになる。上に検討した四つ表には、甲戌に上甲に対して祭祀を行うものはないので、いま假りにＸ表なるものを想定する。このＸ表は甲戌から12旬を要して終る。即ち甲子から始まる旬で終る。その後には甲戌に始まる旬に工典が行われて、Ｃ表につづく。Ｃ表の終了後には甲申の旬に行われる工典とＤ表、さらにその後には甲午に始まる旬の工典とＢ表につゞく。Ｂ表が終了した後には、甲辰に始まる旬の工典と甲寅に始まる祭祀が行われることになるが、甲寅に始まる表はないので、Ｙ表というものを想定する必要がある。このＹ表は甲辰に始まる旬で終了するので、次は甲寅の旬の工典とＡ表へとつゞくことになる。現存の資料数から考えて、再びＡ表へと繰り返されたとは考え難いが、可能性としては、第二周期を考えることができる。以上の一周期を表示すると以下の如くなる。

甲寅旬工典	Ａ表	甲子旬工典	Ｘ表	甲戌旬工典	Ｃ表	甲申旬工典	Ｄ表	甲午旬工典	Ｂ表	甲辰旬工典	Ｙ表
	甲子—甲寅		甲戌—甲子		甲申—甲戌		甲午—甲申		甲辰—甲午		甲寅—甲辰

ｂ　工典のない場合

各表とも12旬で祭祀が一巡するので、工典が行われない場合は、各表が独立し、相互の関係はなくなり、四表を一つの周期に組み込むことはできない。

２）文丁までを祭った場合

ａ　工典のある時

文丁までを祭った場合には各表とも11旬110日で祭りが完了することになる。例えばＡ表では、甲寅の旬に工典が行なわれ、次旬である甲子に始まる旬から祭祀が開始され、十一旬目である甲辰の旬で祭りは終わる。したがってＡ表では甲寅の旬の工典とＡ表という組み合せが繰り返されることになる。他の三表もいずれも、それぞれの表と前旬の工典という組み合せが繰り返されるため、各表をふくむ周期を作ることはできない。むしろ各表と工典との一組が独立して行われたと考えるのが妥当であろう。

ｂ　工典のない場合

各表は11旬で終るが、Ｂ表は甲辰に始まる旬から、甲申に始まる旬に到って終了し、Ｄ表は甲申の旬の次の甲午の旬から始まるので、Ｂ表のつぎにＤ表、さらにＤ表ののちにはＣ表をつゞけることができる。Ｃ表は甲子に始まる旬で終るが、甲戌から始まる表はないので、Ｘ表というものを假定する。Ｘ表は甲戌の旬から始まり、甲寅の旬で終る。甲寅の旬の次ぎの旬は甲子の旬であるから、Ｘ表の次ぎにはＡ表をおくことができる。Ａ表はこの場合は甲辰の旬で終わるから、次ぎには甲寅の旬から始まる表が必要となるが、これはないので、Ｙ表というものを假定する。Ｙ表は甲寅の旬から甲午の旬までということになり、その次ぎにはＢ表にもどることが可能になる。以上を表にすると以下の如くなる。

Ｂ表	Ｄ表	Ｃ表	Ｘ表	Ａ表	Ｙ表
甲辰—甲申	甲午—甲戌	甲申—甲子	甲戌—甲寅	甲子—甲辰	甲寅—甲午

３）康丁までを祭った場合

ａ　工典のある時

甲寅旬の工典とＡ表から始まったとして、Ａ表は第十旬即ち甲午から始まる旬で終る。次旬である甲辰の旬に工典が行われたとして、それに続く表即ち甲寅から祭祀の始まる表はＢ、Ｃ、Ｄにはなく、上の二つの場合に想定したＹ表がこれに該当する。Ｙ表の第十旬即ち甲申の旬で祭祀は終わり、次に甲午の旬の工典とＢ表、さらに甲申の旬の工典とＤ表、甲戌の旬の工典とＣ表につゞく。Ｃ表は甲寅の旬で祭祀が終了するから、次は甲子の旬の工典と甲戌の旬から祭祀の始まる上のＸ表を入れることができる。Ｘ表の第十旬即ち甲辰の旬で祭祀は終わり、再び甲寅の旬の工典とＡ表にもどることになる。したがってこの場合の一周期は以下の如くになる。

甲寅旬工典	Ａ表	甲辰旬工典	Ｙ表	甲午旬工典	Ｂ表	甲申旬工典	Ｄ表	甲戌旬工典	Ｃ表	甲子旬工典	Ｘ表
	甲子—甲午		甲寅—甲申		甲辰—甲戌		甲午—甲子		甲申—甲寅		甲戌—甲辰

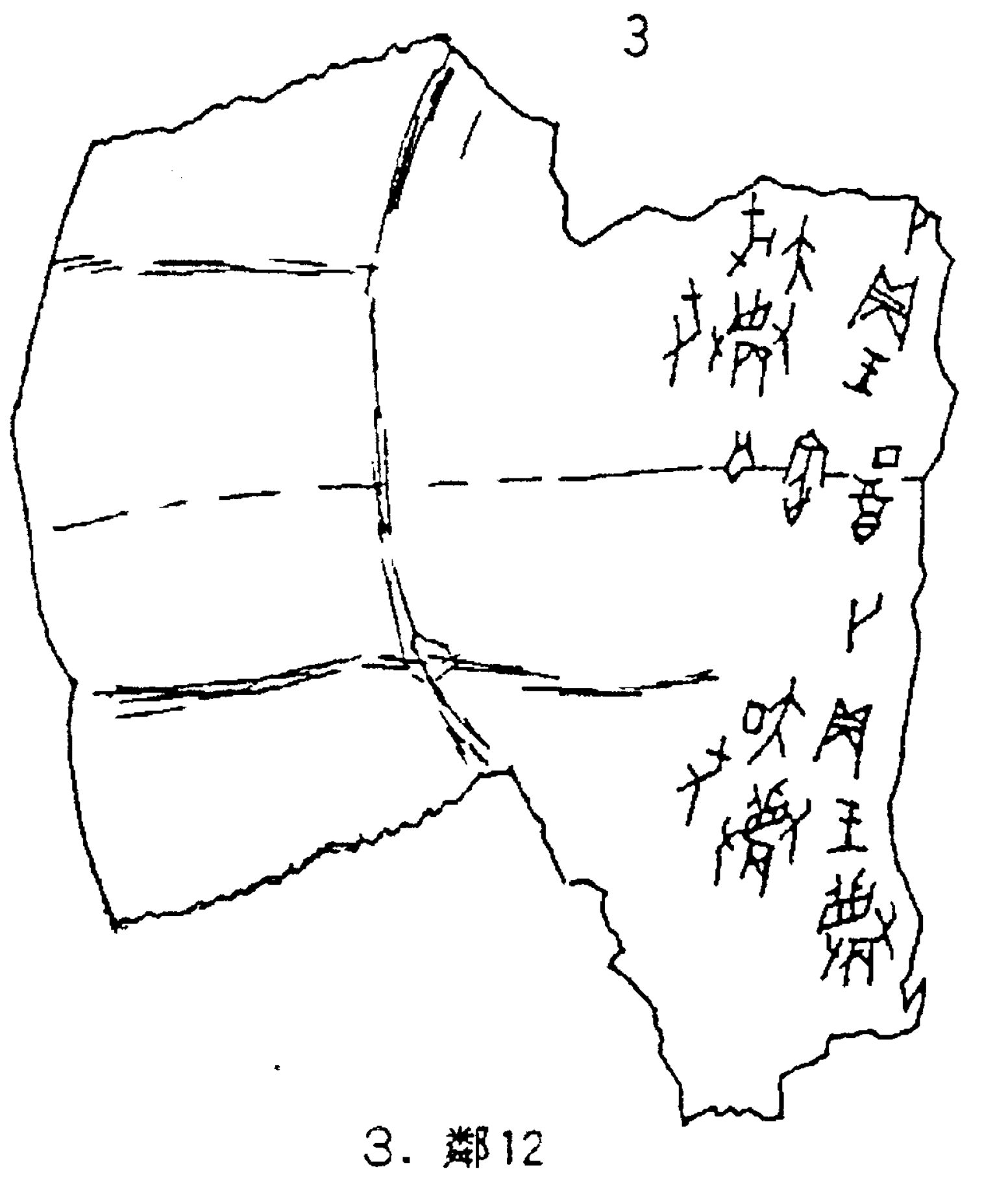
ｂ　工典のない時

Ａ表は第十旬即ち甲午に始まる旬で祭祀を終わり、Ｂ表に続き、さらにＣ表に続く。Ｃ表は甲寅に始まる旬で祭祀を終わるため、次ぎは甲子の旬から祭祀を始めるＡ表にもどることになる。したがってＡ→Ｂ→Ｃという一つの周期がつくられるが、Ｄは独立したものとなる。

以上の如く、六つの条件のもとに、それぞれ各表の関係を検討した。うち１）のａ、２）のｂ、３）のａの三つの場合には、現在資料が発見されていないＸ表とＹ表とを假定することによって、Ａ・Ｂ・Ｃ・Ｄの四表をふくむ一つの周期 ── 資料の数から考えて、この周期が繰り返されたとは考えられない、むしろ一期間と言うべきであろう ── を作ることができた。これに対して、１）のｂ、２）のａの場合には、Ａ・Ｂ・Ｃ・Ｄはそれぞれ無関係に独立して行われたことになる。３）のｂの場合にはＡ・Ｂ・Ｃは一つの周期を構成するが、Ｄは独立した祭祀となる。工典の有無も現在では一つの假定であり、またＸ・Ｙの二表も資料による裏付けを欠くので、以上のような六つのどれが実際に行われたものであるかは、今の私には断定することはできない。

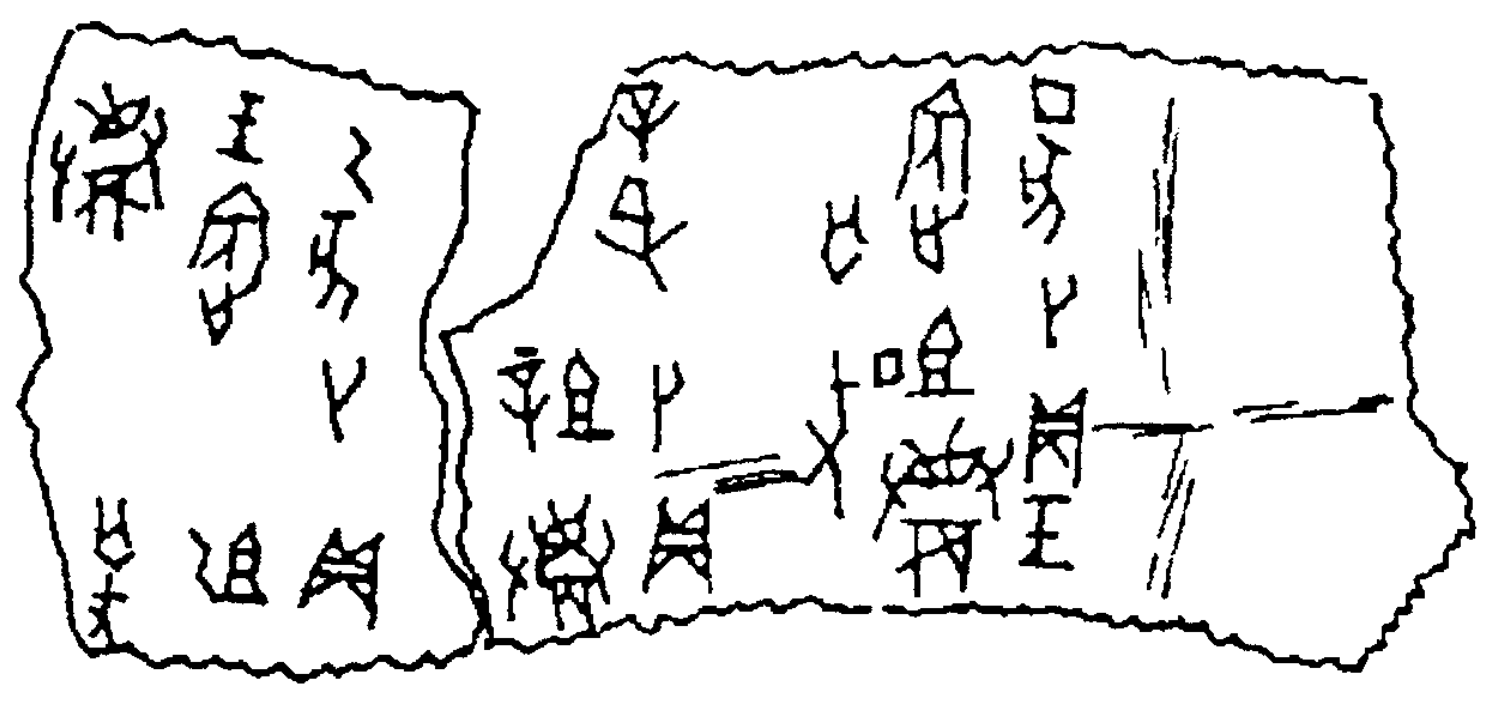
それならば、以上のような検討を行った理由は何かと問われるであろう。一つには、これらの祭祀が行われた期間が、どれ位の期間であったかを推測する手掛りを得ることができないかと考えたからである。いま一つは、各表を構成する資料の相互の関係即ち現在断片となって孤立している資料を、もとの亀版或いは骨版に復原することの可能性を考えてみたかったからである。

はじめに、期間について考えてみよう。各表単独としては、最も長い１）の場合には12旬即ち120日を要することになり、２）の場合は11旬110日、３）の場合には10旬100日ということになる。また工典は祭祀としては１日に行われた ── おそらく甲日 ── と考えられるが、劦の祭祀の始まる前の旬に行われるので、期間としては１旬10日を要することになる。以上の日数をもとにして周期 ── 期間 ── を計算すると、１）のａの場合には、120日×６＋10日×６＝780日を要することになる ── ６はＡ・Ｂ・Ｃ・Ｄ四表とＸ・Ｙ二表の和、以下同じ ──。１）のｂは各表が120日で独立するため、総和としての期間は不明。２）のａの場合は各表がそれぞれ110日＋10日＝120日となり、１）のｂと同じく各表は独立する。２）のｂは110日×６＝660日となる。３）のａでは一つの表は100日で完了するが、これに工典の10日が加わり、結果としては２）のｂと同じ660日となる。３）のｂはＡ・Ｂ・Ｃが一組の周期となり、100日×３＝300日と、Ｄ表が別に100日ということになる。従って、卜日 ── 祭祀日でもある ── の干支と祖先名が明らかな資料がすべて一つの周期にふくまれるためには、780日から660日即ち太陰太陽暦でおよそ２年３ヶ月弱から１年11ヶ月余を必要としたということになる。このような日数を設定するためには上述の如く、幾つかの假定を必要とするし、実際には各表が独立して行われた可能性が大きいが、このような日数から考えて、この劦という祭祀は、第五期の帝乙か帝辛の在位期間のうちのある限られた時期に行われたものであると推定して誤りはないであろう。

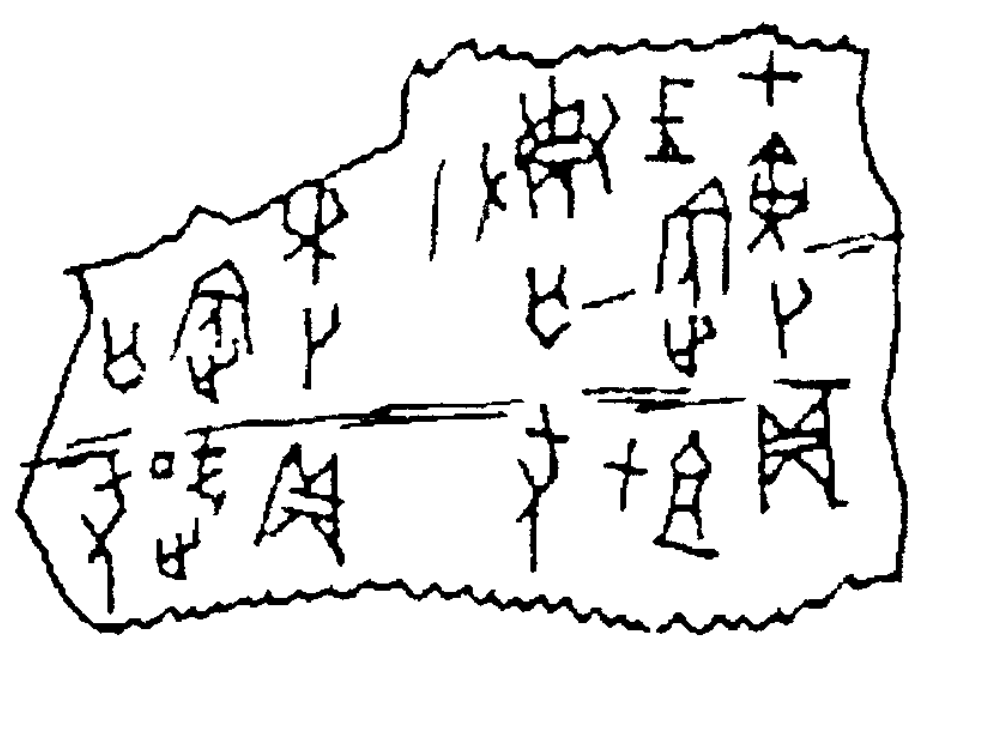


３．鄴12

つぎに各資料の亀版上の関係について考えてみよう。Ｃ表の資料である鄴12（挿図３）は、かつて紹介した時には、亀腹左甲即ち亀の腹甲の左半の一部であると推定した。しかし、歯縫の線と盾紋及び左沿辺部の角度から考えると、この資料は背甲左半の中央より下部に位置するものと考えるべきものである。丁酉の大丁に対する祭祀の卜辞の右下には劦字が一字残るので、この文字を含む卜辞以外に、さらに二人ほどの先王に対する祭祀の卜辞がその右側に本来はあったと考えてよい。また丁酉の条の右にも、少なくとも二人、例えばＣ表における外丙・小甲などに対する祭祀の卜辞があったと推定することができる。また丁酉の条の上の大戊に関する卜辞の右側にも、二人或いは三人の先王に対する劦の祭祀の卜辞があったと考えて誤りはない。この鄴12の二条の卜辞はいずれも右上から始まり、行は左に進む。この文章の進行方向は同亀版上の他の卜辞にも適用することができるので、書98、續１・21・１（以上挿図４）、續存２・871（挿図５）はいずれも同方向であるから、この三片は鄴12と同一亀版 ── 背甲左半 ── 上のものであった可能性がある。しかも書98と續１・21・１とは、書98を左にして接合され、鄴12の大戊に対する祭祀卜辞の失われた上半部の上部右にかけて位置させることができる。續存２・871は書98などのさらに上部に位置させることができる（挿図６）。これに対して、残る合35624の雍己に関する資料は、卜辞が左上から始まり、右に行が進むことから考えて、上の背甲左半と同一亀の背甲右半に刻されたものと考えることができる。雍己の祭祀は大戊の次ぎに位置するので、この卜辞の位置は、左半にある鄴12とほゞ対応する位置におくことができよう。(9) また書98と續１・21・１とが接合されて祖乙・祖辛・祖丁の三王が竝ぶことから考えて、祖辛と祖丁との間に位置する羌甲に関する卜辞は、書98などと対応する右半部にあった筈である。また續存２・871では武丁の卜辞と祖甲の卜辞が隣り合っていることから考えて、この二王の間に位置する祖己と祖庚に対する祭祀の卜辞は、右半部に書かれていたと推定することができる。以上の如く亀版上の位置が推定できることから考えて、上甲から帝乙までの34王、或いは康丁までの31王を、一つの背甲を縦に二分してできた左半部と右半部に適当に分けて、下部から上部へ、左半部では左から右、右半部では右から左へ、順次卜って記録したと考えて誤りはない。したがって、一枚の背甲を利用して、120日から100日をかけて、一回の劦の祭祀を卜占したことになる。



４．書98＋續1·21·1



５．續存2·871

ではＣ表について資料の多いＡ表ではいかがであろうか。拓影から判断する限り、すべて亀甲片であり、持井氏が指摘する如く京博10の資料が背甲であるとすれば、他の資料も背甲である可能性が強い。しかし、いずれも断片が小さく、且つ同一断片上には一つの卜辞しかなく、これらによってもとの形を復原することは、恣意的になる可能性があるので、復原は避けるが、京5006、京5013＋明2102、摭續45の卜辞は左上から始まり右へ、京博10と胡・美21は右上から左へ進む文章であるので、一枚の背甲を左右に二分して使用した可能性がある。Ｂ表の二資料のうち前１・14・２は左から右、後下33・２は右から左へ、Ｄ表の外170＋外169は右から左、亀１・16・１は左から右へ文章は進み、いずれも亀甲である。そのほか卜日の干支が不明であるため利用できなかった資料で、祖先名を記した七条の卜辞もすべて亀甲片と判断されるので、以下に挙げ、将来亀版の復原が試みられる際の参考としたい。資料番号ののちに、右→左、左→右と記したのは卜辞の行の進行方向である。

□□卜、貞、王賓大乙劦、亡尤。在四月。（前１・３・８＝合35502、右→左）
□□卜、貞、王賓大戊劦、亡尤。（前１・７・４＝合35605、左→右）
□□卜、貞、王賓大戊劦、亡尤。（合35606、右→左）
□□卜、貞、王賓祖辛劦、亡尤。（合35690、左→右）
□□卜、貞、王賓羌甲劦、亡尤。（前１・42・３、右→左）
□□卜、貞、王賓祖丁劦、亡尤。（合35855、左→右）
□□卜、貞、王賓祖己劦、亡尤。（天理687、右→左）

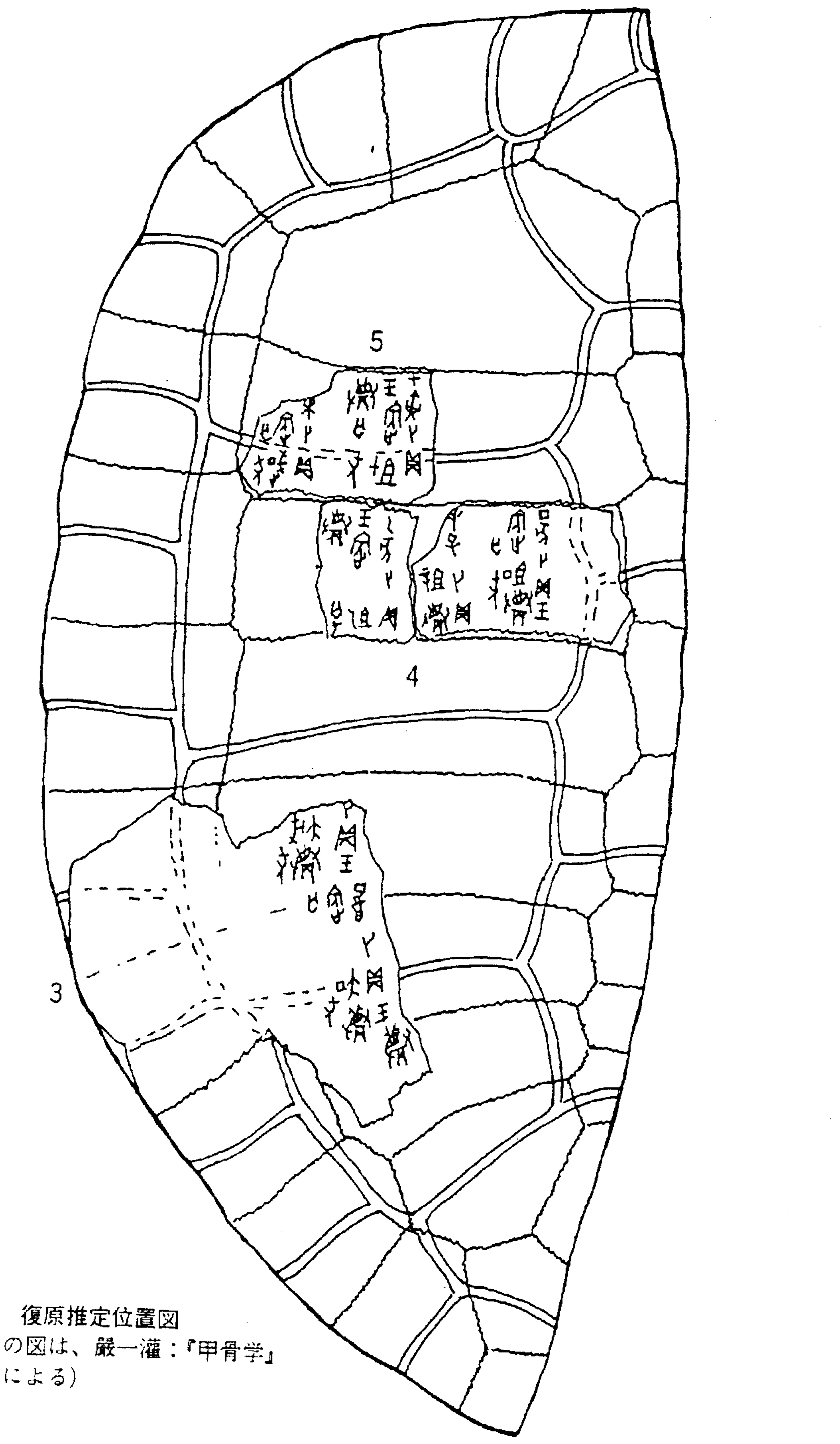
結　語

以上第五期卜辞にあらわれる劦の祭祀について検討した所によると、この祭祀は、男系祖先のうちの直系・傍系の先王に対してのみ、即位の順に、名と同じ十干の日に行われるものであった。しかもこの祭祀は、比較的短い年月のうちに行われたものである可能性が強い。少なくとも、Ｃ表について見たように、一つの祭祀群が、一つの背甲を用いて順序にしたがいながら、連続して卜占された可能性が強いということは、各表の祭祀群が、それぞれ一連の行事として行われたものであることを示している。これらの各表が一つの周期に組み込まれたものではなく、独立して、必要が認められた時々に行われたものであるとしても、四つの表の祭祀が行われたのは、二・三年以内であったと推測できよう。その理由は以下の点にある。

本稿で検討して来た劦という祭祀の資料は、祭祀対象としての祖先名を含むものであった。しかし第五期卜辞には、例えば

丁酉卜、貞、王賓劦、亡尤。（人文2605）（丁酉に卜い、貞う、王が賓して劦す、尤なきか）
□未卜、貞、王賓劦、亡尤。（合38440）（□未に卜い、貞う、王が賓して劦す、尤なきか）

の如く、祭祀対象をあげないものが十例ほどある。これと同じようなことは歳・禘と書かれる祭祀にも見られる。同一の祭祀で、祭祀対象をあげて祭祀する場合と、特定の対象をあげずに行う場合と、宗教的に見てどのような違いがあるかといった問題は、現在まで検討されず、今



６．Ｃ表　復原推定位置図
（背甲の図は、厳一萍：『甲骨学』上冊による）

後の問題として残されている。ただ、特定の祖先を対象として行われたものが本来の姿であり、祭祀対象を欠く場合が、二次的なものがあったであろうと考えて、誤りはないであろう。即ち特定の対象をもった具体的な祭祀から、一般化・抽象化された祭祀へと移向したのである。こうした傾向は、歲祭と呼ばれる祭祀から考えることができる。第五期と同じく周祭が行われた第二期、特にその後半の祖甲の時代には、

丙辰卜、旅貞、王賓祖丁歲、亡尤。十二月。(合23031)(丙辰に卜い、旅が貞う、王が祖丁に賓して歲す、尤なきか。十二月)

という如く、祖先に対して歲という祭祀が行われたが、一方、

辛酉卜、尹貞、王賓歲、亡尤。在四月。在師非卜。(合24266)(辛酉に卜い、尹が貞う、王が賓して歲す、尤なきか。四月に在り。師非に在りて卜す。)

の如く、祭祀対象を欠く場合が可成りある。(10) しかもこの歲祭は、第五期になると、殆んどのものが祭祀対象を欠くものとなる。この事実は祭祀が特定の対象をもつ具体的な行為から、一般的というか抽象的というか — 適当な表現がないが — 、そういったものに移向する傾向があったことを示している。㣇の祭祀においても、同様に考えてよいであろうが、その一般化された㣇の祭祀の資料が、歲祭や祼祭に比べてはるかに少ないということは、この㣇という祭祀の流行が短期間で終ったことを示しているとすることができる。この犠牲の動物 — 牛か — の頭首を切断して祖先に供える儀礼が第五期にあらわれたことの背景には、殷代後期の青銅器上の饕餮文が頭面のみで表わされるようになったこと、(11) 即ち動物のもつ霊力が頭首に集中して存在すると考えられるようになっていたことが背景にあったのであり、或いは伐と言われる人間の首を切断して神に供えることに代って行われた可能性もないではないが、正確なことは、これが短期間で終ったことの理由とともに、現在明らかにすることはできない。犠牲の切断した首をそのまゝ机上に供えるという生々しい儀礼よりも、より洗練された儀礼 — 調理された供物を捧げる儀礼が要求されたのではなかろうか。それは兎も角として、以上の如く、周祭とは別の㣇という祭祀が、即位の順に従って、祖先名の十干と同じ日に、順次行われたということは、第二期にはじまると考えられる周祭の祭法が、殷代の祭祀全般に強く影響を与えたということを示すとともに、旬即ち十日と十干というものが、殷代の宗教のなかで非常に重要な意義をもっていたことを示すものであると言うことができる。

註

(1) 拙稿「藤井有鄰館所藏甲骨文字」(『東方学報』第42冊) 第12片註2、「国立京都博物館藏甲骨文字」(『文化学年報』第3号) 第10片註。

(2) 持井康孝氏1984年4月25日付私信。

(3) 于省吾『雙劍誃殷契駢枝』三篇釋㣇。ただし、于氏は牛首とは特定していない。

(4) 卜日と祭日とが同日であると考えられる理由は、卜辭中に「王賓」の語があり、王が自ら祭祀を行っていることを示しており、また卜辭の通例として、卜日とは異なる日の行事を卜う時には、その日を記載して明示しているからである。

(5) 常玉芝『商代周祭制度』参照。

(6) 島邦男『殷墟卜辞綜類』頁95㣇の項。

(7) 葉玉森『殷虚書契前編集釋』巻1、呉其昌『殷虚書契解話』頁79(1960年藝文印書館復印本)。

(8) 本註(5)。

(9) この合35624の雍己に関する条の左側には、「貞、王賓㣇、亡尤」(貞う、王が賓し㣇す、尤なきか)という卜辞がある。この卜辞は、己未の雍己の卜辞に関連して行われたものであり、第五期祭祀卜辞ではよく見られる現象で、特に異例ではないが、C表の他の資料には、この㣇について卜った卜辞が見られないことを注意しておく必要がある。或いはこの資料はC表とは別の、しかも同日に行われた卜辞かもしれない。

(10) 拙稿「論第二期卜辞中所見的䵼歲之祭祀」(殷墟甲骨文發現90周年国際学術討論會提出論文、1989年9月)。

(11) 拙稿「饕餮文の彼方」(『中国古代王朝の形成』附録5),「殷代の宗教と社会 — 饕餮文の彼方補正」(『史林』第58巻第3号)

(原載《關西外國語大學研究論集》第51號,1990年)

卜辞「作祭」考

彭明瀚

甲骨文发现以来，商代祭祀制度一直是甲骨学研究的重要课题之一，90年来已取得了很多可喜的成果，而其中的作祭一直为人所忽视。鲁实先先生①、彭邦炯先生②虽有所涉及，但皆未详论，没能引起同行的足够重视。本文略阐拙见，以就教于方家。

（1）丙戌卜，争贞，不作𢦏，协王事，二月。

《前》6.18.1

按卜辞辞例和语法，这条卜辞中的"作"当为祭名。鲁、彭二氏都认为"作"即《尚书·顾命》"秉璋以酢"之酢，这还不能使人明了。《说文解字》云："酢，醶也，从酉乍声。"醶，酢浆也，段注云："凡味酸者皆谓之酢。"从这里看不出酢有祭祀义。孙星衍认为："酢，《说文》本字作醋，以假借字。③"他不赞同"酢"有祭祀义的说法。《十三经注疏》此条下注云："报祭曰酢。"但卜辞中自有"报"字，作"□"，有报祭义。如：

（2）□中卜宾贞，其彭，报于河……《卜》371

（3）□未贞，其有报于父丁。《粹》368

（4）辛巳卜，殻贞，我报大甲、祖乙十伐、十牢《乙》3153

（5）癸酉卜争贞，来甲申彭，大报自上甲，五月。《陈》21

既然作祭不是"酢"，又是一种什么样的祭祀呢？要弄清这个问题，得先看一组有关"作祭"的卜辞：

（6）乙亥卜宾贞，作。大御自上甲。《后》下6.12

（7）□子卜，王……作，大御自上甲。《摭续》276

（8）贞，作，御妇好？《乙》4626

（9）辛亥贞，作，燎，受禾？《卜》2357

（10）贞，作，告疾于祖辛，足？《京》1651

（11）丙申作上丁。《乙》466

上面一组与"作"有关的卜辞大致可分为二类，第（6）～（10）条中作后跟御、燎、告等祭仪和先王、祖名，可以概括为"作＋祭仪＋先王（祖、妣）名"式；第（11）条中作后跟祖名，可以概括为"作＋祖名"式，这两式又可以合并为"作十（祭仪）十先王（祖、妣）名"式，这种句式中的"作"与第（2）、（5）条中的"彭"相似，当为祭名，而用"始也、起也、为也"等都解释不通，应读为《诗·荡》"侯作侯祝"之"作"。《十三经注疏》"侯作侯祝"条下注云："作，祝诅也，侧虑反，注同本或作诅。"疏曰："诅者，用豕、犬、鸡三物告神而要之，祝，无用牲之文，盖口告神而祝诅之也。皆是情不相信，听以明神，若有犯约，使加之凶祸。"唐陆德明《经典释文》此条下注同；朱骏声《说文通训定声·豫部第九》"作"字条下有一义项："假借，为诅"。他认为"作"和"诅"之间是一种假借关系。

我们认为"作"在上古音tsu$_2$，有祭祀义，作、诅之间是古今字并非假借关系。

（一）从古文字学构形角度看，甲骨、金文中只有"作"而无诅④。

（二）从音韵学角度看，作在上古音tsu$_2$。董同和《新编上古音韵表》中"乍"在鱼部开二入声，可以拟为u$_2$，段玉裁《六书音韵表》中作在五部，亦可拟为u；至东汉，作的韵母还有u-音读，如班固《东都赋》"继天而作"之作谐绪、宇、五韵⑤。唐陆德明在《经典释文》中也认为"作"应读"侧虑反"，必有所据；宋陈彭年编定《广韵》，其中"作"字共有5个反切：则个切，造也；臧祚切，造也；则落切，起也、行也、役也、始也、生也；则罗切，臧路切。臧路切可拟为tsu$_2$，未收义项，说明这一音读的用法在宋已少见，可能是用旧文⑥，从《切韵》或《唐韵》中抄来的，是以前的音读，因此，宋代编辑的另一部韵书《集韵》中"作"字只有3个反切，tsu$_2$这一音读失收。作在上古音tsu$_2$，有祭祀义，如胙、祚二字都谐乍声，有祭祀义。《左传》僖公九年："王使宰孔赐齐侯胙，曰：'天子有事于文武，使孔赐伯胙'。"注云："胙，祭肉，才素反。"襄公十四年："世胙大（太）师，以表东海。"注云："胙，报也，才故反"⑦。胙的两个反切都可拟为tsu$_2$《说文解字》云："胙，祭福肉也，从肉作声。"《说文新附》云："祚，福也，从示乍声。"作、胙、祚3个形声字都是在声旁"乍"基础上分别加形旁人、肉、示而成，从形声字音中表义的理论来看⑧，从人乍声的作有祭祀义。

作在上古音tsu$_2$，后世语音演进，这一音读逐渐消失，其表示的"为"、"治"、"起"等意义使用更为普遍，于是另造诅字在取代作字"作祭"（tsu$_2$）这一部分义项，文字音义分化这种现象在文字发展过程中是时有发生的。

（三）从卜辞本身来看，作有祭祀义。商代祭典中有用册的礼仪，如：

（12）癸未卜贞，旬亡尤，在□月。甲申工册，其彤。《遗》495

（13）贞，旬亡尤，在四月。甲戌工册，其彤。《后》下20.7

卜辞中的"工册"即"将祝告之辞书于典册而献于神前的贡典"⑨。商代还有册祭，如：

（14）辛卯卜，其册妣辛。《南明》673

（15）乙卯卜，丙册大庚。《乙》6208

（16）册祖丁，十伐、十牢。

勿册祖丁。《丙》29

这里的册即用册祝告所要祭祀的神祇。这种礼仪在《尚书·洛诰》中有所记述："戊辰，王在新邑烝祭，岁，文王騂牛一，武王騂牛一，王命作册逸祝册，惟告周公其后。"这句话说明祭祀有用册的礼仪，而册又由"作册"来祝告，

典册由"作册"专管、治册、书册等行为使赋予"作"以"为、治"等义项，又因作册与祭祀有关，于是作义引申出作祭这一义项。这种类似的引申如"伐"字的用法可佐证这一情况。

（17）乎多臣伐𢀛方。《前》4.31.3

（18）甲辰贞，侑祖乙，伐十。《粹》246

（19）甲辰贞，来甲寅有伐上甲，羌五、卯牛一。《后》上21.13

（17）辞中的"伐"意即"征伐"；（18）辞中的"伐"指用于祭祀的人牲；（19）辞中的"伐"即杀人的祭仪。从字形上看，"伐"即以戈杀人，因而有征伐之义，战俘又用于祭祀，故人牲也称"伐"，杀人的祭仪也叫"伐"。

作在上古有诅义，意即以册告神之祭。由于卜辞中有关"作祭"的材料不多，难以勾勒出"作祭"的全貌，由（6）～（11）数条可知"作祭"有御、燎、告等仪式，"御"即迎

神之意⑩，由此观之，《诗·荡》“侯作侯祝”条下注“告神而要〔邀〕之”基本可信，从（9）辞中有燎的仪式来看，作祭要用牲，诅据（1）、（6）、（7）、（8）、（10）、（11）诸辞例，作祭也可不用牲，因而诅、祝有时不分的说法也可信⑪。不过，“作祭”的函义在商代比较广，并不一定仅指盟会中的迎神之祭。如从（9）辞看迎神的在于求得好的收成，（10）辞则是为了告疾病。

作祭用册的制度在诅祝这一官职的职掌中也有所反映。《周礼·诅祝》云：“诅祝掌盟、诅、类、造、攻、说、禬、禜之祝号，作盟诅之载辞。”疏曰：“云作盟诅之载辞者，为要誓之辞，载之于策。”从这里可以看出，殷周礼仪有很深的渊源关系，正如孔子所云：“周因于殷礼，所损益可知矣。”

我们既知“作”有祭祀义，过去很多有关“作”字的卜辞无法读通或误读的问题就可解决了。

（20）其作中。《南明》223

（21）己丑卜，㱿贞，作帝，伐……《卜》63

中即旗，“作中”即“祭旗”之意；“作帝”就是祭祀上帝。

（22）己未卜，亘贞，今春王作，比望乘伐下危，上下若，我受又。《库》1554

（23）贞，今春王勿作，比望乘伐下危，上下弗（若）。《库》1614

两辞属第一期卜辞，林沄先生认为商代存在方国联盟，“望、沚应该和前举各类例子一样，是和商王联盟的方国名”⑫，准此，我们知道“作”应与下文逗开，过去不逗开的读法不能使人明了，全辞意义，“作即诅”，相当于春秋战国时的盟会。在春秋战国时，盟会史不绝书，《左传》有详细记载，那时为了攻伐某国，常发生多国盟会。这两条卜辞大意是从正、反两面卜问商王为了讨伐下危，是否要与望乘结成联盟，是否合乎上帝的意念，是否可以得到上帝的保佑。从这可以看出，春秋时的盟会礼仪在商代已有，只是当时不称盟而称“作”。这也许是殷周二族文法的不同，其实质一样，都是为了达成某种协议而对神发誓。

综上所述，“作十（祭仪）十先王（祖、妣）名”句式中的“作”字在卜辞中音tsu_2，意即以册告神而迎之，在其它句式中，作也有可能有这种用法，需要我们认真分析、判断。后世因文字日繁，语言演进，作又演化出tsu这一音读，表示“治、为、起”等意义，这一用法日益普遍，为免于混淆，另造“诅”字来取代“作”字“作祭”这一部分含义和tsu_2这一音读，这种现象是文字发展过程中发生的文字音、义分化现象。

---

①《甲骨文字集释》乍字条：“鲁实先曰：‘乍于卜辞有六义，(1)祭名，即《顾命》秉璋以酢……。”　②彭邦炯《卜辞作邑蠡测》，见《甲骨文探史录》，三联书店1982年版。③孙星衍《尚书今古文注疏》，孙氏未说明酢为何字之假借。《左传》襄公十四年：“世胙太师，以表东海。”《十三经注疏》本此条下注云：“胙，报也。”也许指的是胙之假借。④《甲骨文编》、《金文编》、《古文字字形表》、《古文字类编》、《甲骨文字典》等工具书中均未收“诅”字，我查遍《甲骨文合集》，也未见有“诅”字，又《说文解字》“殂”字条下收其古文“𣦸”，知且、作同音，古无且，有作。　⑤《东都赋》：“体元立制，继天而作，系唐统，接汉绪，茂育群生，恢复疆宇，勋兼乎在昔，事勤乎三五。”⑥《集韵·韵例》卷一：“彭年、雍所定，多用旧文。”上海古籍出版社1985年版。⑦《十三经注疏》本，本文所引《诗经》、《左传》、《尚书》无特别注明者均同此。

⑧慧琳《一切经音义·序》唐人顾齐之云：“得其音则义通，义通则理圆。”另参王念孙《广雅疏证·序》、段玉裁《广雅疏证·序》等　⑨“工册”有多种解释，于省吾说后出，考证精当，这里从之，于说见《殷契骈枝续编》11～12页：岛邦男《殷墟卜辞研究》也宗于说，见257～258页。　⑩“御祭”有多种解释，今从王贵民之说，详见《说卻史》载《甲骨探史录》　⑪参《说文解字》言部训字条下段注，又《十三经注疏》《诗·荡》“侯作侯祝”条疏及《周礼·诅祝》的有关注疏。　⑫林沄：《甲骨文中的商代方国联盟》《古文字研究》第六辑。

（原載《殷都學刊》1990年第2期）

论殷代神权

晁福林

本文以甲骨卜辞为依据，结合文献及考古学的有关材料，系统地论述了殷代神权的内容和特点。

作者认为，殷代神权基本上呈现着三足鼎立之势，即：以列祖列宗、先妣先母为主的祖先神，以社、河、岳为主的自然神，以帝为代表的天神。三者各自独立，互不统属。过去那种以“帝”为殷代最高神的传统认识，是错误地估价了它在殷人心目中的实际地位。帝只是殷代诸神之一，而不是诸神之长。居于殷代神权崇拜显赫地位的是殷人的祖先神，而帝则不过是小心翼翼地偏坐于神灵殿堂的一隅而已。整个有殷一代，并未存在过一个统一的、至高无上的神灵。

作者晁福林，1943年生，北京师范大学历史系古代史教研室主任。

在殷代社会政治结构中，神权具有举足轻重的地位。如果说西方古代文明中的希腊神话是具有永久魅力的一座大厦，那么，东方古代文明中的殷王朝的神权世界就是一座令人扑朔迷离的天国殿堂。它的格局和奥妙至今还未被人们完全洞悉，其内容之广泛，影响之深远，作用之巨大，都是希腊神话很难并驾齐驱的。

关于殷代神权的研究有着很好的条件，那就是丰富的甲骨卜辞材料。甲骨文字的实物资料，迄今已发现十五万片以上。这些卜辞材料虽然涉及了殷代社会生活的各个方面，但却无不直接或间接地与神权发生关系。从某种意义上可以说这些材料全部是殷人神权崇拜的记录。关于一个时代神权情况的资料如此完整而丰富，这是后世的文献记载难以比拟的，也是世界上古历史中极为罕见的。随着甲骨卜辞研究的进展，人们发现关于殷代神权的许多传统观点实有重新探讨的必要。如谓殷代神权的核心是作为至上神的帝，帝是专制君主在天上的投影，殷先王作为帝的附庸可以侍从在帝之左右并转达下世的请求，神权崇拜只是奴隶主血腥统治的一种手段等论断，都是值得商榷的。

通过对于有关材料的研究，我以为关于殷代神权问题至少可以提出下述一些新看法，那就是，在殷人的神灵世界里占有主导的最重要地位的是祖先神，而不是帝；帝不是万能之神，也不是最高主宰；自然神、天神和祖先神各有特点、互不统辖，呈三足鼎立之势；殷代的神权崇拜不是静止凝固，而是有所发展变化的；殷代神权崇拜的历史作用不应一概否定等。本文拟从三个方面加以探讨，提示出殷代神权的全貌及其发展情况。

一、殷代祖先崇拜的特征及其历史作用

《礼记·表记》说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”郑注：“谓内宗庙外朝廷也。”殷人尊崇的重点是祖先诸神。我们可以从卜辞里窥见殷代祖先崇拜的特点。

第一，祖先神是殷人祈祷的主要对象。殷王朝从上甲至帝辛共37王，除极少数外，绝大部分都有受到隆重祭祀的卜辞记载。例如，迄今所见关于祭祀上甲的有1100多条卜辞，祭祀成汤的有800多条，祭祀祖乙的有900多条，祭祀武丁的有600多条。在全部卜辞里，确认为祭祀祖先的卜辞共有15000多条。另外，还有一些卜辞虽无明言，但从内容、辞例等方面分析亦可断定为祭祀先祖者，如果加上这些，那么殷人祭祖辞例的数量还应当再多一些。总之，从卜辞数量看，祖先祭祀方面的辞例超过其它任何一类辞例的数量。这是殷人重视祖先崇拜的有力证据。

第二，殷人祭祀时往往极力追溯传说时代的最初祖先，尽量增大祖先崇拜的范围。殷人所祭祀的上甲以前的先祖有夒、㚇①、王亥、王恒等，其中有的还被尊为高祖，如：

（1）惟高祖夒祝用，王受又。（合集30398）

（2）辛酉卜宾贞，燎于㚇白牛。二月。（合集4380）

（3）其告于高祖王亥三牛。（合集30447）

（4）其侑②于王恒。（合集14765）

上引（1）（3）两辞为三期卜辞，余属一期。关于夒的字释和指代，诸家虽多有异说，然而说他是殷人最初的祖先则无疑义。㚇字原作人倒提斧钺之形，卜辞有“㚇宗”（合集30298）之载，所以他也应当是殷人的高祖。殷人尊崇和祭祀尽量多的先祖，是适应社会政治发展需要的。商王朝没有象周代那样大规模地分封诸侯，而主要是靠发展子姓部族的势力来巩固以其为首的方国联盟。尊崇和祭祀尽量多的先祖，便可以在更广泛的程度上凝聚子姓部族的力量，从而形成方国联盟的稳固核心。这种情况和周人大异其趣。周人对后稷、公刘等远祖虽然有诗篇称颂，但在祭典上却总是从公亶父算

---

① 在甲骨文里这个字与夒的形状相似，只是多一倒提的斧钺形，诸家的相关考释多异说，或释其为㚇，今为减少刻字计而暂从之。

② 甲骨文中这个字的字形和楷书山字稍似，诸家有释其为之、又、有、侑等说。今暂作侑。

起①，对远祖的重视颇逊于商。

第三，殷人对于女性祖先的尊崇虽然不能说与对男性祖先并驾齐驱，但却可以说她们在祭典中也占有相当显赫的地位。卜辞里的女性祖先多以天干字相称，如妣甲、母乙之类，或称中母、小母，也尊称为高妣、毓妣，其集合称谓是多妣、多母。有殷一代，女性祖先一直被重视，这是妇女在商王朝发挥重大作用的反映。周人虽然也称颂“思齐大任，文王之母；思媚周姜，京室之妇”（《诗经·思齐》），并追述“厥初生民，时维姜嫄”（《诗经·生民》），但仅是说说而已，并不将她们列入祀典。周人只强调对公亶父以后的男性祖先的祭祀，即所谓“惠于宗公，神罔时怨”（《诗经·思齐》）。女性先祖地位不高是周代实行宗法制的必然结果，而殷人盛祭女性先祖，似乎反映着在是否实行宗法制的问题上殷周之间的差别。

第四，殷人祭祖用牲数量多，祭典特别隆重。如：

（1）其又升大乙，羌五十人。（合集26908）

（2）贞，御自唐、大甲、大丁、祖乙百羌百牢。（合集300）

（3）丁巳卜，又燎于父丁百犬、百豕，卯百牛 。（合集32674）

在殷人的各种祭典里，使用人牲和牺牲最多的是祭祖。其使用数量为周人望尘莫及。营建洛邑是周初大事，在洛邑建成之后所举行的盛大祭典上，周人用于其最崇敬的文王、武王的祭品仅仅是各用“骍牛一”而已。

第五，殷人先祖多被分为若干组进行祭祀，如大示、小示、若干示等。这种分组的标准现在还不太清楚，可能是以时代先后划分的。分组的目的是为了遍祀诸位先祖而避免遗漏。分组祭祀的进一步发展便是以翌、祭等五种祀典组成的周祭，以此来有秩序地轮番祭祀先祖和先妣。当然，一般说来，殷人对父、祖辈先祖更为重视，但却始终没有忽略对全体先祖的尊崇，表现出了厚今而不薄古的姿态。对先祖进行分组和周祭的祭祀形式在周代尚无发现。在周人的观念里，有威望的近世先祖固然值得尊崇，但还有比先祖更重要的神灵需要尊崇。

第六，殷人不仅尊崇王室的子姓先祖，而且也尊崇非王室的子姓先祖，以至某些异姓部族的先祖。例如，盘庚迁殷时曾经召集诸族首领进行开导，说：“古我先王暨乃祖乃父，胥及逸勤，予敢动用非罚？世选尔劳，予不掩尔善。兹予大享于先王，尔祖其从与享之。”（《尚书·盘庚》）这段话表明诸族首领的先祖可以配享于殷先王。午组卜辞所特祭的“入乙”、“祖壬”等可能是非王室的子姓部族的先祖。异姓部族的先祖在殷人祀典受到隆重祭祀的首推伊尹。他属于有莘氏，是成汤灭夏的主要助手，后曾摄位称王，放逐大甲并又迎其复位，在商王朝早期甚有影响。卜辞材料表明，伊尹一直受

---

① 文献对于周人祭祖情况略有所记，如灭商后武王告祭“列祖自大王、大伯、王季、虞公、文王、邑考以列升”（《逸周书·世俘》）；洛邑建成后祭文王、武王（《尚书·洛诰》）；东周时平王亦称“丕显文武，克慎明德，昭升于上”（《尚书·文侯之命》）。

到殷人的隆重祭祀。春秋时代的人认为“神不歆非类，民不祀非族”（《左传》僖公十年），而殷人祀典则尚未出现族类的严格区别，这其间的原因当是为了适应殷代方国联盟发展的需要。

除了上述六个方面以外，关于殷人祖先崇拜的特点，还可以举出一些，如祖先神不仅保佑殷王和殷人，而且可以降下灾祸①；殷代祭典不仅祭父、祖、母、兄，而且祭子辈；祭祀频繁，与后世“祭不欲数，数则烦”（《礼记·祭仪》）的情况迥异等；但上述六项为殷人祖先崇拜的主要特点。

在认识了殷人祖先崇拜的特点以后，应该进而探讨的是其历史作用问题。

在人类宗教信仰发生和衍变的历史上，祖先崇拜是一个相当重要的阶段。原始蒙昧时期宗教信仰的主流是自然崇拜；而进入文明时代以后，祖先崇拜则占了主导地位。祖先崇拜反映了人类征服自然的初步胜利。《礼记·祭法》说：

> 夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之；以死勤事则祀之；以劳定国则祀之；能御大灾则祀之；能捍大患则祀之。是故厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百谷；夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀之以为社。帝喾能序星辰以著众，尧能赏均刑法以义终，舜勤众事而野死，鲧鄣鸿水而殛死，禹能脩鲧之功，黄帝正名百物以明民共财，颛顼能脩之。契为司徒而民成，冥勤其官而水死，汤以宽治民而除其虐，文王以文治，武王以武功，去民之灾。此皆有功烈于民者也。

这里所排列的受祭者，主要是由于征服自然的业绩卓著而入选的，并且其时代越早就越是强调对自然的斗争；而时代较晚的文王、武王则只是以其文治武功而入选了。对祖先的顶礼膜拜实际上表现着对祖辈征服自然功绩的赞叹，在祖先神灵前的祷告声中包含着歌颂人类征服自然的高亢音符。殷人对于先祖先妣的祭祀已经不是原始的低级的祖先崇拜形式，可是它仍然保存着古老的祖先崇拜中的某些积极因素。殷人在祭典上曾经向上甲和多毓“祈羊”（合集10111），向示壬、父丁、高祖等“祈禾”（合集33293、33321、23717），向父甲“祈田”（合集28276），向妣丙、妣庚等“祈生（按，指生育）”（合集2400），向祖庚“祈牛”（合集22186），向大乙至祖丁十位先祖“祈雨”（合集32385）。这些记载表明，在殷人心目中，诸位先祖曾是农作、田猎、畜牧等生产活动的能手，某些女性先祖对生育之事也颇有经验。此外，殷人还向一些先祖祷告以禳除灾害，如于祖辛“御疾”（合集1720）、于父乙御“疾齿”（合集13652），于母庚御妇某（合集2725、2777）等，可以推想殷人在祷告时一定认为某些先祖是防治疾病的能手。殷人对于这些先祖的祈求和祷告当然是笼罩在愚昧迷信气氛之中的，但却也含有某些对祖先生产和生活经验进行追溯与回顾的成分，它跟后世纯属欺骗性质的巫婆神汉的勾当还不尽

---

① 卜辞“父甲它我”（合集2122）、“妣己它妇好子”（合集2765）等，皆为先祖、先妣降祸的记载。其中的“它”字原作足下有蛇之形，用为祸患之意。

然相同。

关于祖先崇拜的历史作用，还应当指出，它是商王朝与诸方国、诸部族联系的一条纽带。卜辞云：

（1）壬寅卜……贞，兴方氐羌用自上甲至下乙。（合集270）

（2）癸卯卜宾贞，井方于唐宗彘。（合集1339）

（3）乙亥卜争贞，酒危方氐牛自上甲，一月。（合集10084）

（4）甲戌卜，禽以牛于大示用。（屯南824）

除最后一例为四期卜辞外，余皆属一期。这几例所提到的兴方、井方、危方是跟商王朝关系密切的与国，禽是殷的强大部族。在商王朝祭祖时，他们或送羌俘、或送牛、彘以助祭。殷人的祖先有保护这些与国的职责。殷人曾向大乙为危方祝祷（屯南3001），也曾为郐、钺（合集4325、39492）等强大部族向大乙、大甲、祖乙等先祖祈求以禳除其灾害。可以说，商王室的祖先神不仅是商王朝的保护神，而且也是诸方国、诸部族的保护神。

从另一个方面看，商王室的祖先神不仅为殷人尊崇，而且也为诸方国、诸部族尊崇。周原甲骨为此提供了证据，如：

（1）贞，王其祈又大甲，册周方白（伯），盩惟正不左于受又（有）又（佑）

（2）癸巳，彝文武帝乙宗。贞，王其卲祭成唐……，鼎祝示艮二女，其彝血羖三豚三，惟又正。①一般认为这些是周文王祭祀殷先王成汤、大甲、帝乙等的卜辞。从“文武帝乙宗”的记载看，周人还为某些殷先王立有宗庙以表明对殷先祖的尊崇。即使在周革殷命之后，周人对于殷先祖的尊崇也依然延续下来。西周初期，周公屡次说到殷先王，如：“成汤革夏，俊民甸四方。自成汤至于帝乙，罔不明德恤祀。”“乃惟成汤，克以尔多方，简代夏作民主，……以至于帝乙，罔不明德慎罚。”“呜呼！自殷王中宗，及高宗，及祖甲，及我周文王，兹四人迪哲。”对于“殷先哲王”的极力赞颂，固然可以看成是周初治理和羁縻殷遗民的需要，但不容忽视的是，这种赞颂乃是商王朝时期诸方国尊崇殷先王传统的遗留。殷先王是诸方国的保护神的观念在殷周之际深入人心，周公只不过是因势利导而已。武王伐纣时，誓师于牧野，历数“商王受”的罪恶，其中“昏弃厥肆祀”（《尚书·牧誓》）乃是主要罪状之一。按照周人的观念，周革殷命不仅是承奉了天意，而且也是对“殷先哲王”的捍卫。周公说他自己“时其惟殷先哲王德”，并且“往敷求于殷先哲王”（《尚书·康诰》）。周公还多次阐述成汤、大甲、大戊、祖乙、武丁等殷先王的功绩，这在《尚书·君奭》篇中有明确记载。商王朝覆灭以后，殷先王还在周人中有这样大的影响，真可谓“余威振于殊俗”了。周原甲骨关于在“文武帝乙宗”祭祀成汤的记载，跟文献中周人对“殷先哲王”的赞颂若合符

---

① 王宇信：《西周甲骨探论》，中国社会科学出版社1984年版，第287页12、13片。

契。殷代祖先崇拜的影响，于此可见。

总之，就祖先崇拜在社会生活里的实际影响看，殷代的情况几乎可以说是“前不见古人，后不见来者”的。殷人不仅把远古先祖、女性先祖、一些异姓部族的先祖等都和列祖列宗一起网罗于祀典，尽量扩大祖先崇拜的范围，而且有完整而周密的祭祀制度。无论是单独致祭于某一位先祖或先妣，抑或是用分组或周祭的形式进行轮番祭祀，都是殷人对祖先神高度崇敬的表现。对祖先神灵的崇拜固然出自灵魂不灭的错误观念，但在其发展的开始阶段却较多地反映着列祖列宗与其后裔藕断丝连的关系，以及在同一地域里前仆后继进行奋斗的亲切情愫。

二、殷代自然崇拜的进展

上古时代的人们一方面感谢自然的恩赐，另一方面又非常畏惧自然，对自然现象充满神秘感。由此而产生的原始自然崇拜很盛行“万物有灵”的观念。《礼记·祭法》说：

> 燔柴于泰坛，祭天也。瘗埋于泰折，祭地也，用骍犊。埋少牢于泰昭，祭时也。相近于坎坛，祭寒暑也。王宫，祭日也。夜明，祭月也。幽宗，祭星也。雩宗，祭水旱也。四坎坛，祭四方也。山林、川谷、丘陵能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。

古人的自然崇拜，非必如此繁琐，但所崇拜对象的范围却还是大致不差的。殷时去古未远，还保存着不少原始自然崇拜的遗存。这首先表现在殷人对日、月、星辰等天体的祭祀上。殷墟卜辞有以下记载：

（1）癸未贞，其卯出入日，岁三牛。（屯南890）

（2）甲子卜大贞，王宾月亡祸。（文录419）

（3）……庚子，艺鸟星，七月。（合集11500）

上引三例依次为四期、二期、一期卜辞。《尚书·尧典》说尧曾派人“寅宾出日”、“寅饯纳日”，专门迎送出日、入日，与卜辞所载相合。卜辞“宾月”的宾有祭义，与古本《纪年》“以玄珪宾于河”的宾相同。卜辞“鸟星”疑与《尚书·尧典》“日中星鸟以殷仲春”相关。伪孔传“春分之昏，鸟星毕见”，卜辞之“鸟星”当即此。

原始性质的自然崇拜还表现在殷人对风、云、雨等的祭祀上。如：

（1）贞，帝于东方曰析，风曰协，祈年。（合集14295）

（2）燎于云，雨。（屯南770）

（3）丙子卜，今日舞雨。（合集20973）

上引前两例分别为一期、四期卜辞，第三例为《合集》所分类的甲组卜辞。卜辞里有四方和四方风神之名，殷人认为帝（禘）祭于它们，可以求得好收成。殷人除了笼统地祭

云之外，还将云分为五云、四云、三云等种类加以祭祀。上引（3）辞的舞为祭名，其中的雨是否为被祭对象虽然不能肯定，但它的神异性质则是无可怀疑的。

殷人对山川等的祭祀也有些自然崇拜的原始性质，如：

（1）丙寅贞，其燎于山，雨。（合集34199）

（2）燎于侑水，惟犬。（合集10151）

（3）戊子贞，其燎于洹泉……三牢，俎牢。（合集34165）

上引第二例为一期卜辞，余属四期。殷人除了笼统地燎祭于山之外，还祭祀“二山”（合集30453）、“五山”（合集34168）、“九山”（合集96）、“十山”（合集33747）等，多为祈雨之祭，可见殷人认为山有降雨的神力。除了山、水、泉以外，“丘商”（合集9774）、“亘丘”（合集10118）、“衣丘”（合集8390）等，也为殷人所祭祀。

总起来看，在殷代的自然崇拜里，被隆重祭祀的不是这些主要作为自然物的神灵，而是具有较为人格化的自然神，即土（社）、河、岳。正是在对这些神灵的祭祀上反映了殷代自然崇拜的进展水平。

卜辞中的有些“土”指土地而言①，可是大多数的“土”则是祭祀对象，应当读若社②。古人有封土为社之说，甲骨文土字即封土之形。《论语・八佾》说“殷人以柏”，谓殷社以柏木做成。春秋时代的社主有“树木而涂之”（《韩非子・外储说右上》）者，殷代是否有木质社主，其上是否涂泥，尚待考古发掘印证。但《淮南子・齐俗》谓殷人用石为社主，却在考古发掘中得到了证实③ 无论是木质或是石质的社主，都是人们对自然物加工的结果。和祭于单独的自然物的情况相比，殷人的土（社）祭显然是有所发展的。土（社）祭的方法颇多，如：

（1）贞，燎于土（社）三小牢，卯二牛，沉十牛。（合集780）

（2）壬辰卜，御于土（社）。（合集32012）

（3）癸丑卜，甲寅又宅土（社），燎牢，雨。（屯南4400）

卜辞“宅土（社）的宅，当读若磔④，是用牲方法的名称。从卜辞材料看，“土”在起初多指土地，以后则主要作为社神而被尊崇，随着商王朝统治区域的扩大，“土（社）”渐次增加了地域性质，在三、四期卜辞里大量出现的“宅土（社）”就是一个例证。“土（社）”神的威灵可以保佑年成、降雨止风、避灾免害、保佑疆土等，已经有了相当多的人世间统治权力的投影。

比土（社）神威望更高的属于自然崇拜系统里的神灵是岳① 和河。《诗经・崧高》有“崧高维岳，骏极于天”的说法，上古称嵩山为岳。卜辞中的河即黄河。殷的东、南、西三面均黄河流经之地，殷都亦距河不远，殷人尊崇河神，盖所必然。殷人虽然也祭祀一般的山川，但均不能和对岳、河的祭祀相比拟。卜辞有不少“祈年于岳”（合集33292）、“告秋于河”（合集 9627）之类的记载。除了单独地致祭于岳或河之外，岳和河还常常共同受祭，称为“岳暨河”（合集 30412）或“河暨岳”（合集34295）。这和《诗经・时迈》“怀柔百神，及河乔岳”、《诗经・般》“堕山乔岳，允犹翕河”将岳、河并提的情况完全一致。卜辞所见对于岳、河的祭典有燎、舞、告、取、侑、禘、御、祓等多种。

殷代的土（社）、岳、河诸神起源于人们对于土地山河的崇拜，可是它们已经不是简单的、直接的自然物，而是具有某些人格化的神灵。在有关自然崇拜的卜辞里，与土（社）、河、岳相关的占了大多数，而且其祭品丰盛、礼仪隆重，特别是殷人还以人牲祭之②，实为其它自然神灵所无。此外，其人格化还表现在土（社）、河、岳和殷先王一同享祭，如：

（1）辛未贞，祈禾高祖、河，于辛巳酒燎。（合集32028）③

（2）惟御河牛，于大甲。（屯南2241）

（3）即岳于④上甲。（屯南2322）

上引（2）辞为午组卜辞，余为四期卜辞。殷人对它们的祭祀以燎祭居多。殷的燎祭和周的禋祀相同，祭祀时将牺牲或玉帛放置柴上，燃烧时烟升于上，表示祷告于天上的神灵。在殷人的概念里，土（社）、河、岳应当是居于天上的。

除了主要神灵的人格化以外，殷代自然崇拜的进展还表现在以下两个方面。

第一，殷代自然崇拜的重点已经不是日月星辰、山林川谷等作为直接自然物的神灵，而是具有一定人格化的神灵。殷代虽然有某些动物、植物崇拜的孑遗，如信奉“天命玄鸟，降而生商”（《诗经・玄鸟》）、在王亥的亥字上饰以鸟形等，但殷人并不崇拜鸟，卜辞中多有以鸟为祭品和猎取鸟的记载，甚至把祭祀时飞来的“雊雉”（《尚书・高宗肜日》）视为怪异，而非祥瑞。从卜辞里找不出殷人尊崇动物和植物的踪迹。玄鸟之类的崇拜，很可能只是留在殷人印象里的遥远记忆，并不列入祀典。

第二，殷代自然崇拜，表面看来充满着愚昧和迷信，而实际上却凝聚着对自然现象的精细观察和冷静思索。古人认为，“日月星辰，民所瞻仰也；山林川谷丘陵，民所取财用也。非此族也，不在祀典”（《礼记・祭法》）。卜辞表明，殷人对于其所瞻仰、所取财用的自然，具有浓厚兴趣。例如，晴雨变化与农业、田猎等事关系密切，因而就屡次卜问今日、今夕、自今以后若干日、今日的某个时辰（如旦、食日、中日、仄等）是否有雨。殷人对于云的来去方向、色彩等也仔细观察并记载。卜辞的验辞常有“允雨”、“允不雨”之类的记载，以此说明原先作出的判断是正确的。这些判断的正确尽管不能排除其偶然性，但主要应当说是殷人对气象长期观察和分析的结果；它是人的经验结晶，而不是神的慈悲赐与。卜辞也有烄雨——即焚人以祈雨的记载，但其数量很少，且多无验辞，显然，这种愚昧的祈雨方式并非殷人注目之所在。卜辞关于气象的记录，可以说是文字记录的我国最早的天气预报。殷人的这些探索尽管还笼罩在迷信的浓雾之中，但其探索自然奥秘的积极意义却不应当被忽视。

总之，自然崇拜是殷人的主要宗教信仰之一。其自然诸神主要掌管阴晴圆缺、风雨雷雾等自然变化，也涉及丰年歉收之事，但却不直接干预人世间的恩怨祸福。土（社）、河、岳之间关系密切，殷人曾将它们一同祭祀①，然而，它们却不跟帝发生关系。尽管殷人还不善于张开理性思维的想象的翅膀，从较高的层次上对自然诸神加以理想化、系统化，尽管由于征服自然斗争的水平的局限而使殷人对自然的认识充满着盲从与迷信，但是殷人的自然崇拜里毕竟包含了不少对奥妙的、变幻无常的自然现象的积极探索。

三、殷代的天神崇拜和“帝”的本质

殷代诸神里，自然神和天神的界限并不明确。严格说起来，天神亦属于自然神的范畴，而在殷人眼里，许多自然神以至祖先神也是居于天上的，把人格化较强的、自来就居于天上的神灵称为天神。天神主要有帝、东母、西母等。关于东母、西母的卜辞很少，陈梦家先生认为它们“大约指日月之神”②，其重要性远不能和帝相比。可以说只有帝才是最主要的天神。

对于殷代“帝”的作用及其在诸神中的地位的估计，过去有偏高的倾向。平实而论，帝只是殷代诸神之一，而不是诸神之长。为了说明这个关键性的问题，下面先从其作用和地位谈起，然后再分析它在殷人观念中的变化及其本质。

卜辞材料表明，帝能支配诸种气象，如“令雨”（合集14138）、“令风”（合集672）、“令雷”（集合 14127）、“降旱”（合集 10168）等。然而；这些完全是帝的主动行为，而不是人们祈祷的结果。人们可以通过卜问知道某个时间里帝是否令风令雨，但却不能对帝施加影响而让其改变气象。帝对诸种气象的支配有自己的规律，并不以人的意志而转移。从这个意义上说，令风令雨的帝，实质上是自然之天。在所有关于帝令风、令雨之类的卜辞解释中，如果把容易被误解为具有完全人格化的帝释为具有多种自然品格的“天”，那将会使相关卜辞的文义十分通畅。如卜辞谓“帝及四月令雨”（合集14138）意即天到四月令雨，“帝其降旱”（合集10168）即天将降旱等。

就气象的情况而言，帝的作用存在着两个方面的局限。一方面是帝不能适应人世间的需要来安排风雨晴旱等气象变化，而只是一味盲目地令风令雨。有旱情时，帝不能应祈求而降雨；有涝灾、风灾时，帝也不能止雨息风。卜辞所载可以“宁雨”者有岳、土（社）等，可以“宁风”者有土（社）、伊君的配偶、方等。卜辞中从来没有向帝祈求降风降雨或止风息雨的记载。另一方面，支配风雨等气象并非帝的特权。卜辞有“河其令雨”（乙编3121）、“祈于土（社）雨”（合集33959）、“祈雨于岳”（合集12855）、“祈雨自上甲、大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、祖乙、祖辛、祖丁十示”（合集32385）等记载，表明河、土（社）、岳以及祖先神均有降雨的神力。至于风、雷、雾、旱等项的情况，亦如是。由此可见，帝只能算是气象诸事的主宰之一，而不能算作最高主宰。

在殷人的观念中，帝有干预某些社会生活的神力，如“降祸”（合集6346）、“降灾”（合集14173）、影响年成（合集 10124）、保佑征伐（合集 6272）等，还可以决定是否“终兹邑”（合集14209）①，即是否让大邑商穷困。和支配气象的情况一样，帝对人世的降祸或保佑也具有盲目性，并不存在后世那种“天人感应”的因素。帝之降祸不是对下世君主过失的惩罚；帝之保佑也不是对下世君主美德的勉慰。

殷代祭典中习见的御祭，一般认为是禳除灾祸之祭。御祭的对象是包括诸母妣、诸兄、诸高祖等在内的以历代先王为主体的祖先神，以及土（社）、河等自然神。御祭卜辞多达千余例，但却无一例是御祭于帝者。显然，殷人并不认为帝具有免除灾祸的神力。就降祸或赐福而言，帝的影响比之于祖先神，甚至河、岳等，都要小得多。例如，关于祈求丰年的卜辞共近 400 条，绝大多数是向土（社）、河、岳以及王亥、上甲等祖先神祈求，而帝和年成相关的却只仅见三条，其中有两条是卜问令雨之事而涉及了年成，真正是帝和年成有直接关系的仅一条②。帝保佑年成的神力和土（社）、河、

---

① 卜辞“登东土人”（合集7308）、“西土亡旱”（合集 10186）“南土受年”（合集9737）、“立中于北土”（合集33049）等的土皆指土地。

② 《诗经・玄鸟》“宅殷土茫茫”；《史记・三代世表》作“殷社”；《诗经・绵》“迺立冢土”，毛传“冢土，大社也”；《周礼・春官》“先告后土”，郑注“后土，社神也”。皆为其证。

③ 参见《江苏省铜山丘湾古遗址的发掘》，《考古》1973年第 2 期。

④ 《史记・李斯列传》：“十公主矺死于杜”索隐：“矺音宅，与磔同，古今异字耳。磔谓裂其支体而杀之。”按，“矺死于杜”即宅（磔）死于社，与卜辞“宅土（社）”相同。

---

① 甲骨文岳字作山上树木郁郁之形，诸家考释虽多有异说，但它与《说文》所引岳字古文酷似，故仍以孙诒让释岳为是。

② 见《合集》385、1027 片。

③ 有将这条卜辞的高祖与河合而为一者，陈梦家认为两者应当并列（见《殷虚卜辞综述》科学出版社 1956 年版，第 343 页）。

④ 姚孝遂、肖丁两先生说此“于”字当读若“与”，用作连词（见《小屯南地甲骨考释》，中华书局1985年版，第42页），甚是。

---

① 见《合集》34185、14399、21115 片。

② 《殷虚卜辞综述》，科学出版社 1956 年版，第 574 页。

---

① 胡厚宣先生依《广雅・释诂》“终，穷也”指出“终兹邑”意即“使兹邑穷困”（《殷卜辞中的上帝和王帝》，《历史研究》1959 年第 9 —10 期），其说甚确。

② 见《合集》14190 片，辞谓“贞，帝不我其受年”。

岳及祖先神等比起来，真可谓是小巫见大巫了。此外，关于帝降祸的辞例有百余条，而帝提供保佑的辞例仅30余条。与此相反，殷人关于祖先神及土（社）、河、岳等的卜辞中，降祸者只占极少部分，而绝大部分是保佑下世的辞例。这反映出殷人对两者的态度是很有区别的。

特别应当指出的是，在殷人的神灵世界里帝并不能和祖先神等相颉颃。在殷代祭典的祭祀种类、祭品多寡、祭祀次数等方面，帝和祖先神等相比均望尘莫及。关于祖先神的卜辞有15000多条，而关于帝的仅600多条。就祭品情况看，殷人祭祖的牺牲、人牲常以数十、数百为限，如“御自唐、大甲、大丁、祖乙百羌百牢”（合集300）、“羌三百于祖”（合集297）、“御自大丁、大甲、祖乙百鬯、百羌，卯三百牢”（合集301）等。与此相映成趣的是，殷代的帝却是一副超然世外、不食人间烟火的“清高”姿态。殷人只是向帝提出问题，如会不会刮风下雨、会不会降旱降灾等，却并不奉献祭品。古人认为“涧溪沼沚之毛、苹蘩蕰藻之菜、筐筥锜釜之器、潢污行潦之水，可荐于鬼神，可羞于王公”（《左传》隐公三年），尽管“心诚则灵”，但祭品总还是要有的。然而，殷人对于帝却一毛不拔，不奉献任何祭品。祭品情况的区别反映了殷人对于诸神作用和重要性的不同认识。祖先神可以满足人世间的各项祈求，不仅和帝一样可令风调雨顺，而且可以禳除人世间的灾难，赐下民以福佑，而这是帝无法做到的。在殷人看来，祖先神等和他们的关系直接而密切，帝和他们的关系则间接而遥远。祭品悬殊的原因就在于此。另外，殷墟卜辞中有不少关于商王梦境的占卜记录，卜辞所记商王梦到的神灵主要是祖先神，如唐（合集1326）、咸（合集17372）、大甲（合集14199）、祖乙（合集776）、羌甲（合集1812）、妣己（合集17377）、妣戊（合集10408）、妣庚（合集13635）、兄戊（合集17379）、兄丁（合集892）、父乙（合集201）等，此外就只有梦到河的一例（合集32212）、梦到帝的一例（合集15966）。频繁进入商王梦乡者应为其平日所关注；常不被梦到的帝，很难说他为商王所青睐。

让我们来分析一下殷代“帝”的观念的变化。

在甲骨文里，殷代前期的“帝”字有两种类型，一种作“采”形，绝大多数为动词，指禘祭，如“帝（禘）于河”（合集14531）、“帝（禘）于西”（合集14325）等；另一种作“采形，大部分为名词，指天神，如“帝令雨”（合集14134）、“帝其旱我”（合集40006）等。殷代中期以后，前一类型的帝字不再使用，而仅通行后一种类型的帝字。这应当是殷人的帝的观念演变的反映。殷代前期，特别是武丁时期的帝是一位独来独往的自然属性很强的神灵。殷代中期以后的三、四、五期卜辞里出现了“帝五臣正”（合集30391）、“帝五丰臣”（屯南930）、“帝史”（合集35391）等帝的臣僚名称，所以说帝廷的概念是殷代中期以后才形成的。

殷代中期以后“帝”的另一个重要变化是，和前期相比，出现了帝从天上降临人间的趋势。关于此点，郭沫若先生早已指出，他说：“帝的称号在殷代末年已有天帝兼摄到人王上来了。”①我以为具体来说，这是从廪辛、康丁时期开始的②。三期卜辞有称祖甲为“帝甲”（合集27437）者，五期卜辞称文丁为“文武帝（合集35356、36421）。《易经·泰》、《尚书·酒诰》、古本《纪年》等称殷末二王为帝乙、帝辛。“帝”之下移是其人格化加强和神力扩大的结果，这和殷末王权加强的趋势是一致的。然而，就是在殷代后期，帝和商王之间仍有一条鸿沟。殷人认为商王是其先祖之子，并非帝之子。“天子”一类的概念，此时尚未发生③。

必须加以辨析的一个问题是，帝与殷人的祖先神之间是平等的，抑或是隶属与被隶属的关系。论者每谓殷先祖死后可以“配天”，象客人一样居住在上帝那里，成为帝廷的成员，并将人世间的祷告转达于上帝。这些论断的根据非常薄弱，其实仅仅是下面一版属于一期的卜辞：

贞，咸宾于帝。　　贞，咸不宾于帝。
贞，大〔甲〕宾于帝。　　贞，大甲不宾于帝。
贞，下乙〔宾〕于帝。　　贞，下乙不宾于帝。（合集1402）

甲骨文“宾”字一般作迎迓或迎神以祭而言。从何处迎神呢？应当是从天上迎来的④。自地上而言，“宾”某先祖即迎某先祖之神灵从天而降；自天上而言，“宾”于某神即被某神所迎，如“大甲宾于帝”即大甲被帝所迎。从上引辞例可以看到咸（即大乙）、大甲、下乙（即祖乙）为帝所迎。这几条卜辞所表现出来的意义仅此而已。特别要指出的是论者在引用这版卜辞时往往只罗列上引的几例，却漏引如下四条卜辞：

甲辰卜……贞，下乙宾于〔咸〕。　　贞，下乙不宾于咸。
贞，大甲宾于咸。　　贞，大甲不宾于咸。（合集1402）

不仅漏引这四条，而且论者对下列属于一期卜辞的先祖间相“宾”的辞例也都避而不谈：

（1）贞，大甲不宾于咸。（合集1401）
（2）父乙宾于祖乙。　　父乙不宾于祖乙。（合集1657）

为什么要避开这些辞例呢？可能是因为这些辞例中“于”字之后的先祖名称和论者常引的那几例卜辞中的帝，实处于同等地位。这显然是对帝为“至上神”之说的一个有力否定。若将“大甲宾于咸”、“父乙宾于祖乙”之类的卜辞与“下乙宾于帝”比较，便可看出咸（大乙）、祖乙等祖先神和帝一样可以宾迎某神上天。如果说天上有一个神的世界的话，那么祖先神和帝一样是这个天国的主人，而不是客人。

---

① 《先秦天道观之进展》，《青铜时代》，人民出版社1954年版，第5页。

② 《合集》2204片有残辞“贞，父乙帝……”，其义当与“示壬帝（禘）豕十”（合集21027）相似，帝为祭名，这是一期卜辞，并不能作为武丁称其父小乙为帝的根据。或以为祖庚、祖甲时曾称武丁为帝丁，其实原辞作“帝日”（合集24982），而不是帝丁。

③ 卜辞虽有“王帝”，但与“天子”概念无涉。关于“王帝”，仅三例，见《合集》24978、2498、30389片，从文例看，其“帝”当为动词，指禘祭。所以，若要肯定卜辞以“王帝”来称呼商王，则尚需新的材料加以证实。

④ 《礼记·礼运》追述古代丧礼，谓“及其死也，升屋而号，告曰：皋！某复。然后饭腥而苴孰。故天望而地藏也，体魄则降，知气在上。”古人认为人死后虽葬埋于地，但其灵魂却升于天上。殷人的观念亦当如是，所以才屡见“宾”某先祖的卜问。

卜辞里没有任何迹象可以说明天上的先祖要将人世的祈祷转告于帝。所谓的“转告”于帝之说纯属子虚。在殷人的概念里，“转告”是有的，但并非转告于帝，而是诸部族的先祖与殷先王之间的相互转告①。有殷一代，帝的权势都还没有凌驾于祖先神之上。以祖先神配属于上帝，那是周人的创造。

从本质上看，殷代的“帝”类似于后世出现的具有浓厚自然品格的天，也可以说殷代帝与天是合而为一的概念。然而，周代的帝与天尽管有时也混用无别，但基本上可以视为两个概念。如《诗经·文王》谓“文王在上，於昭于天”，“文王陟降，在帝左右”，这里的天就是帝的居住之处。与此相反，从殷墟卜辞中，我们找不出帝居于天的任何迹象，其原因就在于殷代的帝与天本来就是一回事儿。

关于帝字起源，过去诸家多持象花蒂之形的说法，但近年论者多倾向于帝起源于燎祭。甲骨文燎意指点燃束柴以祭。前面所提到的两种类型的甲骨文帝字都有束柴之形，只不过在束柴之上加了一横划。这和甲骨文雨（冚、冚）字上部横划的意义相同，均为指天而言。殷代燎祭的对象相当广泛，几乎所有的祖先神和自然神都曾被燎祭，可是却无一例是燎祭于帝者。其原因应当是帝与燎同源的缘故。《合集》14135片载卜辞“今二月帝不其令雨”，此帝字即和燎的字形相同，足证帝与燎关系之密切。其造字之初，大概是觉得燎祭可以遍祀诸神，而专祭于天者就在燎字上加一横划，表示燎祭于天——亦即帝。帝之初为燎祭之一种，以后才分化出来，逐渐有了与燎不同的含义。既然对天的祭祀可以称为帝（禘），那么所祭之“天”亦可称为帝。假若这些理解不误的话，那就对于殷代帝的本质的认识会有所启发。

殷代“天”的概念实际上是以帝来表达的，如卜辞习见的“帝令雨”意即天令雨、“帝降旱”意即天降旱等。过去所说的甲骨文“天”字，均为“大”字之异，如“天邑商”即“大邑商”（合集36541）、“天戊”即“大戊”（合集22054），“天庚”即“大庚”（合集22094）等。以“天”字来表示天的概念，这和以祖先神配帝一样，也是周人的创造。周原甲骨里有三例“天”字②，其中有一例和“大”字并见于一辞，可见周人确已将两字区别。《尚书》的周书和《诗经》的雅、颂部分有不少周人称“天”的记载，使我们可以从文献学的角度证明周人以“天”来表示天的概念①。

---

① 《尚书·盘庚》于此有明证：“古我先后，既劳乃祖乃父，汝共作我畜民。汝有戕则在乃心，我先后绥乃祖乃父；乃祖乃父，乃断弃汝，不救乃死。兹予有乱政同位，具乃贝玉，乃祖乃父，丕乃告我高后，曰：作丕刑于朕孙。”盘庚之语表明处罚大事由诸族先祖和殷先王商议决定，无须由帝杂厕其间。

② 王宇信：《西周甲骨探论》摹聚第86、87、108片，中国社会科学出版社1984年版。

先秦时代的“天”具有不同的范畴，或指自然之天，或指人格化了神灵，或指冥冥之中的义理与道德。就殷代的帝而言，它实质上是自然之天与人格化的神灵的混合体。周人继承了殷代关于帝的人格化神灵的含义，摈弃了其自然属性，形成了真正的天帝的概念。如果要探讨殷周之际神权观念的变革，那么，上述这些应当是变革的核心内容之一。居于殷代神权崇拜显赫地位的是殷人的祖先神，而帝则只不过是小心翼翼地偏坐于神灵殿堂的一隅而已。

四、殷代神权的特征

殷代神权基本上呈现着三足鼎立之势。以列祖列宗、先妣先母为主的祖先神，以土（社）、河、岳为主的自然神，和以帝为代表的天神，三者虽然互不统辖，但却都或多或少地各自干预着同一个人世间的风雨晴旱和吉凶祸福，其影响嵌入到社会生活的每个角落。

从殷墟卜辞记载的大量祭祀情况和殷墟祭祀场所的发掘情况看，殷代神权崇拜的重点在于祖先神。春秋时代的子产说：“天道远，人道迩，非所及也。”（《左传》昭公十八年）从某种角度上可以说，殷代神权崇拜已经含有些微重人事思想的朦胧影子。殷人对于祖先征服自然、创建和发展商王朝的巨大功绩的赞颂，是在占卜、祭祀、祷祝时磬响铙鸣、鬼影幢幢的浓厚迷信氛围中进行的，它是殷代重人事思想的曲折反映。

殷代尚未形成后世那样的以天、帝为二及以祖先神配天为特征的天神观念。“天”的观念在殷代是以帝的称谓表达的。殷人对土地、山岳、河流的崇拜凝聚为土（社）、岳、河等神灵；同样，在对天空的崇拜中衍变出了帝的概念。殷代的帝和土（社）、岳、河等神灵一样，既具有自然品格，又具有某种人格。帝是众神之一，而不是众神之宗。殷代尚未出现一个统一的、至高无上的神灵。

恩格斯说：“一个上帝，如果没有一个君主，便永不会出现。支配许多自然现象，并结合各种互相冲突的自然力的上帝的统一，只是外表上或实际上结合着各个因利害冲突互相抗争的个人的东洋专制君主的反映。”②正由于殷代，特别是其前期，还没有出现至高无上的王权，所以在天上也就没有一个至高无上的神。殷代政治结构是王权、方国联盟势力、族权等的联合体，与之相适应的神灵世界理所当然地呈现着多元化的状态。

---

① 《尚书》的商书和《诗经》的商颂也有称“天”之例，但其撰著时代一般认为是周初或春秋，故其中“天”的称谓不能直接代表殷人思想。

② 《1846年10月致马克思的信》，《马恩通信集》第1卷，三联书店1957年版，第53页。

（原載《中國社會科學》1990年第1期）

殷的“上帝”与周的“天”

李绍连

在殷墟出土的甲骨卜辞中，有不少与“帝”或“上帝”有关。帝字有多种字形。这个帝或上帝具有至高无上的权威，被称为“至上神”。对此，著名甲骨学家胡厚宣先生已在《殷卜辞中的上帝和王帝》长篇宏文中作了详细的论述①。由于殷代卜辞的帝，有的又作为祭名即为禘，意为祭祀；而且还有个别殷王亡后又被后代尊为“帝”以配至上神，或有时王称号“帝乙”、“帝辛”者，所以在研究中为避免混乱，便以“上帝”代表“至上神”的“帝”，而将陟降上帝左右的先王所称的“帝”则在前冠以“王”字称为“王帝”。本文亦将采取这个比较适宜的称呼。在殷代卜辞中还同时存在“天”字。天的字形，也有几种。这个天字，在殷卜辞中不是专指上天，也不是天神，只含广大之义，如“天邑商”即“大邑商”之意。这就是说，殷代的“上帝”与殷代的“天”是两个完全不相干的概念。然而，到了周代，“天”不仅是指上天，被赋予神的观念；并且逐渐取代殷商的上帝，成为最令人敬畏的“天神”。殷代的上帝和周代的天神，是主宰着两代社会思想意识的宗教观念，历来为学者所重视，自本世纪三十年代开始，直到现在研究仍未终止。在这些研究中，不乏真知灼见，也有不同的见解，甚至有对立的观点。当然，尚有一些问题有待进一步研究。例如，殷代的“上帝”观念从何而来？殷的“上帝”与周的“天”是否有差别？周代统治者何以要以“天”取代“上帝”？这些问题都很重要，若能从理论上正确解决，将为了解殷周两代的社会思想意识和文化内涵提供一把钥匙。惟其如是，笔者不揣学识浅陋，进行尝试性的探讨。倘有一得，聊以自慰。

一 殷的“上帝”的由来

天上人间本无上帝。从现有资料看，商代以前，也未见上帝或帝的名称。以前所谓三皇五帝的“皇”和“帝”都是后人加冠的。那么，殷商卜辞中的“上帝”从何而来？一些学者从“帝”字字形揣测之。康殷认为，一些帝字象草扎人形之上又装有人头的草人、偶像，因此推测“商代人就用这种模拟人像的偶像以象征上帝，把神人格化，把主宰宇宙万物威灵显赫的神就凭附在这个草人上。……这个草人就是庄严神圣的上帝，拆穿来看不过尔尔，并没有什么神秘之处”②。任何宗教都是人们以虚设的偶像来蒙骗人们去膜拜，殷商的至上神上帝也是当时人虚设的偶像，但要说它就是以草扎之类的草人偶像作为象征，似乎难以使人信服。因为没有一个帝字象或近似草人者。况且，从甲骨卜辞看，殷人对上帝是崇信而不进行祭祀，既然对上帝不祭祀，也没有祷告之行为，也就是说不需要顶礼膜拜，制作偶像何用？殷商的上帝可敬不可及。殷王贵族做什么事之前需要了解上帝允许不允许时，都不可能自行为之，必须通过巫史或巫师应用龟甲或牛肩胛骨以烧灼或钻凿后以观兆纹，方知吉凶祸福。在这种情况下，有草扎偶像或其它偶像存在是不可思议的。

我们注意到有较多的人力主“帝”为“蒂”的初文，说帝象征花蒂。郭沫若曾云：“王国维曰：‘帝者蒂也。’……帝之兴，必在渔猎牧畜已进展于农业种植以后。盖其所崇祀之生殖，已由人身或动物性之物而转化为植物。古人固不知有所谓雌雄蕊，然观花落蒂存，蒂熟为果，果多硕大无朋，人畜多赖之以为生，果复含子，子之一粒复可化而为亿万无穷之子孙……天下之神奇，更无有过于此者矣，此必至神者之所寄。故宇宙之真宰，即以帝为尊号也。人王乃天帝之替代，而帝号遂通摄天人矣”③。此说所言帝为蒂之初文是因为花蒂包涵有无穷生殖力之意义，直到商代人们还不曾认识植物繁衍的秘密时，对其神奇性产生崇拜是自然的，因此，有它的合理的成分。不过，商代毕竟已不是原始社会，人们已有文明的意识，“蒂”尽管神奇使人膜拜，它为何有那么大的权威成为众神之首呢？恐怕还有其社会背景。帝字可以以花蒂的蒂形创造，但不能说明帝作为至上神产生的真正原因。

郭沫若对帝的产生，还有另一种观点。他认为，殷人的“帝”就是“高祖夒”，并认为这个“夒”就是殷人的祖先帝喾，这样上帝作为殷人的至上神兼祖宗神④。诚然，殷代卜辞中确有“高且夒”（粹1，2）和“夒高且”（佚645)之文，“夒”与“高且王亥”（上21、14）一样是商族的祖先。然而，关于“夒”字的释读还有争议。有的学者释读为“夔”字；有的认为应是“挚”，是四方神的“析”。况且，它与“上帝”没有直接的或必然的联系。我们认为，若夒是殷的祖先或帝的化身，那么，这个帝应是商王必需祭祀的对象，但卜辞中有了不少祭祀先公先王的记述，却没有祭帝的迹象。作为祖宗神或祖先的化身，这个上帝应该保护他的后代子孙，而这个上帝却不是这样，对殷人时而降福，时而降祸，此种事例在卜辞中屡见不鲜。《尚书·伊训》也指出“惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。”上帝既不全保护殷人又不能像祭祀祖先一样祭祀它，可见，说殷之上帝是高祖夒(帝喾)的观点似乎也难以成立。

那么，“上帝”是从何而来？

殷人的“上帝”是一种虚幻的宗教性观念，同人类头脑中一切神鬼观念一样，无论在自然界或人类社会里实际上是不存在的。神鬼的观念最早产生于原始社会。由于原始人的愚昧，对一切自然现象、自然物以及对人的生、老、病、死等现象的内蕴不了解，觉得世间一切事物都同人一样有灵感，有意志，都是得罪不得的，因而产生“万物有灵”的意识观念。人的一切神鬼观念无不植根于“万物有灵”和人死后“灵魂不死”的意识。在氏族社会中，此类意识观念导致原始宗教的形成，由巫师主持一定的仪式对神鬼进行崇拜和祭祀。人类社会进入文明阶段以后，由于人们仍然缺乏科学知识，以及统治者故意利用宗教作为愚民政策的一部分，所以人们对神鬼的观念和宗教意识不仅没有减弱，反而加强了，只是不同时期人们对神鬼的崇拜和祭祀方式不同而已。殷墟出土众多的甲骨卜辞就是殷人凡事无巨细都要由巫师进行占卜的记录，是殷人崇神尚鬼的铁证。殷人的“上帝”观念，就是植根于这些崇神尚鬼的意识之中。

从甲骨卜辞看，殷人崇信和用各种祭法去祭祀日、月、风、云、雨、雪、土、山、川等自然诸神。殷人“上帝”的神威，无非是这类自然神神威的总和，拥有指挥自然神的权力而成为凌驾诸神之上的至上神。

贞翌癸卯帝其令风（乙2508，3094）

贞寮于帝云（续2.4.11）

□帝其于一月令雷（乙3282）

贞帝令雨弗足年（前1.50.1）

庚戌卜，贞帝其降蓂（前3.24.4）

从上可见，风、云、雷、雨诸神俱听帝之指挥。由于雨、蓂（从唐兰先生隶定为“旱”），即水、旱灾害自然现象之形成则同日、月晴阴和山岳河流之态势有关，那么实际上显示了上帝还凌驾于日、月、星、辰之上，并威慑山川服从他的意志。这样上帝成为自然神中之神或至上神。问题是，这个威慑诸神的“上帝”观念如何在人们的头脑中形成的。我们认为，不可能像一些学者所认为的那样是从风、雨、云、雷等自然现象内在联系中得到启示而产生至上神观念⑤。原始人甚至夏商人都不可能有那么高深的科学知识，能够认识自然界内在联系。倘若真正认识了自然界各种现象的内在联系的规律，恐怕包括“上帝”在内的任何神也没有存在余地了。值得注意的事实是，在原始社会没有至上神也没有此类传说。在原始社会，无论哪一个氏族或部落，都信仰着各种各样的自然神，各氏族各部落还有自己的祖先及其崇拜的图腾。而且自然神是自然神，祖先和魔鬼与自然神不相干，另有其魅力。当时还没有强有力的人足以使各氏族或部落共同拥戴而成为唯一的权威，即无人王；而且各氏族和部落各据一方，各自按自己的习惯和信仰生活，存在决定意识，在人们思想中当然不可能有统一的和权威的概念，自然也没有也不可能有统一的神和宗教。“一切宗教，不是别的，正是在人们日常生活中支配着人们的那种外界力量在人们头脑中的幻想的反映，在这反映中，人间的力量，采取了非人间力量的形式。”⑥殷之“上帝”正是拥有无限权力的国王的反映。从卜辞中，我们可以看到，上帝象国王一样有帝廷和使臣。例如：

于帝史风二犬（卜通398）

王宾帝史（河井大甲）

佳帝臣令（后上30.12）

秋于帝五工臣，才且乙宗卜（粹12）

又于帝五臣，又大雨（粹13）

上面卜辞中“五臣”、“五工臣”，胡先生训为殷之东、南、西、北和后土地等五方之神⑦。上帝既然有此许多臣、史（使）听其差遣，必然也有象国王那样的朝廷，上帝就是通过他的臣使各司其职，以实现其操纵天上和人间一切大权，这个上帝还不酷似世间君王么？

恩格斯说：“一个上帝（自然这个上帝与殷人的上帝不是同义的，但都是指宗教偶像——引者），如没有一个君主，永不会出现。支配许多自然现象，并结合各种互相冲突的自然力的上帝的统一，只是外表上或实际上结合着各种利害冲突相抗争的个人的东洋专制君主的反映。”⑧一些学者也曾赞同或重视这一科学论断，却未能深究其实质。上帝观念植根于原始社会的神鬼观所形成的宗教观念，而上帝作为拥有支配诸神祇权力的至上神却受到君主无上权威的启示才形成的。但还要强调指出的是上帝观念形成的动因，则是社会需要或者说是君王需要。我们知道，对奴隶统治既需暴力，不过这个暴力并不总是奏效的，对于愚昧的奴隶，神鬼的魅力恐怕是更好的威慑力量。所以，像上帝这样的至上神则是这样一种更有效的精神奴役的枷锁，以作为君王暴力统治的辅助工具。倘若无这种社会需要，上帝恐怕也不会出现的。

二 周人为何用“天”取代殷人的“上帝”？

前面业已指出，殷墟卜辞表明，殷商时期上帝是至上神，天不是神，它与“上帝”没有关系。在先秦古籍中，有关夏商时期的文句中曾出现过“上帝”和“天命”并存的现象。例如《尚书·汤诰》曰：“惟皇上帝，降衷于下民……上天孚佑下民，罪人黜伏。天命弗僭”。《尚书·高宗肜日》曰：“惟天监下民，典厥义，降年有永有不永，非天夭民，民中绝命。”这些篇章虽有一定的参考价值，经学者们考证为晚出伪书，不可据以为实证。《盘庚》三篇虽比较可靠，亦不免有后人润饰的成分。因此，这些篇章中的“天”和“天命”是后人所为，它们与甲骨卜辞中的“天”格格不入，大相径庭。因此，殷人的“天”和周人的“天”不是一码事。

周人曾为商人的臣属，信仰过上帝，也同时存在着天的观念。近年，在陕西岐山的凤雏村出土的西周甲骨文中，所见的“上帝”和“天”字的字形和殷卜辞中的字形近似⑨。在所发现的三片（H11：122、H11：82、H11：1）中，帝字是上帝或禘，与殷卜辞中的帝字基本一样。但西周卜辞中的“天”，其涵义和殷卜辞不一样。例如：

乍天立　（H11：24　）

……天乍，其牛九𩊚（H11：59与H11：118缀合）

川(河)告于天吉亡眚　（H11：96）⑩

上述西周卜辞中，其一“乍天立”，乍同作，立即位，即为“作天位”，既可能是指建筑天子宫室而祭卜⑪；也可能是建天神坛而祭祀之。其二，“天乍，其牛九𩊚”，从王宇信说为“上天乍雷，迫动其牛惊奔犸驰不止。”不过，据《毛诗·烈文》曰：“天作，祀先王先公也”一句，也可能含有祭祀之意，即以牛和九犸祭祀先公先王。其余卜辞的“天”都有祭天的涵义。由此可见，西周卜辞中的“天”字已不是殷卜辞中的涵义，已具有天神的意义了。即西周前期，尽管有了以殷人不同的“天”的观念存在，仍不能完全排斥“上帝”。陕西岐山凤雏村出土的卜辞同时存在着上帝和天神便是证据。

此外，周代的铜器铭文和先秦古籍中，每每可见“上帝”与“天”并存的现象。例如：《尚书·康诰》曰：“闻于上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷。”《尚书·召诰》曰：“呜呼，皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命”。《尚书·多士》曰：“旻天大降丧于殷。我有周佑命，将天明威，致王罚，敕殷命终于帝。……惟时上帝不保，降若兹大丧。”这些文献成书较早，较为可信。上述引文的主要思想是上帝降罪于殷桀，而皇天保佑周王，故周王灭殷乃天之命也。还有一些周初铜器铭文可以印证。如周康王时代的《大盂鼎》铭文曰：“不显文王，受天有（祐）大命……故天翼临子，法保先王，又有四方。”可见，周初确有‘天命’观的存在，实际上这种“天命”观与殷人的“上帝”观如出一辙。郭沫若曾经指出：天的思想是周人“因袭了殷人的，起初称为‘帝’，尔后称为‘上帝’，大约在殷周之际又称为‘天’”⑫。就是说，周人“天”的观念实际上就是殷之“上帝”观演变而来的。上面引文《召诰》中就有“皇天上帝”一词，是把皇天和上帝合二为一。这两个词混用，使上帝和皇天并存，和平共处，实际上是周人以“天”取代“上帝”的过渡阶段。西周以后的文献中，“天”逐步替代了“上帝”，“上帝”渐渐地消声匿迹了。周人之所以在立国之后，让殷人的“上帝”存在一段时间，固然有受殷人影响的社会背景，还因为灭殷

---

① 胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》，《历史研究》1959年第9、10期。

② 康殷：《说帝》，《南开大学学报》，1980年第5期。

③ 郭沫若：《甲骨文字研究》，人民出版社1952年版。

④ 郭沫若：《先秦天道观之进展》，载《青铜时代》，科学出版社1960年版。

⑤ 沃兴华：《试论上帝观念的产生》，《华东师范大学学报》1985年第5期。

⑥ 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社1961年第333页。

⑦ 同注①。

⑧ 恩格斯于1846年10月致马克思的信，载《马克思恩格斯通信集》第一集，三联书店1957年版第59页。

⑨⑩ 参考王宇信著：《西周甲骨探论》摹本，中国社会科学出版社1984年版。

⑪ 徐锡台：《周原出土卜辞选释》，《考古与文物》1982年第3期。

⑫ 同注④。

人间至高无上的殷王，亦得看“上帝”的颜色办事。殷王不代表“上帝”甚至不了解上帝的意旨，为上帝所左右。我们看到殷墟出土的甲骨卜辞中有不少这样的记录：

帝若王，贞帝弗若王　（乙5786）
壬寅卜彀，贞帝弗疒王　（库720）
帝其乍王囚　（乙1707）

上述文中的“若”读“诺”，即允诺之意；“ナ”即为“左”，意为保祐；囚训为祸。由此可见，上帝对殷王所作所为，有时允诺，有时不允诺；有时保祐殷王，有时则不保祐，甚至于降祸害。由于殷王做一切事情都要巫师占卜，而占卜的结果都由巫师视兆纹而定，这样巫师就可以在兆示上做文章，把自己的意愿假借上帝的旨意表达出来，从而对殷王施加影响。这既说明巫师还有很大的影响力；也说明殷王未能完全将上帝变为他的愚民工具。相反，周的“天”完全受国王控制了，他代表天的意志而发出其指令。所谓“天命”实则为国王的意旨，周王所作所为都是秉天之命。在周灭亡之前，似乎未见任何天惩罚周王的记录。

3.殷人祭祀祖先和众多自然神，然而在卜辞中没有正式祭祀上帝的记录，甚至没有祷告或祈求之类的行为。而周人对天是要祭祀的。周礼中，设有“大宗伯”之官职，“掌建邦之天神人鬼地示之礼，以佐王建保邦国”。并规定了祭祀方式：“以禋祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰”。还规定了“以玉作六器，以礼天地四方：以苍璧礼天，以黄琮礼地，以青圭礼东方，以赤璋礼南方，以白琥礼西方，以玄璜礼北方”。可见，周人对天地四方和人鬼均给予祭祀。

4.殷人对上帝是盲目崇拜，哪怕是降灾祸也毫无怨言地接受。而周对天神的信仰与殷对上帝的信仰的差别在于既崇信又不绝对相信。因为周人认为“天命靡常”（《大雅·文王》），“天不可信，我道惟宁王德延”（《尚书·君奭》）。殷人没有敢咀咒上帝，但周人却敢咀咒昊天，如“昊天不惠”，“昊天不平”（《小雅·节南山》，“浩浩昊天，不骏其德”（《小雅·雨无正》）。周人既信又不盲目崇信，这种矛盾的心态，表明了“周人之继承殷人的天的思想（应该说是殷人的上帝的思想——引者）只是政策上的继承，他们是把宗教思想视为了愚民政策。自己尽管知道那是不可信的东西，但拿来统治素来信仰它的民族却是很大的方便。”又说：“以天道为愚民的政策，以德政为操持这种政策的机柄，这的确是周人所发明出来的新的思想。”⑬这里指出中国古代统治者利用宗教观念作为愚民政策的工具似乎即源于此。当然，宗教愚民只是统治手段的一手，还要其他多种手段。周王似乎懂得这一点，所以周王在推行“天命”观作为愚民工具的同时，提倡“德治”，主张“明德慎罚”《尚书·康诰》；还主张“礼治”，以礼明君臣尊卑之序。因此，在敬神事鬼方面有着明显的差别：“殷人尊神，率民以事神。……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。”（《礼记·表记》）

殷墟出土的甲骨卜辞上所记载的“上帝”，是我国文明史上最早形成的一种宗教观念，它反映了君主的至高无上的权威，对殷商时代的社会生活有着重大的影响。由于巫师的势力和影响很大，殷王企图利用宗教进行统治的最初尝试没有成功，殷王自己亦为上帝（实际上是巫师）所左右。周人作为殷王的臣属时曾信仰过上帝，立国以后便以上帝为“蓝本”创立自己的“天”神。这个神已完全为周王所控制。周王后来被称为“天子”打着受天之命统治天下，从而正式确立了皇帝为“天子”和“君权神授”的封建统治阶级的愚民思想观念。这种思想对后来的中国历代封建统治都有难以估量的重大影响。它造成了皇帝残暴统治百姓是“天经地义”的，

---

⑬ 同注④.

之后，周公恐诸侯叛周，实行“启以商政，疆以周索”（《左传》定公四年）的绥靖政策，利用殷商的某些政策，以确立周人在新领域上的统治，其中也包括利用殷的“上帝”观来培植自己的“天”的观念。这是一种权宜之计，是过渡性的措施。后来周公还政于成王以后，“兴正礼乐，度制于是改”，使摒弃殷的一切政策思想，确立自己的一套统治措施。

殷人宣扬其先王可以克配上帝，这样“上帝”便有殷族之神的色彩。而周人宣扬其祖先后稷“克配彼天”或“配天”，也使周人对“天”有亲切感，为其崇拜“天”和畏惧天命打下基础。周人畏惧的不是“上帝”而是“天威”或“天命”。关于这一点不仅在古籍，就是周代铜器铭文也写得很明白。如《班簋》中有这样的文句：“父身三年静东国，亡（罔）不咸歡天畏（威），否奥电陟。……彝悉（昧）天命，故亡。”《大盂鼎》铭文中亦有“畏天畏（威）”之句。周人之所以弃“上帝”而敬“天”，不仅因为其先祖克配天，受天之命而灭殷立国，主要原因是古人有这样顽固的思想观念：“神不歆非类，民不祭非族。”周臣属殷作“小邦周”时，崇信上帝，出于无奈，而当它代殷而立后，就不愿再崇信殷人之神了，必须另立神祇。但是殷的上帝具有至高无上的神威，周人要另立一神祇与之匹敌是极其困难。况且上帝观念已深深地印在人们的头脑中，并不因殷人王朝的灭亡而消灭。聪明的周人，不得不采取偷梁换柱的办法，先让“上帝”和“天”并存，使“天”具有“上帝”那样的至高无上的权威，模糊人们的“上帝”和“天”的界限，甚至使用“皇天上帝”一词，以混淆视听；经过一段时间以后，“天”已取得了“上帝”一样的权威使人畏惧之后便可舍弃“上帝”而单独崇拜“天”了。这样，正如我们现今看到春秋战国时期的诸子百家的著作中几乎只谈天命、天威、天道，不见上帝的踪影了。周人创立了“天”的宗教性观念，崇拜天神，东周的国王开始以“天之子”的名份，并以受天之命对百姓实行统治。皇帝称“天子”，所谓“君权神授”的封建统治阶级愚民性的政策思想观念，始于周代。

三　殷的“上帝”和周的“天”的差别

周代的“天”（又有皇天、旻天、上天或昊天的称谓），虽然是由殷之“上帝”演化而来并取代了它，但是，天与上帝之间又有很大的差别。其主要有如下几个方面：

1.殷之上帝和日、月、风、雨、雷、雪等都是神，上帝不过是诸多自然神的至上神，它有着管辖和支配诸神的权力。而且上帝就是借助支配诸神以发挥它的神威，有着自然物人格化的原始宗教的特点。天本是宇宙空间的概念，除了可见的日月星辰，空空如也。周人对天也是无知的。周人的“天”已将日、月、风、雷、雪等诸神溶为一体，作为天的有机组成部分了，成为一种完全抽象化了的自然力和人的意识相结合的“天神”。正因为这样，周的皇天或昊天，虽然拥有与上帝相类的操纵国之兴衰和人们命运的无比巨大的神力，但它却不是管辖和支配诸神的神中之神或至上神。天神是以无形存在于人们的观念中，所谓“天不言，以行与事示之”（《孟子·万章上》）。“上天之载，无声无臭”（《大雅·文王》）。周的天就是以无形胜于上帝，统治者可以把任何事情的结果说成“天命”所至，好的结果是上天保佑，坏的结果是上天惩罚。因此，无形的天神令人生畏，连孔圣人也“畏天命”（《论语·季氏》）。为什么？因为“顺天意者兼相爱，交相利，必得赏。反天意者别相恶，交相贼，必得罚。”（《墨子·天志上》）摆脱自然的形象，变成人为的抽象的神，使周人的天神具有文明社会的宗教色彩。

2.殷之“上帝”具有超脱人间的威力，

反对皇帝就会“天诛地灭”，这样就在很大程度上禁锢人们的思想和麻痹人民反抗封建统治的斗志，无形中起着阻碍社会进步的恶劣作用。

〔作者李绍连，河南省社会科学院副研究员〕

（原载《史學月刊》1990年第4期）

中国上古时代的建筑营造仪式

宋　镇　豪

一、史前建筑仪式

上古时代人们在营建住房的前后过程之中，往往要进行一些仪式，这些仪式是人们固有信仰观念与居住生活相结合的产物，其中最古老最流行的就是奠基仪式。

那时的奠基仪式，是在建房之前，在将作居住面的地下或基址下，或者在房柱的柱洞下埋置人畜物品之类，预先祭奠一番。它似可追溯到仰韶文化期间。甘肃东乡林家仰韶晚期聚落遗址，一座东西向吕字形半地穴式住宅（F 16），在朝东的主室门道内南侧，埋有一个大口陶罐①。西安半坡聚落遗址一座具有“前堂后室”内部空间格局的大房子（F 1），面积有160 平方米，房址西部居住面下埋着一个带盖粗陶罐，南壁下埋一个人头和一个碎罐，据说就是房屋奠基时举行某种祭祀而遗留下来的②。这座房子坐落在聚落中心，是众多房子中最大的一座，既是氏族首领的住所，又是议事和进行宗教活动的场所。值得注意的是，两处房子门道均东向，东西轴线与正东西方向一致，当采用了太阳测向的方法。“日出东方，而入于西极，万物莫不比方”③，人们最先认识的，即是本之于太阳周日视运动而确定的正东西方向。《考工记·匠人》云：“为规，识日出之景，与日入之景，……以正朝夕，”所谓“朝夕”，即东西方向，测定方法很简单，只需在平地树立标竿，联接日出和日没的影端或上下午同长的影端，就为正东西。两座房子以人头或陶器奠祭，很可能出于太阳定向的原始日神信仰仪式。

龙山文化时期中原地区居民建房时比较流行奠祭仪式，如河南安阳后冈和汤阴白营两处聚落遗址，许多房址的居住面下、墙基下、泥墙中或柱洞下，都发现了用幼童、兽类、大蚌壳和别的物品奠基的。后冈发现的39座房址，有15座共埋置幼童26人，少者1人，多者4人。还有一些房址单用河蚌奠基，但不少房址兼用几种祭品奠基。举例说，F 25房址，中部房基下有五层迭压的河蚌，东墙基内埋置幼童1个。F 28的居住面垫土中埋入一把蚌镰，东墙内侧斜立一件穿孔蚌，东墙外房基垫土中埋置幼童1个。均是几种祭品兼用。F 8房址，三个大河蚌环散水面而埋置，西墙侧另有一个小兽坑，此虽未用人奠基，亦是畜、蚌并用。后冈的奠基人牲，在房外或散水下者一般头向均朝房屋，在墙基或泥墙中者则与墙平行④。白营发现龙山晚期房址46座，有10座埋置幼童12人，少者1人，多者2人。奠基情况与后冈略有不同，一是用人奠基则不再用其它祭品，反之亦然，只有极个别例外。如F 26房址西和西南侧埋置幼童2个；F 41有羊坑1个。例外的有F 36，房基垫土内有幼童1个，室内柱洞下另埋有蚌壳；F 18居住面垫土中埋蚌矛头1个、石箭头1个，以及鬲、鼎、罐、盆等陶器；数种祭品兼用，仅此两例而已。二是用蚌量很多。有的房址门道、墙基、居住面垫土中，由5～6个大蚌壳摆成，个别的有20个、40个者⑤。

这两处遗址有奠祭品的房址，都呈圆形，面积均只有10平方米上下，没有什么特殊之处。但都有其共性，即门道朝南而开，奠基的幼童，白营遗址多发现于房基墙外西侧，个别在东侧、南侧或居住面垫土中，后冈遗址则以房基东墙处为多，序方位比较明显。这在其它一些龙山文化遗址也能见到。如河南永城王油坊遗址，在一东西向墙内埋置了儿童骨架3具，头朝东，方向与墙一致；另一座F 20的方形房址，门朝南开，居住面垫土中埋入3具成年男性骨架，额部皆被砍去，头北脚南而列，南墙近西南角外侧还埋置儿童1个，头大致对东方⑥。

这就表明，史前时期住房的奠基主要包括了正其位、奠其居两重仪式，它是日常生活中支配人们的那种自然界力量在人们头脑中幻想的反映，有其现实要求的基础。就住房的主要功能来说在于荫闭性，是将人本身的社会生活与大自然相对隔离开来。住房的采光取暖避风雨的功效如何，与住房的坐向直接相关，先民在长期的生活实践中逐渐悟觉。当时确定住房坐向的方法就是采用太阳定向。古人有所谓“作大事必顺天时，为朝夕（即确定东西方向），必放于日月”⑦，东西方向既定，平分其夹角，正南北方向亦得，奠基的正位指的就是这类实质性内容，而以人畜等祭品奠基，又是固有信仰观念的反映。在多神信仰的古代，诸神的权能不尽相同，如“山川之神，则水旱疠疫之灾于是乎禜之；日月星辰之神，则雪霜风雨之不时于是乎禜之”⑧。住房的正位乃出于向阳的实际生活经验，和适应自然气象变化的原则，故奠祭的神格很可能是天神，尤其是日神，当然也不能排除祭地祇的可能性，象居住面垫土中埋置蚌镰、蚌矛头、石箭头或人畜陶器之类，则似为祭地神以驱邪安宅。又如白营遗址F 11，门西侧墙上发现的一件刃朝外放着的石凿，显然与正位没有直接关系，倒显出驱邪免祸以求安宅的镇物意义。

石璋如先生曾就西南地区民间的建房仪式作有描述，对加深领会史前建房之俗可作参考，不妨转录于下：

现在昆明的乡间，对于建筑房子，从起首到完成，举行着搁盘定向、破土、发马、竖柱上梁、安龙奠土等一套隆重的典礼。搁盘定向是建筑房子的初步；破土是开始动工；发马是请鲁班师父；竖柱上梁时较为隆重，亲戚朋友皆送礼物；而最重要的是最后的安龙奠土一幕。安龙是把房顶上所留的一片瓦补起来，而奠土则甚重要，请和尚或道士念经三日，杀一只白鸭与一头黑羊，把鸭头与羊角钉在大门的头上，把四只羊蹄钉在墙的四角，然后大宴宾客⑨。

总之，史前人们在营造房子的过程中，前前后后要举行不少仪式，在奠基时有正其位、奠其居的双重仪式，以太阳定向是其重要内容；建造之中有安宅仪式，驱邪避灾以求日后生活的平安；所祭神格大概是不相同的。

二、夏商建筑仪式

夏商时代建筑仪式，基本上承史前而又有演进，因阶级的严重对立和国家的建立，用人畜现象远较史前酷烈，仪式也更趋繁复。

夏王朝创立前夕，建筑仪式大量用人牲亦已出现。河南登封王城岗古城遗址，城内中部和西南部的夯土建筑台基下，发现一些奠基坑，坑中人骨架少者两具，多者达7具。如一号奠基坑，坑内残存二十层夯土，从坑底上数第三层埋一孩童，第四层埋一成年男性，第五层埋一成年男性和一青年女性，第六层埋一青年女性和两个孩童，大多是头东脚西，个别的是头南脚北⑩。山东寿光边线王龙山文化中晚期古城，在东北角西侧城墙基槽夯土层中，曾发现有用作奠基的人骨架和猪狗等多种兽类的完整骨架⑪。当初人牲的奠基，似亦以一定的方向为准，人牲已不限于孩童，更多的是用成年男女。

二里头夏末都邑遗址发现的大型宫室群遗迹，组合有序，左右对称，主室居北部中央，南北中轴线与当地太阳的纬度一致，是经过全面规度安排的。建筑中大量用人奠基，少量用兽类。如一号宫室的台基上有许多灰坑和墓穴，有的里面有人骨架和兽类，填土较纯，经过夯打。其中M55墓穴，死者两手贴紧髋骨，左右上肢骨脱位，好象被捆绑着的样子⑫。这些迹象表明，夏代贵族统治者宫室的营造中，继承了史前时期正位、奠居的双重仪式，还贯彻了南面为尊的建筑思想。

商代建筑用人畜奠基相当普遍，王都、诸侯邑、一般村落都盛行这种仪式，除了贵族统治阶级的宫室外，就连一般中上层平民的居室，甚至一些贵族手工业坊址，都有人畜奠基现象。此类仪式成为有商一代建筑时的传统。《尚书·盘庚》记“盘庚既迁，奠厥攸居，乃正厥位，”建设新王都的头一件大事就是奠居正位，奠是用人畜奠祭，正位是测定方位，以太阳定向，即《诗·鄘风·定》所云：“定之方中，作于楚宫，揆之以日，作于楚室。”朱熹《诗集传》谓“揆之以日”，是“树八尺之臬，而度日出入之景，以定东西，又参日中之景，以正南北。”以太阳正位的方法，殷商人已能运用自如，成为一门固有的学问，周人灭殷后，曾一度向殷人讨教过，《尚书·召诰》记周王朝营城洛邑，“乃以庶殷攻位于洛汭，”讲的即是让殷遗民进行太阳定向，正厥位，依位攻筑。周初《新邑鼎》铭记“王（成王）来奠新邑”，当系同时事。可见奠居正位，已成为古代统治者利用固有信仰观念强化自己权威的借力。

用狗奠祭和正位，是商代建筑仪式中的新现象。甲骨文云：

庚戌卜，宁于四方，其五犬。（南明487）

己亥卜，贞方帝一豕四犬二羊。（甲3432）

……殻，贞尞于东五犬五羊五豕。（续1·52·6）

……西邑犬尞白……（后下9·5）

……帝于北二犬卯……（续存下·245）

犬牲大抵都用于祭四方神或自然神祇的场合，辞中的“方帝”用了四犬，有序四方、正方位的意义，似东南西北各用一犬；宁四方用五犬，似四方而外，又包括了中的位置，四方和中，每地各用一犬。然则此“方”正寓“正位”的意思，它辞云：

方⿰才又，叀牛。（安明1786）

许进雄说，⿰才又“象手持才，才疑为座标之形”⑬。可见当时的正位必籍标竿测度日影为之准则，正位而用牛奠居，反映了建筑仪式的两个方面，这与盘庚“奠厥居，乃正厥位”，大体是一致的。但当时多数场合要用犬奠居正位，这是商代晚期的情况。

事实上，用犬牲遍见于有商一代。河南偃师商代前期都城遗址，城内五号宫室基址至少埋置了11条犬牲，可分三类：一类是台基中部发现的1个犬坑（G11），可能是奠居仪式的遗存。另10个犬坑分两横列各呈东西一线排开，其中3个（G 8～10）分布在正殿南侧柱基槽附近，可能是正位仪式的遗存，这是第二类；7个（G 1～7）顺延正殿基址南部边沿分布，坑与坑间有台阶的残存，每坑一犬，有的踡屈，有的侧卧，头皆南向，以示守卫之义，可能是安宅仪式的遗存，这是第三类⑭。商初的宫室建筑过程中，至少有奠居、正位、安宅三套仪式。

建筑仪式用犬牲，在郑州商城亦见，北城墙内曾发掘出8个犬坑，共埋犬92条，多者23条，少者6条，方向大体呈北偏东排列，接近太阳的南北纬度方向。西城墙内发现一个方形犬坑，坑四角共埋4犬，也显示出序方向的特征⑮。至于殷墟王都建筑用犬牲，就更屡见不鲜了。总之建筑仪式用犬牲是商代特有的现象。

商代的一般居室建造时，也有一些相关的仪式。如1955年郑州商城发现两座房址，一座居住面下埋两个孩童和1条犬，另一座埋3个孩童，3个成人，骨架方向与房基方向一致⑯。郑州商城内城根发掘发现一座小型居室（C'WG 1），面积至多5平方米，居住面下却埋了一人一人头一猪。殷墟苗圃北地发现一座房基，有一个奠基坑，坑内有两个孩童的头骨，东西并列，头顶向南，还有一根肋骨和一枚牙齿⑰。1976年小屯北地发现一座房基，室内柱洞下发现一个幼童，头向上，脚朝下，站立在柱洞中⑱。此类居室大体属于中上层自由平民或小贵族所有，但奠基中竟也人畜并用或仅有人牲。除此之外，1975年在小屯村北发现的一座房址（F 11），室内有一祭坑，埋一肢解人骨，头骨面朝东，据说是房子建成后所祭人牲。此房为王室手工业作坊，营造中也是举行过仪式的。

商代各地的诸侯之邑和一般村落，也流行用人畜祭祀的建筑仪式，象柘城孟庄村落遗址，贵显阶级成员的居室曾用青年女性奠基⑲。特别指出的是，藁城台西遗址发现的诸侯的大型宅落⑳，北院西面一座南北向的房子（F 2），西墙基槽内埋了一个陶罐，里面有一具幼童的尸骨，具有“奠其居”的性质；在墙基沟槽两侧还发现了用云母粉划的线，线条笔直，转折处棱角规整，说明事先用心规划过。西墙南北两端对称埋置水牛角各一，两点间直线方向约北偏东14度，接近太阳南北纬度方向，从埋置位置看有“正其位”的意义，从物类形态看又寓“镇物安宅”的意味；东面房前另有四个祭坑，三坑分埋牛、羊、猪三牲，一坑埋人牲三具，为捆缚着的男性成人，似属“落成”仪式的遗存。由此看来，商代地方贵族的建筑营造仪式，比较系统的，有奠其居、正其位、安宅、落成等四套，前后一系，毫不紊乱。

殷商晚期王都的宫室建筑仪式，最具典型性，神圣而浩繁，达到登峰造极的地步。殷墟范围内的小屯东北地，是殷王朝宫室建筑群体所在处，1936～1937年共发现53座基址，自北而南可分甲、乙、丙三组。甲组有基址15座，丙组有17座，乙组规模最大，有21座，且不是全部。石璋如先生曾指出，就整个的形势观察，遗留下来的不过是该组基址的二分之一或仅三分之一，东边的一部，已被洹水冲毁了。他还指出，乙组基址的建筑步骤大体分挖基坑、置础、安门、布内四个程序㉑。胡厚宣先生说，按照营建的步骤，当时前后要举行四种仪式。第一种是奠基，即在基坑挖成，未打夯之前，在坑底再挖成小坑，埋狗或孩童，乙组基址有7座举行过这种仪式，共用狗15条，孩童4个。第二种是置础，当基址垫土夯打到一定高度时，在置础竖柱之先，又要挖破基址，埋入狗、牛、羊三牲或人牲，乙组基址有3座举行了置础仪式，挖有19个坑，用狗98，牛40，羊107，人牲2。第三种是安门，一般在大门的内外左右，埋狗和武士，以示保护之义，乙组基址中有5座举行过安门仪式，挖了30个坑，用狗4，用人50。第四种是落成，即建筑完成后，在前面场地举行盛大庆典，祭祀极为隆重㉒。乙七基址之南、乙十二基址之北、乙十基址之西，是落成仪式的场所，残存葬坑共127个，可分北组、中组、南组三组。北组有47坑，用车5辆，马14匹，狗1条，羊9头，人牲198；中组79坑，用马1，狗5，羊3，人牲378；南组1坑，出4狗9人㉓。总计乙组基址的前后四种仪式，共挖坑189，用车5，马15，牛40，羊119，狗127，人牲641。从埋置贵重的整车和如此众多的人畜，可以想见这些代表着王朝最高级别的建筑仪式，是何等壮严，又何等可怖！

这里，有必要再陈述一下乙组基址所反映出的几种建筑营造仪式的实质性内容。乙组基址的重心所在是位于最北部中央的“乙一”黄土台基，是用土质纯净的泥土夯筑而成。石璋如先生曾形容它具有“司令台的地位”，它形制近乎方形，南北线是顺着太阳的子午线定的。进而言之，以它为中轴的乙组基址整体格局也是与当地地界的太阳纬度相一致的。就是说，“乙一”黄土台起了极重要的定位正方向的作用，甲骨文有“于杢”㉔，字象以土堆垒标位之意，指的可能就是这类上无建筑物而具有正方位的黄土台。如前所述，正方位乃本之于揆日定向，固然出于适应实际居住生活的要求，与原始的太阳崇拜信仰也是有渊源关系的。因此作为第一种奠基的仪式，至少包括了《尚书·盘庚》所说的“奠厥攸居，乃正厥位”的实际内容，建筑方位是据测度日影而定，有关祭礼自在其中。后世有所谓“厎日，礼也”㉕，仍将致日度影视为一种信仰观念。

乙组基址的建筑仪式中，有98犬用于第二种置础场合，约占总犬牲的77％以上，这与甲骨文序四方用犬祭一致。用牛牲也全都见于置础场合。以“乙七”基址为例，置础仪式共用320犬10牛。牛坑或呈东西一线排列，序方向的意义是与甲骨文“方⿰才又叀牛”相合的。牛坑与犬坑的组合也呈现为东西一线。可见这一仪式具有正东西方向的意义。

安门仪式以埋人牲为主，或持戈，或持刀，有佩贝的，有带头饰的，身分都是武士。一般是门外4人，左中右三人皆手执武器面南而跪，稍前方又有一人，左手持盾右手执戈面北而跪，还随带犬，似为领班人。门内武士则执刀于左右两侧，相向而跪，随带有犬㉖。长短兵器交加，门卫森严，可能反映了实际生活中的事象。恐怕出于人鬼相扰的观念，故与其说是安门仪式，不如说是魇胜安宅。

商代晚期王都宫室建筑群的营造仪式，是对史前以来传统住房营造仪式的继承和深化，有其鲜明的时代特征。出于神灵崇拜的思想和前兆迷信的观念，宫室建造中都要反复不断地进行占卜，甲骨文云：

王其乍𠊯于旅邑，……受又。（后下4·8）

癸酉，子卜，……高乍不若。（前8·13·1）

是人工构筑的土台，它辞又有𠂤𠊯、宅𠊯、下𠊯、盂𠊯等等，代表了不同性质、不同地望的土台。高是高台式建筑。这是建造前要相地之宜，卜宅以求吉利。又如：

甲午，贞其令多尹乍王寢。（续6·17·1）

丁未卜，其工丁宗门，叀咸劦……（屯南737）

这是建造过程中的占卜。又如：

丁未卜，贞今日王宅新室。

贞勿宅。三月（安明133－237－340）

这是落成后为迁宅的占卜。

归纳之，晚商王朝宫室建造仪式，承史前的正位、奠居、安宅，经夏代和商代中期的奠居、正位、安宅、落成，终于演进为相地之宜、卜宅、奠居、正位、置础、安宅、落成、迁宅等前后系统化的仪式，一方面揭示了当时居住方面的信仰观念，同时也可看出这些仪式已不是史前单纯为驱邪免祸求平安而举行。用大量的活人和兽类作祭，以强调王权的神圣不可犯，并且着意通过这些繁复的仪式，极力强化建筑的礼仪规格，从而也揭示了贵族统治者对奢靡消费生活的追求。

（追记：《中国文物报》1990年2月22日报导，殷墟新发掘一座面积约5千平方米的商代大型宫室基址，平面呈冂字形，缺口朝东。在北排房中间门道西侧埋着两个东西排列的大陶罐，东面一个紧靠柱础石，西面一个里面有一件铭为“武父乙”的铜盉。在另一门道西侧还发现两个东西排列的祭祀坑，坑内各有三具被砍头人骨架，头骨仍置坑内，头朝东方，还埋入盆、罍、尊等陶器及骨镞十余件。诸迹象表明，前者可能与宫室建造仪式中的正位或置础有关，后者祭祀坑可能属之安宅魇胜的遗迹。）

---

① 《甘肃东乡林家遗址发掘报告》，《考古学集刊》1984年第4集。

② 中国科学院考古研究所、陕西省西安半坡博物馆：《西安半坡》文物出版社，1963年，18页。

③ 《庄子外篇·田子方》。

④ 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1979年安阳后冈遗址发掘报告》，《考古学报》1985年1期。

⑤ 河南省安阳地区文物管理委员会：《汤阴白营河南龙山文化村落遗址发掘报告》，《考古学集刊》1983年3集。

⑥ 中国社会科学院考古研究所河南二队、河南商丘地区文物管理委员会：《河南永城王油坊遗址发掘报告》，《考古学集刊》1987年5集。

⑦ 《礼记·礼器》。

⑧ 《左传·昭公元年》。

⑨ 石璋如：《小屯后五次发掘的重要发现》，《六同别录》上册，1945年。

⑩ 河南省文物研究所、中国历史博物馆考古部：《登封王城岗遗址的发掘》，《文物》1983年3期。

⑪ 张学海：《寿光县边线王龙山文化城堡遗址》，《中国考古学年鉴（1985）》，文物出版社，1985年，157页。吴汝祚：《初探龙山文化的社会性质》，《文物研究》1989年总5辑。

⑫ 中国科学院考古研究所二里头工作队：《河南偃师二里头早商宫殿遗址发掘简报》，《考古》1974年4期。

⑬ 许进雄：《明义士收藏甲骨释文篇》，加拿大多伦多皇家安大略博物馆，1977年，133页。

⑭ 参见偃师商城五号宫室发掘平面图，见《考古》1988年2期129页图一。从平面图看，第三类似应有8坑，G1与G2间距过大。中间恰少1坑，如此方成左右对称格局。

⑮ 《郑州商代城遗址发掘报告》，《文物资料丛刊》1977年1期。

⑯ 河南省文物工作队第一队：《八个月来的郑州文物工作概况》，《文物参考资料》1955年9期。

⑰ 《殷墟发掘报告（1958～1961）》，19页。

⑱ 见《考古学报》1985年1期，84页。

⑲ 中国社会科学院考古研究所河南一队、商丘地区文物管理委员会：《河南柘城孟庄商代遗址》，《考古学报》1982年1期。

⑳ 河北省文物研究所：《藁城台西商代遗址》，文物出版社，1985年，17～20页。

㉑ 石璋如：《殷代的夯土、版筑、与一般建筑》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第41本1分，1969年。

㉒ 胡厚宣：《中国奴隶社会的人殉和人祭》（上篇），《文物》1974年7期。

㉓ 石璋如、高去寻：《小屯第一本、丙编、遗址的发现与发掘、殷虚墓葬之一：北组墓葬》、《同·殷虚墓葬之二：中组墓葬》、《同·殷虚墓葬之三：南组墓葬·附北组墓补遗》中央研究院历史语言研究所，1970、1972、1973年。今案，此三组葬坑未必都是落成仪式的遗存，其中当有其他性质的祭祀之遗存。

㉔ 《安明》962。

㉕ 《左传·桓公十七年》。

㉖ 石璋如：《小屯殷代的跪葬》，《中央研究历史语言研究所集刊》第36本上册，1965年。

（原載《中原文物》1990年第3期）

商代用贝习俗与灵德崇拜

程德祺

讨论商代的用贝习俗，得先从古代东西方不同的社会特点说起。

在典型的西方，从原始社会向阶级国家过渡，社会分工及与之相伴随的商品交换的发展在其中起了决定作用。在这里，阶级对立的根本问题在于物质财富不均。这种不均成为形成中的国家权力分配的基础：财产多的人享有的权力多，财产少的人享有的权力少。雅典的梭伦改革和罗马的塞尔维乌斯·土利乌斯改革都体现了这一原则。社会分工、商业贸易、贫富分化与阶级斗争的发展，又引起和加剧了人口的自由流动，终于促成了地区团体代替血族团体；因此按地区来划分居民也是雅典、罗马等国家制度形成过程中的一项主要内容。

古代中国作为一个东方国家，从原始社会向阶级社会过渡则是另一种模式。在这里，当时生产力的进步没有引起社会大分工和商品交换的大发展，从而也没有促成显著的财产私有制。这里社会分化主要表现在权力的分配不均上，社会权力的分配不均造成了阶级分裂，并成为物质财富分配的基础：权大者可以占有的财产多，权小者可以占有的财产少。王拥有统治全国的最高权力，因此整个国家都是他的财产。这就是《诗经·小雅·北山》所谓“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。

由于社会分工、商品交换、财产私有制度的不发达，人口自由流动不多，原始社会以来血族集团的社会统一性基本上保持着。由自然灾害、军事征服等原因引起的被迫移民，一般都以部族、宗族等为单位进行，不可能从根本上破坏血族集团的社会统一性，有时往往会加强这种统一性，以维持集团力量。因此在商代，无论是统治者还是被统治者，都还保存着旧有的、但已改变了原始性质的氏族——宗族——家族公社组织①，特别是介于氏族和家族之间的宗族公社；演变成为统治阶级权利的基本体现者和生社会生产的基本单位。

中国古代社会的性质，不是由物质的生产和分配的方式决定的，而是由权力的生产产和分配的方式决定的。中国上古权力的生产和分配主要的军事和血缘为转移：通过军事征服，征服者占有了对被征服者的统治权，掌权者基本上都是军事贵族；权力世代相传，血缘亲疏与行辈等次在原则上决定着占有权力的大小。这是当时社会的基本制度，可以称之为军事世卿宗法制。

在商代军事世卿宗法制度下，统治阶级所需物品，主要靠宫廷经济本身生产，以及靠下属贡纳、献礼，并不十分需要商品交换。至于民间，还基本上保持着宗族公社或其他村社。作为担任一般等价物这种社会职能的商品——货币，在商代也还没有真正的出现。因此，认为贝在当时已作为货币使用，这种看法是值得商榷的②。

就现有文献和考古发现资料来看，海贝在商代，主要用于以下几个方面：

1、赏赐。

甲骨文记载有：

“易多母中贝朋”③。

“……易贝二朋，一月”④。

金文记载如：

《俎子鼎》：“王赏伐甬贝二朋”。

《宰椃角》：“易贝五朋，用作父丁尊彝”。

《邑斝》：“王易小臣邑贝十朋，用作母癸尊彝”。

贝十朋，是商代仅见的最高赐额；一朋或说五贝，或说十贝，就是作十贝计，十朋也不过100贝。商代的大臣受到王所赏赐的几朋贝，就视为莫大的恩宠和荣幸，感激涕零地铸宝尊彝以为纪念。由此也可以推知，当时贝极受珍重和崇拜，是非同一般的宝物。

2、贡纳。

《说文解字》：“贡，献功也；从贝，工声”。

桂馥《说文解字义证》：“当为献也，功也。徐锴本无‘功’字，有‘献纳总称尊严’六字。”

张舜徽《说文解字约注》：“当为‘献纳尊严总称’之误倒。尊严谓在上者，凡臣下有献于上，总称为贡也。此六字当为后人所附加，非许书原文也。”

但甲骨文、金文中尚未发现贡字。甲骨文中有𢀛字，夏渌先生释作凶，并认为可通假作贶、供、贡，指朝贡殷王和献贡祖先神灵⑤。其中有𢀛贝的卜辞：

“戊申卜，㱿贞：缶有其𢀛贝？”⑥

这是卜问缶会不会来贡贝。

3、装饰。

商代青铜器铭文中所谓“荷贝铭”，或释为象人挑着货币外出经商。这未免想当然得过分了，挑着货币经商，不知何时何地能见到？况且贝在商代，极其珍贵稀罕；商王赐贝，一般也只是一朋二朋，十朋是仅见的最高额。当时的个人无论怎样富有，所具之贝根本不可能多得用担挑，并从而产生表示挑贝的象形文字。

郭沫若先生早就指出：所谓荷贝铭“其实即是一人在颈上着贝环之形”；朋就是贝的连系，是颈环的象形；所以商代的赐朋，“是在赏赐颈环，不是在赏赐货币”⑦。

《说文》六下贝部：“賏，颈饰也，从二贝。”

《说文》十二下女部：“婴，颈饰也，从女、賏，賏其连也”。

可见在我国上古时代，以贝作为颈饰，乃流行的习俗。又从当时墓葬中殉贝的位置看，有部分是放在尸体头部、腹部、腰部、手部和足部的。这些贝可能原为装饰。几十年前，我国民间还有这样的习俗，即用红线系一海贝，俗称老虎牙齿，戴于小儿之手腕，用以压邪。我国上古的贝作为颈饰，当也有特定的宗教意义。

4、随葬。

在郑州和辉县的早商墓中，都发现了用贝随葬的现象；尤其是郑州白家庄一座贵族的坟墓中，随葬了穿孔贝460多枚⑧。

在殷墟的晚商墓中，殉贝的现象更加普遍。如1953年大司空村发掘的160座左右平民墓中，有83座都殉有贝。一墓之中，少者一枚，多者20枚；其中有两座墓并殉有铜贝共3枚⑨。

1958——1961年在殷墟发掘的300多座葬中，有贝随葬者为83座。出土1贝者居多数，共43座；2贝者19座；3贝、4贝者各5座；5贝、10贝者各2座；6贝、7贝、11贝、14贝、15贝、18贝、365贝者各1座⑩。

殷墟殉贝，从有些贝放置的部位看，象是作装饰品使用的，但多数含在口里，握在手中，同后世用玉随葬的习俗相同。

安阳后冈杀殉坑出土保存较好的贝718枚，有一人骨架右盆骨上有排列的贝三串，第一串20贝，第二串10贝，第三串5贝，贝孔皆向下，似有线穿贯而挂在腰际的。另有一堆贝装在麻袋里，达300枚⑪。

1969—1977年在殷墟西区发掘的939座墓中，336座有贝随葬，少者1枚，多者300多枚，共2467枚⑫。1976年小屯村北“妇好”墓中，发现随葬贝近7000枚⑬。

殷墟以外的晚商墓中，也有用贝随葬的，如山东益都苏埠屯一号墓，曾出土海贝3790枚⑭。

用贝随葬，特别是含在口里，握在手中，显然有特定的宗教意义，用“财富的象征”一语难以说明问题。

5、礼贺。

《说文》六下贝部：

“贺，以礼相奉庆也，从贝、加声。”

“賮，会礼也，从贝、㶳声。”

“赠，玩好相送也，从贝、曾声”。

从此类从贝字中，可见在我国古代，贝也用于庆贺、会礼等人际关系中。这类习俗可能存在于商代。周初《天亡殷》中有贺字，或释为贺⑮。把贝用于庆贺、会礼等，显然也并不是因为它是财富的象征，而是另有其特定意义的。

甲骨文中有“得”字，作以手持贝形。

《说文》二下彳部：“得，行有所得也，从彳、㝵声。𢔶，古文省彳”。

《说文》八下见部：“㝵，取也，从见从寸；寸度之，亦手也”。

朱骏声《说文通训定声》：“古有㝵无得，小篆加彳，实一字也。”

罗振玉《增订殷墟书契考释》：“许书古文从见，殆从贝之伪”。

可见以手持贝为得字原形。得原是持有贝的意思，《说文》之解并非原义。

得与德通。

《易·小畜》：“既雨既处，尚德载。”

《古易音训》：“德，晁氏曰：子夏传作作得，京虞翻同”，

高亨《周易古经今注》：“德当读为得。……行人在途，大既雨矣，雨既止矣，路难行矣，然亦勿虑也，将遇车求载而得载。”

《荀子·礼论》：“贵始，得之本也。”

《成相》：“舜授禹，以天下，尚得推贤不失序”。这两句中的得，都应作德字解（见王先谦《集解》）。

上古时代，德的概念与后世也不同，它不不是个人修养的体现，而是一种与血缘来源密不可分的神秘品质。李玄伯先生曾经指出，德与性意义相似，它相当于大洋洲土著居民信仰中的“马那”⑯”。

首先，德是天生的。

《论语·述而》：“天生德于予，桓魋其其如予何！”

生命的存在必需依靠德。

《庄子·天地》：“物得之以生谓之德”。

不同的血缘集团，具有不同的德；同一血血缘集团具有相同的德。

《国语·晋语》：“异姓则异德，异德则异类。……同姓则同德”。

德有质的差异，但这种差异不是后世观

念中的善恶之分，而是与某些物质相联系，如火、金、木、土、水。五德、五行观念很可能起源于原始社会里的图腾崇拜。如当时人们往往认为龙属水性、凤属火性，因此崇拜龙图腾的族团具水德，崇拜凤图腾的族团具火德，等等。

德就是力。皇甫谧《高士传》记尧时《击壤歌》：“帝何德于我哉！”；顾观光辑皇甫谧《帝王世纪》作“帝何力于我哉”。

因此，德有量的大小，它不仅决定了人生存能力的强弱，而且决定统治权位的兴废。

《左传》宣公三年：“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧。铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若。螭魅罔两，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。商纣暴虐，鼎迁于周”。

德量之大小，是由天命决定的。

《左传》隐公十一年：“王室而既卑矣，周之子孙，日失其序。……天而既厌周德焉。”

《左传》宣公三年：“天祚明德，有所底止。……周德虽衰，天命未改”。

既然德攸关族团、个人的地位、生存，人们当然极其珍重、崇拜。与大洋洲土著居民信仰中的“马那”相类，德的观念是灵魂观念一般化和抽象化的产物，因此可以称为“灵德崇拜”。它是适应原始社会后期权力生产和分配不平等的需要而形成的。在以权力生产和分配不平等为基础的早期阶级社会里，这种观念特别被强化了。商代的情况正是这样。

甲骨文中无德字⑰而只有得字。当时德字写成得，作的手持贝之形，就是因为人们把贝当作藏纳或代替德的灵物。这样，贝也就成了权位、生命的象征物和维系物，因此引起了人们特别的珍重和崇拜。

《说文》六下：“贱，贾少也，从贝、戋声”。

贱字应释作“贝少也，从贝从戋，戋亦声”。

沈括《梦溪笔谈》卷十四：“王圣美治字学，演其义以为右文。……所谓右文者，如戋，小也：水之小者曰浅，金之小者曰钱，歹而小者曰残，贝之小者曰贱，如此之类皆从戋为义也”。

少、小同义，贱应指贝之少者。少贝意味着少德，因此也就少权、少生命保障，是为贱民。

在军事世卿宗法社会制度下，权力丧失主要是因为被武力征服。

《说文》十二下：“戋，贼也，从二戈。”徐锴曰：“兵多则残也，故从二戈。”

《说文》十二下戈部：“贼，败也，从戈、则声”。

贼字显然应作“从戎从贝”。贼之古义不是偷人钱财，而是破坏人的灵德，也即伤害人的地位、生命等。

《尚书·舜典》：“寇贼奸宄。”《传》：“杀人曰贼”。

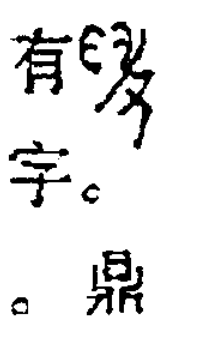
《诗经·大雅·抑》：“不僭不贼。”。杜预《左传集解》释贼为“伤害也”、“害人也”。

《左传》宣公二年：“宣子骤谏，公患之，使鉏麑贼之”。这是说晋灵公叫人杀害赵宣子。

《荀子·修身》：“害良曰贼”。

贼字从贝，显然是因为贝代表人的灵德，也即代表人的地位、生命等。

《说文》三下支部：“败，毁也，从支、贝；败、贼皆从贝会意”。

败的原义也是破坏灵德。甲骨文中有字⑱，象手持棒槌之类击贝，当为败字。败字甲骨文亦作 ，象手持物击鼎⑲。鼎代表王权的灵德，即王权的地位、生命，从前引《左传》宣公三年王孙满论德、鼎语即可知。因此鼎与贝有可通之处。又如则可写作𠟭、贞既可从贝又可从鼎等。

甲骨文中有 字，亦作 ，从口从贝，⑳有人释作败字㉑。其实应释作员字。

《说文》六下：“员，物数也，从贝、口声”。

物数非员本义，此字当是从贝从口，象贝即灵德落于口，即陷井中。显然，员是殒、损、陨的本字。与败所从之贝一样，员所从之贝亦可易为鼎：《甲骨文编》卷六所收员字基本上都是从鼎从口。

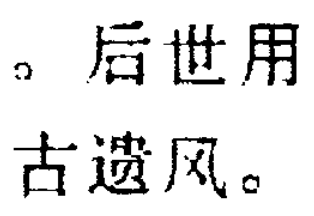
《说文》六下：“贵，物不贱也，从贝臾声；臾，古文贵”。

这里应作“不贱也，从贝从臾，臾亦声”。

贵是多贝的意思，贝多得可以用蒉（篑）装。

甲骨文中虽未见贵字，但多贝者即多德者，亦即多权者——贵族、君子；属国贡贝，表示着对商王威德、权力的承认和服从；商王赐贝，表示着对臣属的灵德、地位的宠加。用贝装饰、殉葬、礼贺，都是因为贝象征着灵德，也即可以用来增强和显示地位、身份。

有德也就是有力，贝因此也是护身的灵物：把贝用于装饰、随葬、礼会，同时也有这方面的意义。后世用贝当作老虎牙齿来避邪，不过是上古遗风。

甲骨文中有个字，或谓“象一个人跪倒在贝的面前，对它加以顶礼膜拜”，“活灵活现地地勾画出人们‘匍匐在货币面前’的维妙维肖的形象”㉒。前面我们已经指出商代没有货币，贝当时尚未用作货币，当然也不可能存在象货币崇拜的字。个人的看法，这个字应隶定为“负”。

《说文》六下：“负，恃也，从人守贝，有所恃也；一曰受贷不偿”。

“一曰”之后的意义显然后起，或非许书原文，系后人所加。字从人守贝，因为有有贝就有灵德，也就有力量，所以只要贝能保守不失，就有恃无恐。

在商代，玉也可能已经是灵德的象征物、代表物。到周代，贝逐渐用作货币，其象征、代表灵德的职能也愈来愈让位于玉了。

---

① 程德祺：《殷周宗族探析》，《苏州大学学报》1984年第2期。

② 程德祺：《殷代奴隶制与商品经济》，《殷都学刊》1989年第1期。

③ 《殷墟书契后编》下8.5。

④ 《战后南北所见甲骨录·坊间》3.81。

⑤ 《学习古文字随记二则》，《古文字研究》第六辑。

⑥ 《卜辞通纂》470。

⑦ 《甲骨文字研究·释朋篇》：《卜辞通纂考释》469；《中国古代社会研究·周代彝铭中的社会史观》。

⑧ 河南省文化局文物工作队第一队：《郑州商代遗址的发掘》，《考古学报》1957年第1期。

⑨ 马得志等：《一九五三年安阳大司空村发掘报告》，《考古学报》1955年第9期。

⑩⑪ 中国社会科学院考古研究所：《殷墟发掘报告》（1958—1961），文物出版社 1987年，258、278页。

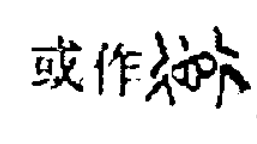
⑫ 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1969—1977年殷墟西区发掘报告》，《考古学报》1979年第1期。

⑬ 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《安阳殷墟5号墓的发掘》，《考古学报》1977年第2期。

⑭ 山东省博物馆：《山东益都苏埠屯第一号奴隶殉葬墓》，《文物》1972年第8期。

⑮ 《金文诂林补》卷十三。

⑯ 《中国古代社会新研》，开明书店1948年，129页、184页。关于马那，见苏联科学院民族研究所编《澳大利亚与大洋洲各族人民》中译本，604、819页。

⑰ 甲骨文中有 字，或作，有隶定为德字者，但为循行视察之义，应隶作值或徝。

⑱ 前3、27、5．岛邦男《殷墟卜辞综类》，253页，未释。

⑲ 《甲骨文编》卷三。

⑳ 《甲骨文编》卷二。

㉑ 李孝定：《甲骨文字集释》第二。

㉒ 王珍：《试论商代的商业和货币》，《全国商史学术讨论会论文集》，殷都学刊编辑部1985年。

（原載《中原文物》1990年第2期）

《乙》三二一二版卜辭與作邑前之祭祀

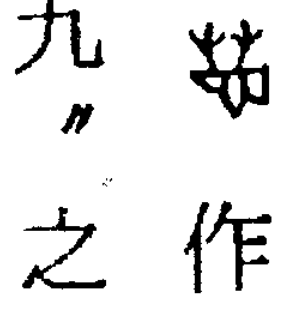
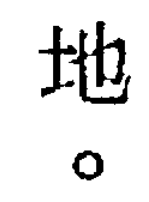
鍾柏生

卜辭云：

(1) 己亥卜，內貞：王㞢 （石）在 北東，乍邑于㞢（之）？㈠

王㞢石在 北東，乍邑于之？㈡

乍邑于 ？㈢　（《乙》三二一二）

《乙》三二一二爲一大龜版，殘缺不多（見圖一）。抄錄的三句卜辭，從右到左，一句比一句簡省，由最後一句可知，卜問的目的是問：「在作邑」是否合適。卜辭中的「之」其義爲「是」或「此」（見《古書虛字集釋》卷九〝之〞字條下）。由第三句卜辭可知「之」乃指「」地。瞭解第一、二句卜辭中的關鍵即在「㞢石」一詞。「㞢石」一詞，筆者曾於《中國文字》新十四期〈卜辭中所見殷代的軍政之一——戰爭啓動的過程及其準備工作〉註六十六分析其義，原文不長，抄錄如下：

「〝石〞若爲名詞其義爲石主，〝㞢〞應爲動詞，其義爲〝祭名〞……若〝㞢石在〞如同〝㞢匚于〞（《後》上二七·一二）則〝石〞爲祭名。」

於註文最後，筆者言傾向後者的解釋，即「㞢石」皆爲祭名。爲了讓讀者更清楚瞭解筆者的想法，今略作補充如下。卜辭云：

(2) 庚子卜：㞢歲于庚且？　（《乙》一四四四）

(3) 甲寅卜：又※于丁（或釋爲〝方〞）？　（《南明》六〇三）（《明續》二四五七）

(4) 貞：辛亥其又報于高……　（《南明》四七五）（《明續》二四七五）

(5) 王其又于滴，在又石尞，又雨？　（《掇》一·三八五）

上舉四例中：例(2)例(3)可證明「㞢歲于」的構造與「又※于」是相同的，「㞢」又可寫作「又」；例(4)「其又報于」看來，「其」既爲虛詞，「又報」之「又」，釋爲「祭名」較爲妥當；例(5)「又于商」之「又」應是祭名，「又石」之「又」其義應是「左右」之「右」，「又雨」之「又」應是「有無」之「有」，這是三個「又」出現於同一句卜辭中而各有其義的少見例子。「石」在卜辭中大部分用爲名詞，例見〈卜辭中所見殷代軍政之一——戰爭啓動的過程及其準備〉註六十六例(1)至例(7)。但卜辭中某些字，如「兄」「※」，其字可加「示」可不加「示」。因此例(1)之「石」與甲骨文「祏」（ ）應是可互用的。

「石」（或「祏」）這種祭祀，其性質儀節如何？今日不甚清楚。從例(1)看來，這是作邑前的祭祀。我們從古籍可以找到類似的材料。《尚書》〈召誥〉云：

「惟太保先周公相宅。越若來三月，惟丙午朏，越三日戊申，太保朝至于洛，卜宅。厥既得卜，則經營。越三日庚戌，太保乃以庶殷，攻位于洛汭；越五日甲寅，位

成。若翼日乙卯，周公朝至于洛，則達觀于新邑營。越三日丁巳，用牲于郊，牛二。越翼日戊午，乃社于新邑，牛一、羊一、豕一。越七日甲子，周公乃朝用書命庶殷——侯、甸、男邦伯。厥既命殷庶，庶殷丕作。」

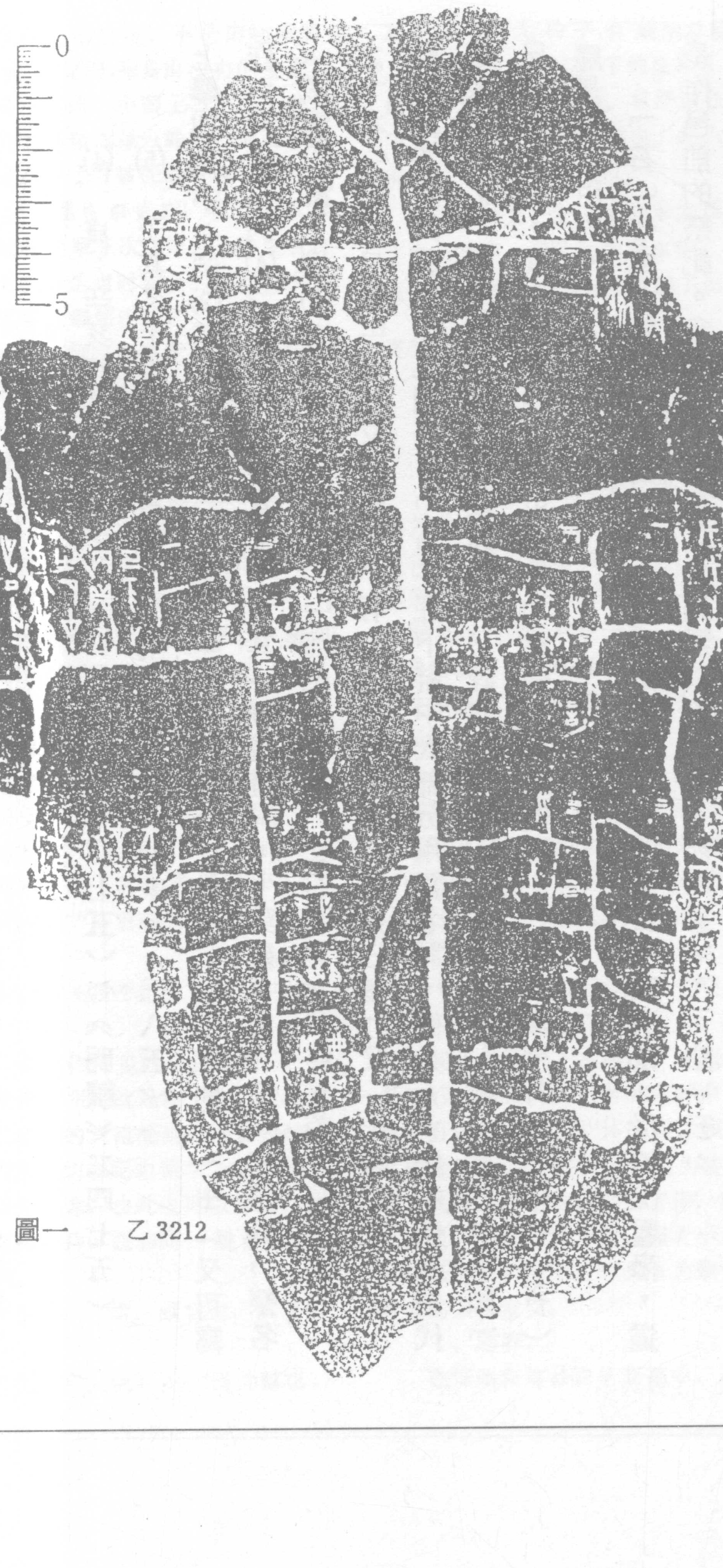
《召誥》敘述經營洛邑的經過：太保先至洛，卜宅選位，得吉卜，再攻位。乙卯周公至洛，爲了愼重起見，再從許多地點中勘察占卜，選擇建邑之位。〈洛誥〉補充了周公這方面的活動。

「予惟乙卯，朝至于洛師。我卜河朔黎水。我乃卜澗水東，瀍水西，惟洛食。我又卜瀍水東，亦惟洛食……」

〈洛誥〉之「乙卯」日即〈召誥〉之「若翼日乙卯」。待周公在可能建邑的地點：河朔黎水、澗水東、瀍水西、瀍水東，勘察占卜後，覺得太保所營之位置不差，再行建邑工程。因此在正式動工前，「丁巳」之郊祭，「戊午」之社祭，均爲建造洛邑的重要祭典。郊祭乃祭天、上帝之祭（註一），《禮記》〈禮器〉：「因吉土以饗帝于郊。」鄭注：「吉土王者所卜而居之土也。」社祭乃祭土地神之祭，上天下地祭過之後，才能大興土功。成王時代離殷未遠，但從卜辭中「作邑」「社祭」的資料來看，皆未記載殷人作邑有祭祀者，思索其因：或許是殷代史官覺得沒有記載的需要（卜辭載事有時文字甚簡能省則省）；或許是有這些材料，但尚未出土。殷人作邑前的「㞢石」之祭不同於周人的「郊、社祭」，推想其因：或許是營建的兩邑（大邑洛與茲邑）其性質、地位不同，故所取用的祭祀亦有不同；或者是殷周在作邑前的祭祀原本就不相同。不論如何《乙》三二一二版，是殷人作邑祭祀的珍貴材料。

註：

1. 郊禮，古今異說紛繁。《禮記》〈禮器〉云：「郊血大饗腥」鄭注：「郊、祭天也。」此地用《禮記》鄭說。



圖一　乙3212

（原載《中國文字》新十五期，一九九一年）

商代的日神与月神及相关问题

连劭名

日神崇拜是世界早期文化中普遍存在的一种原始宗教活动，中国古代的先民也曾崇拜日神，《诗经·商颂·玄鸟》云：“天命玄鸟，降而生商，宅殷社茫茫。”玄鸟在古代神话中又称为乌，负载太阳运行周天，《山海经·大荒东经》云：“汤谷之上有若木，一日方至，一日方出。皆载于乌。”传说中乌有三足，《淮南子·精神》云：“日中有踆乌。”高诱注：“踆犹蹲也，谓三足乌。”王充《论衡·说日》云：“日中有三足乌。”《周易·讼》“终朝三拕之。”荀爽注：“三者，阳功成也。”阴阳家的数术之学本与古代的宗教信仰有关，五行学说中东方为木，故曰若木、扶桑、扶木，象征太阳自东方升起。日为太阳之精，乌为神乌负日而行，故有三足。

玄乌，其实就是燕子，春季为一岁之首，阳气发萌，万象更新，燕子正是在这时飞来，古人把它看作阳气的象征，商人自命为玄鸟的子孙，正说明他们信奉阴阳学说，尊崇日神。

殷墟所出甲骨刻辞中保留了商人祭祀日神的记录。武丁时代的卜辞有：

戊戌卜，丙：乎雀𢦏于出日，于入日牢。《合》137①

乎，义同诏。雀，人名。该版卜问商王命雀祭祀出入日的事宜。“出日”、“入日”在卜辞中有时又省称为“出入日”，试看下三版卜辞：

……出入日，岁三牛。《粹》17

癸未，贞甲申酒出入日，岁三牛。兹用。

癸未，贞其卯出入日，岁三牛。兹用。

出入日，岁卯……。不用。《屯南》890

甲午卜，贞其汎又岁自上甲。

弜已又。

甲午卜，贞其又出入日。

弜又出入日。《屯南》1116

下两组是对贞的卜辞：

丁巳卜：又出日。

丁巳卜：又入日。《佚》407

辛未卜：又于出日。《粹》597

辛未：又于入日。兹不用。《佚》86

“出日”、“入日”是指日出与日落，其辞又见于中国最早的一篇古代文献《尚书·尧典》：“寅宾出日，平秩东作。”“寅饯纳日，平秩西成。”

古代祭祀日神最重要的祀典是郊祭。《礼记·郊特牲》云：

> 郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也。兆于南郊，就阳位也。周之始，郊日以至。

“长日之至”是指夏至，是一年之中日照最长的时间。郊祭是每年的大祭，于冬至之日在国都的南郊举行。因为阴阳家认为此时阳气开始发动，之后即逐渐增强，至夏至时达于极盛，然后即趋于衰微。所以郊祭报天在冬至时进行，正是为了迎接阳气的到来。

古代帝王每年祭祀日神的活动不止一次，礼书中还记载春季应于东方祭日，《大戴礼记·保付篇》云：“三代之礼，天子春朝朝

---

① 牢字本从羊，为印刷方便，改从今体。

日，秋暮夕月，所以明有别也。”《礼记·祭义》云：“日出于东，月生于西，阴阳长短，终始相巡。”又云：“祭日于坛，祭月于坎，以别幽明，以制上下。祭日于东，祭月于西，以别外内，以端其位。”《国语·鲁语》云“是故天子大采朝日，与三公九卿，祖识地德、……少采夕月，与太史司载，纠虔天刑。”

据殷墟甲骨刻辞的记载，商王曾亲祭日神，例如：

乙巳卜，王：宾日。

弗宾日。《佚》871

丁巳卜，贞王宾日、不雨。《卜》535

丙子卜，即：贞王宾日，數，亡尤。

《南明》352

甲骨刻辞中还有：

癸亥卜，壳：贞翌甲申王宾上甲日。王占曰：吉，宾。允宾。贞翌甲申王勿宾上甲日。《乙》3297

根据商人的观念，祭祀之日若遇阴雨，甚不吉祥，商王往往为祈求祭祀时的天象而反复进行贞问。又，古人认为天有十日，《大戴礼记·易本命》云：“日数十。”《素问·六节脏象论》云：“天有十日。”十日即十天干，商代以天干配先王名号，因此上引一版卜辞实际上是在贞问商王是否应在祭祀上甲的那一天首先祭祀该日的日神。类似的记载还有：

甲午卜，争，贞王宾成日。《乙》7520

（反）乙未，允王宾。

成即成汤，又称大乙，据此版反面的刻辞，商王确曾在乙未日祭祀日神。卜辞中还有：

贞王宾羌甲日。

贞勿宾羌甲日。《合》212

癸亥卜，大，贞王宾示癸日，亡尤。

《粹》125

庚辰卜，贞王宾妣庚日，數，亡尤。

《后》上7、8

丁卯卜，王宾母戊日。《掇》1、388

……王宾妣辛日，又正。《人》1、388

殷墟所出甲骨刻辞中还有两位女性神祇称为“东母”与“西母”。丁山先生曾指出：这两位神祇，即《山海经·大荒经》中所提到的“女和月母”与常羲②。《山海经·大荒东经》云：

> 有女和月母之国。〔有人名曰鹓，北方曰鹓，来之风曰狻。〕是处东极以止日月，使无相间出没，司其短长。

今按，古人以四季分配四方，东春、南夏、西秋、北冬；又依月之盈亏定一岁为十二月，春季为一岁之首，因此“女和月母”处于东方，象征时间运行，以日月为纪，生而复生，无有间歇。

《山海经·大荒西经》云：

> 有女子方浴月，帝俊妻常羲，生月约有十二，此始浴之。

浴，洗沐更新之义，女子处西方以浴月，象征月亏而复盈，更新不已。

“女和月母”与“常羲”，大概都是从“羲和”演化而来，她是神话中主司时间历法的神。《尚书·尧典》云：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。”日月星辰的运行是时间的标志，是制定历法的依据，所以传说中“羲和”又是帝俊之妻，日月之母。《大荒南经》云：“东南海之外，甘水之间，有羲和之国，有女子名曰羲和，方日浴于甘渊，羲和者，帝俊之妻，生十日。”

甲骨刻辞中有：

己酉卜，壳，贞燎于东母九牛。《续》1、53、2

贞燎于东母三牛。《后》上23、7

贞燎于东母三牛。《海》1、3

贞有于东母。《铁》1、43、2

贞于东母有。《林》1.22.2

贞燎于东母三豕。《卜》12

“西母”在甲骨刻辞中极罕见：

壬申卜，贞有于东母、西母若。《后》上28.3

除日神月神之外，商人崇祀的星辰是大火。《左传·襄公九年》云：“陶唐氏之火正阏伯，居商丘，祀大火，而火纪时焉。相土因之，故商主大火，商人阅其祸败之衅，必始於火，是以日知其有天道也。”《左传·昭公元年》：“昔高辛氏有二子，伯曰阏伯，季曰实沈，居於旷林，不相能也，日寻干戈，以相征讨，后帝不臧，迁阏伯於商丘，主辰，商人是因。”《公羊传·昭公十七年》：“大辰者何，大火也。大火为大辰，伐为大辰，北辰亦为大辰。”何注云：“大火谓心星，伐为参星，大火与伐所以示民时之早晚，天下所取正。”心宿属东宫苍龙，《史记·天官书》云：“东宫苍龙，房、心。心为明堂。”《索隐》云：“案：《尔雅》云：‘大辰，房、心、尾也。’李巡曰：‘大辰，苍龙宿，体最明也。’”

《史记·历书》云：“太史公曰：神农以前尚矣。盖黄帝考定星历，建立五行，起消息，正闰馀，於是有天地神祇物类之官，是谓五官。各司其序，不相乱也。民是以能有信，神是以能有明德。民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，灾祸不生，所求不匮。”《尚书·洪范》：“四，五纪。一曰岁，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰历数。”孔传中解释“岁”是指“四时”，商代也有四时之神，又称为四风。象征四种不同的气候，与四方相配，其名又见于著名善斋旧藏大骨，也见于《山海经·大荒经”。商王曾祭祀这些神祇，武丁时代的卜辞有：

辛亥，内，贞今一月帝令雨。

四日甲寅〔允雨〕。

辛亥卜，内，贞今一月〔帝〕不其令雨。

辛亥卜，内，贞帝于北方曰伏，风曰䑏，𡦹。

辛亥卜，内，贞帝于南方曰微，风曰䑏，𡦹。

贞帝于东方曰析，风曰协，𡦹，

贞帝于西方曰彝，风曰朿，𡦹。

又如下列几版卜辞：

贞𢦏于南。

勿𢦏于南。

贞𢦏于西、北。

勿𢦏于西、北。

𢦏于东。

勿𢦏于东。《乙》4733

𢦏于东。

勿𢦏于东。《合》219反

癸未卜：𢦏于西。《南坊》4.160

𢦏于西、南，帝介命。

勿𢦏于西、南。《丙》44

𢦏，字不识，大约是一种祭名。又见于上引《合》187，商王曾命雀使用这种祭法祟祀“出入月”。帝，指天神，介，大也。《诗经·小雅》：“神之听之，介尔景福。毛传：“介，大也。”

祭祀四方风神除宗教上的意义之外，多是为了祈年求雨，商王常常卜向四方受年。武丁时代的卜辞有：

甲午卜，延，贞东土受年。

甲午卜，延，贞东土不其受年。《合集》9735

甲午卜，亘，贞南土受年。

甲午卜，亘，贞南土不其受年。《合集》9738

甲午卜，韦，贞西土受年。

甲午卜，韦，贞〔西〕土不其受年。《合集》9743

甲午卜，宁，贞北土受年。

甲午卜，宁，贞北土不其受年。《合集》9745

延、亘、韦、宁都是武丁时代宾组贞人集团中的重要贞人。上四版龟甲大小相近，时间相同，可以确信它们是同时的占卜。四位贞人各主一方，为商王贞问受年的事宜。他们的名字，各与其贞问的方向有关。延，可读为诞，有生育之义。东方与春相配，春为生。亘，可读为烜，《周礼·秋官·序官有“司烜氏”。郑注云：“烜，火也。读如卫侯毁之毁。”五行说中南方为火。韦，同于西方之风名。《山海经·大荒西经》云：“有人名石夷，来风曰韦。“宁，读为贮，字又作褚，积藏之义，冬为藏。

四位贞人分主四方的现象或与古代分设四时之官的制度相关，《说苑·辨物》：“古者有主四时者：主春者张昏而中，可以种谷。上告于天子，下布之民。主夏者大火昏而中，可以种黍菽，上告于天子，下布之民。主秋者虚昏而中，可以种麦，上告于天子，下布之民。主冬者昴昏而中，可以斩伐田猎盖藏，上告于天子，下布之民。”《左传·昭公十七年》云：“我高祖少皞挚之立也，凤鸟氏，历正也。玄鸟氏，司分者也，伯赵氏，司至者也。青鸟氏，司启者也，丹鸟氏，司闭者也。”

商人对于四时日月星辰的崇拜，同时也体现了他们对于宇宙的认识，对于后世的哲学观念，影响极大。《系辞》云：“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生吉凶，吉凶生大业。”天地四方为两仪四象，代表空间，日月四时也是两仪四象，代表时间。《系辞》又云：“天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。”道始於一，一即太极，为宇宙的本源，万物由此而生。《系辞》云：“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月。”又云：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月。”四时与日月的运行代表宇宙间一切事物发生、变化、消亡的过程，因为事物的运动是在空间之内通过时间延续而进行的。《礼记·礼运》云：“故天秉阳，垂日星，地秉阴，窍於山川，播五行於四时，和后月生也，是以三五而盈，三五而阙。”《系辞》云：“则日往月来，月往则日来，日月相推而明生焉。……寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑推而岁成焉。”时间的计算，主要依据日月的运行，自日出至日落为一日，自月盈至月亏历三十日而为一月。日月交替运行，有寒有暑，期三百六十六日为一年，《尚书·尧典》云：“帝曰：咨，汝羲暨和，期三百有六旬有六，以闰月定四时成岁。”

太阳运行时自身形体不发生变化，一出一入，古人称为“出日”与“入日”。月亮则有盈有亏，因此在金文月象中有“生霸”、“死霸”的说法。《楚辞·天问》云：“夜光何德死则又育。”夜光指月。《鹖冠子·泰鸿》云：“日，信出信入，南北有极，度之稽也。月，信生信死，进退有常，数之稽也。”《鹖冠子·王𫓧》云：“天者诚其日德也。日，诚出诚入，南北有极，故莫弗为法则。天者信其月刑也。月，信生信死，终则有始，故莫弗以为政。”日出、日入与月盈、月亏，原来只是常见的自然现象。日月交替运行，出入盈亏轮番出现，古人由此引而申之，借以阐述事物产生与消亡的抽象哲学道理。

“出入死生”之说后来转化为老庄学说中重要的哲学命题。《老子》五十章云：

> 出生入死，生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，动之死地，十有三。夫何故？以其生生之厚。盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵，虎无所措其爪，兵无所容其刃，夫何故，以其无死地。

“陆行”比喻出，“入军”比喻入。凡人生在世所经历的事物可抽象地比喻为“出”和“入”。能超脱于一切之上的，是绝对精神。《韩非子·解老》云：“人始於生而卒於死，始之谓出，卒之谓入，故曰：出生入死。……凡民之生生者固动，动尽则损也，而动不止，是损不止也，损不止则生尽，生尽之谓死，则十有三具者皆为死死地也。”又云：“是以圣人爱精神而贵处静，此甚大於兕虎之害。”

《庄子·知北游》云：“人生天地之间，若白驹之过郤，忽然而已。注然勃然，莫不出焉，油然谬然，莫不入焉。（郭象注：出入者，变化之谓），已而化生，又化而死。”

《庄子·庚桑楚》云：“有乎生，有乎死，有乎出，有乎入。入出而无见其形，是谓天门。天门者，无有也。有不能以有为有，必出乎无有而无有一无有，圣人藏乎是。”

庄子所说的“无有”是一特殊的哲学概念，绝非无何有也。所以庄子特别加以强调，说“无有一无有，圣人藏乎是”。这是因为在纯粹思辨的哲学概念中，有无相生，纯有即纯无，纯无即纯有。因万物之有皆虚妄之有，物有生则必有死，物的存在只是暂时的现象，所以有即是无。但是天地之大德曰生，万物生生不已，旧事物的消亡转化为新生事物的出现，所以抽象的“无”又必须体现为具体的有，因此无即是有。

《易纬·乾坤凿度》云：“庖牺氏画四象，立四隅，以定群物发生门，而后立四正。”群物发生之门，是指古代式盘中位于四隅的四门，其义全同于“出入死生”。西北天门为出，东南地户为入，东北鬼门为死，西南人门为生，四门也就是庄子所说的天门。

《易传》中的“进退”、“得失”、“存亡”等概念，都来自于“出入死生”之说。《文言》云：“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。”又云：“其唯圣人乎，知进退存亡，而不失其正者，其唯圣人乎。”所谓进退”之义，同于“出入”；“得失、存亡”义同于“死生”。《系辞》云：“是故吉凶者，失得之象也。……变化者，进退之象也。”

孔颖达《周易正义》云：“夫易者，变化之总名，改换之殊称。”许慎《说文》云：“易……秘书说：日月为易，象阴阳也。”甲骨文中的“出日”、“入日”与金文月象中的“生霸”、“死霸”都证明由《易经》所代表的阴阳学说的确源于古代的天文律历之学。

〔作者连劭名，国家文物研究所助研〕

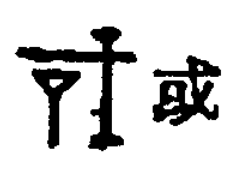
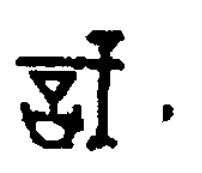
（原載《史學月刊》1991年第5期）

---

② 丁山：《中国古代宗教神话考》。

戠字考

〔日本〕 伊藤道治

在第二期的祖甲时代，经常可见如“戊戌卜，贞，王宾大戊戠，亡祸”（明藏1624）那样被称为“戠”的祭祀的占卜。在第四期的卜辞中还有“（1）辛酉贞，大乙戠一牢。（2）二牢。（3）三牢（甲747＝合32425）那样对祖先进行“戠”这样的祭祖占卜。“戠”字，甲骨文为或，现在诸家都根据罗振玉的解释把此字释为“戠”①。本人在释字上也根据此说。本文将戠字在各个时期中使用的情况作了系统整理，并试考证其字义。

一

第一期中，此字的用法可分为几种。其一，可以认为是专有名词，首先是人名。例如：

（1）壬辰子卜，贞，妇㜏子曰戠。（2）妇妥子曰㝬。（丙612＝合21727）

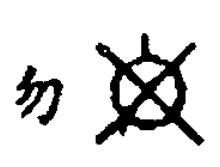
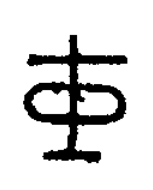
第一条卜问妇㜏的儿子可否称为戠。第二条是对卜，占卜的是妇妥的儿子可否称为㝬。这个“戠”字是被作为人名来使用的。另外，在合20036，合20037的资料中，叫做“子戠”的人物作为被祭祀的对象而出现，此人当然已死，只是和上面妇㜏的儿子是否为同一个人不得而知。还有：

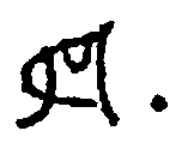
癸未卜，贞，戠不死。（前5·38·3＝合21782）

𢀛丑卜，㰤，戠弜吏人让。（美B117＝合20346）

贞，勿商戠𦍒。（甲2123＝合557）

等等，戠可以认为是人名，但与子戠等人的关系也不得而知。与此相对应的还有：

贞，勿稽戠。（合7265）

□□卜，争贞，乎行从戠。九月。（前4·11·2＝合4899）

等等，这里的戠也有可能是国名或族名。

还有以下的：

己卯卜，宾贞，勿步戠。十一月。（合16230）

贞，勿卒归戠。（铁23.3＝合16102）

乙亥卜，争贞，之七月王勿卒入戠。（前4．6．3＝合5165）

等等，戠似乎是地名。但也可以认为是前4．6．3的四天前辛未日所卜之卦，若比较下面的卜辞：

辛未卜，争贞，之七月王入于商。（爱乐3）

则会发现，地名商的前面加了介词“于”，表明了动词“入”的方向性。还有，在

贞，勿归于商。（戬9.13）

中，也可见动词“归”和地名商之间被置放了介词“于”。两者加以比较，上举前4．6．3和铁23.3等例中。戠是否是地名还是有疑问的。在

庚申卜，勿卒戠。十三月。（人773＝合16106）

贞，卒戠。（合16098）

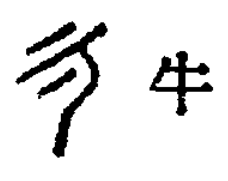
等例中，且不谈其意味，戠字明显地可看作是动词。所以前4．6．3等的戠作为动词的可能性也还是有的。在这种场合时，合16230可解为 不步行去戠是否可以？”铁23.3可解为“不急着归去而举行戠是否可以？”前4．6．3可解为“今年七月王不急着进来而举行戠是否可以？”这些作为动词来使用的戠字，其具体含义尚不明确。而以下的：

勿卒黄尹戠。（丙342＝合945）

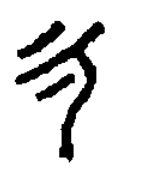
癸亥卜，王贞，勿彡翌戠于黄尹戠。三月。（柏8＝七B29＝合19771）

等句中出现的戠字，有可能和表示祭祀仪礼的字意思相同。这个名叫黄尹的人并非殷王室祖先，而是传承里未被记载的一个人物而已。第一期中称为“戠”的祭祀只是对此人而举行的，为王室祖先而举行的祭祀在这一时期的资料中未被发现。因此，“戠”在第一期中是一个特殊的祭祀。然而一般认为，“戠”字为“膱”，并根据古籍的注解将之解释为干肉或大块肉片。把此字理解为供奉膱，即表示一种供牺的方法，其合理性是有问题的。在这个以“戠”来表示的祭祀中虽然可能含有用干肉或大块肉片来供奉神的内容，但与其说是供牺的方法，还不如说是向黄尹祈愿而举行的祭祀更为妥当。其次还有：

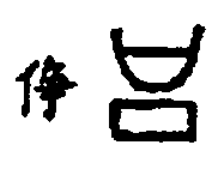
我勿犁戠牛。（乙6715＝合8969）

这样的用法。在此种场合，戠为牛的修饰语，在第五期的卜辞中，和牛，䮂同样被使用的戠牛，例如第五期中的

（1）丙申卜，贞，康祖丁□，其牢。（2）其戠牛。兹用。（合35995）

可以认为乙6715的用法的第2条的用法相同。在此场合，“戠”可被认为是黄色，牛即犁牛，为杂色或有黄黑斑点的牛，䮂骍，为红色的牛②。因此，戠有时也意味着黄色。

第一期中最后的用例中，有

贞，勿侇宋 ．亡戠。二月。（甲1296）

这样的用法，戠在这时可以说是意味着灾害的𢦏字的假借。③

以上为第一期中戠字的主要用法。此外，在孤例和残缺不全的短文中其用法和意味不明的为数甚多。由于第一期中的用法复杂，不易找出其统一的含意。但在多数的资料中，戠字前面被加上了否定词“勿”，对这一现象必须加以重视。在第一期卜辞中，肯定形的命辞和加上否定冠词的否定形命辞被用在对占的场合为多。带有“戠”字的命辞在大部分场合中为否定形，而肯定形却很少。作为祭祀而被使用的场合也如此。因此可以推测，这一文字的意味中包含着当时的人们不愿其发生的祈愿。在最后的用法中，从其内容来看，相当明确地表示了此字意味着灾害。意味着祭祀的场合，可能也是从这个灾害的意味中诞生出被除灾难的目的的。只是被称为黄尹的神，其神格没有明确表示出来，现时还无法明确。

二

下面对第二期的用法进行考察，在第二期前半的祖庚时代和后半的祖甲时代中，祭祀中出现了相当大的变化。在后半的祖甲时代，戠字被用来表示一种祭祀，而前半祖庚时所限定的用例现时还无法确认。在祖甲时代，戠是如何被使用的呢。请看一些具体的用例。例如

（1）丁巳卜，尹贞，王宾戠，亡祸。（1′）贞，亡尤。（2）戊午卜，尹贞，王宾戠，亡祸。在五月。（2 ）贞，亡尤。（3）己未卜，尹贞，王宾戠，亡祸。（3‵）贞，亡尤。（合25684）

这是连日进行的占卜，卜问的是王亲临祭场，呼唤神灵，祈求免除灾祸而举行被称为戠的祭祀之事。各日的（1‵）（2‵）（3‵）中的“亡尤”是卜问神对此祭祀是否嘉纳。在这些卜辞中没有记载特定的祭祀对象。因此可以推测，这一祭祀是为了防止白天之祸而举行的祭祀，而为防止夜间之祸而举行的祭祀被称为“夕祼”和“㭬祼”④。例如：

戊申卜，旅贞，王宾夕祼，亡祸。贞，亡尤。（京3324）

辛未卜，行贞，王宾㭬祼，亡祸。贞，亡尤。在五月。（京3362）

等例中的夕祼、㭬祼即为上述情况。

但是，后来对资料再次进行检索，发现了象：

丁巳卜，豕贞，王宾夕戠，亡祸。（合30546）

癸丑卜，行贞，王宾戠祼，亡祸。（合25699）

这样的戠和夕，祼一起被举行的少数资料。此外还有如：

（1）戊申卜，旅贞，王宾戠，亡祸。（2）贞，亡尤。（3）戊申卜，旅贞，今夕亡祸。在五月。（英2141＝合41198）

这里在祈愿无祸而举行戠的祭祀的占卜之后，在第二条中又卜问了神是否已嘉纳了此祭祀。然后在第三条中对那天夜间是否有祸又再次进行了占卜。从这一例子来看，戠的祭祀中有的场合也和夜间之祸有关。因此，不得不说，戠的祭祀并不限定是为了防止白天之祸而举行的祭祀。只是从全体来看，有关戠的祭祀的资料与夜间之祸，即夕、祼等无关连的情况为多。还有，如：

（1）丁未卜，尹贞，王宾㭬祼，亡祸。（2）丁未卜，尹贞，王宾戠，亡祸。（粹512＝合25680）

这是在同一龟版上，把㭬祼和戠这两个祭祀分别作为被灾防祸而采取的行动来占卜的例子。从根本上来说，这两个不同的祭祀，㭬祼主要是防夜里之祸，戠主要是防白天之祸。如刚才所举合25684的例，从连日举行了戠的祭祀这一事实来看，这个白天之祸是被认为每天都要发生的。

上述戠的祭祀没有特定的祭祀对象，第二期后半的祖甲时代里，这样的祭祀占卜有100例之多。但是在另一方面，以特定的祖先为祭祀对象的有20余例。例如：

戊申卜，尹贞，王宾大戊戠，亡祸。在十一月。（美B57＝合22844）

壬申卜，□贞，王宾外壬戠，亡祸。（京3254＝合22878）

乙卯卜，行贞，王宾祖乙戠一牛，亡尤。（续存1.1477＝合22550）

等等。根据现存的资料，受到戠的祭祀的祖先为大庚、大戊、外壬、祖乙、祖辛、后祖乙＝小乙、兄己＝祖己。其中大戊有10例，祖辛4例，外壬、祖乙各2例，大庚、小乙、祖己各1例，从大戊占了约半数之多这一事实来看，在这个祭祀中。大戊被相当重视。这在第三期中似乎也有记载。例如。有这个一例：

戊申卜，宁贞，王宾大戊戠，亡尤，（甲2693＋2881＝合27042反）

从这一事实可以得知在戠的祭祀中，大戊得到了非常的重视，有关这一资料，下节中还将进行论述。

然而，在上举的美B57等例中，受到祭祀的祖先的名字的十干和卜日——也是祭日——的十干相一致。根据出现祖先名字的21例，将其关系列表如下。

大庚	己亥（祭日是庚子） 1
大戊	戊寅 1．戊子 3．戊戌 1 戊申 2．戊午 2．戊□ 1
外壬	壬申 1．辛亥（祭日是壬子）
祖乙	乙巳 1．己卯 1
祖辛	辛巳 2．辛酉 1．不明 1
后祖乙＝小乙	不明 1．
兄己＝祖己	己卯 1．

表中的数字为频度数。

此表中干支不明处，是因为文残缺不全之故。大庚的己亥只剩了亥字。由于六十干支中十干的庚和十二支的亥不能组合之故，所缺之字为除庚以外的十干。在第二期后半的祭祀中，因为卜日的十干和祖先的名字不一致时，占卜往往是在祖先名字的十干的前一日被举行的。在此例中将庚前面的己补上后，成了己亥日，为六十干支之一。因此，这个祭祀一定是在己亥的次日庚子日被举行的。在外壬的例中的辛亥也同样，可以推称出祭日为壬子，从而祖先的名字壬和祭日的壬统一了起来。由此可以得知，在这个戠的祭祀中，卜日（等于祭日）的十干和祖先名字的十干是一致的，从而戠的祭祀也和周祭一样是所谓的新派祭祀。当然能否象周祭那样构成祀系表还存有疑问。戠的祭祀中出现了七位祖先的名字，至少有三位以上的祖先可以组成一个祀系表，如以下的三组，

Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ
25戊子—大戊	35戊戌—大戊	55戊午—大戊
42乙巳—祖乙	49壬子—外壬	9壬申—外壬
16己卯—兄己	52乙卯—祖乙	18辛巳—祖辛
	58辛酉—祖辛	

（表中的数字为干支番号。）

虽然能列出这样的系表，但从整体上来讲，祖先的数目有限，并且偏重于大戊一人。要是真如以下所述的那样，完全可以认为象周祭那样的祀系并不存在。

戊午卜，尹贞，王宾戠，亡祸。（合25684）

丁巳卜，豕贞，王宾夕戠，亡祸。（合30546）

等等近百例。将这些卜辞的卜日＝祭日的干支加以整理，列表如上（也包括提到祖先名字的卜辞的干支）。

根据十干，将上表整理为

甲	0	乙	3	丙	4	丁	12	戊	36
己	13	庚	2	辛	4	壬	17	癸	9

其中戊日有36例，占压倒多数。其次是壬日，有17例，己日有13例，丁日有12例，而甲日却一例都没有。戊日的36例中，有10例提到了祭祀对象大戊之名。其余26例也是戊日为最多。这一事实表明戠的祭祀对戊日相当重视。而且在这些戊日的例中，有

（1）戊午卜，旅贞，王宾戠，亡祸。（2）戊午卜，旅贞，王宾𣪘，亡尤。（3）戊午卜，旅贞，今夕亡祸。（4）戊辰卜，旅贞，王宾戠，亡祸。（5）贞，亡尤。（6）戊辰卜，旅贞，今夕亡祸。在五月。（7）戊寅卜，旅贞，王宾戠，亡祸。（8）贞，亡尤。（9）戊寅卜，旅贞，王宾𣪘，亡尤。（10）戊寅卜，旅贞，今夕亡祸。在六月。（邺1.37.5＝京3365＝合25282）

要是根据这些卜辞，可见（1）、（4）（7）各条分别为对戊午、戊辰、戊寅日的戠祭进行的占卜的记录。这个祭祀每十天在戊日举行一次。可以认为，英2142的资料是戊子和戊戌的戠的卜辞，戬20.6＝合25695是戊戌和戊申的戠的卜辞。尽管这样的卜辞为数不多，但表明了在戠祭祀中戊日占了重要的位置，要是把祖先中的大戊受到重视和戊日的祭祀特别多这两个事实一并加以思考，可以得出戊日也就是十干中的戊被得到了相当的重视这样一个结论。

另外，从这一卜辞中出现的贞人来考虑，举行戠祭限于第二期后半期的祖甲时代，同期前半的祖庚时代里这一祭祀未被举行。可以说在周祭里也有同样的情况。从这一事实来看，前半的祖庚时代和后半的祖甲时代存在着举行不同祭祀的集团。可以推测，王位从祖庚转移到祖甲的时候，主持祭祀的集团也交替变化了。因而可以断定祖甲时代中主持祭祀的集团中，曾有重视戊日，举行戠祭的人们。另外，在这个祖甲时代，有如：

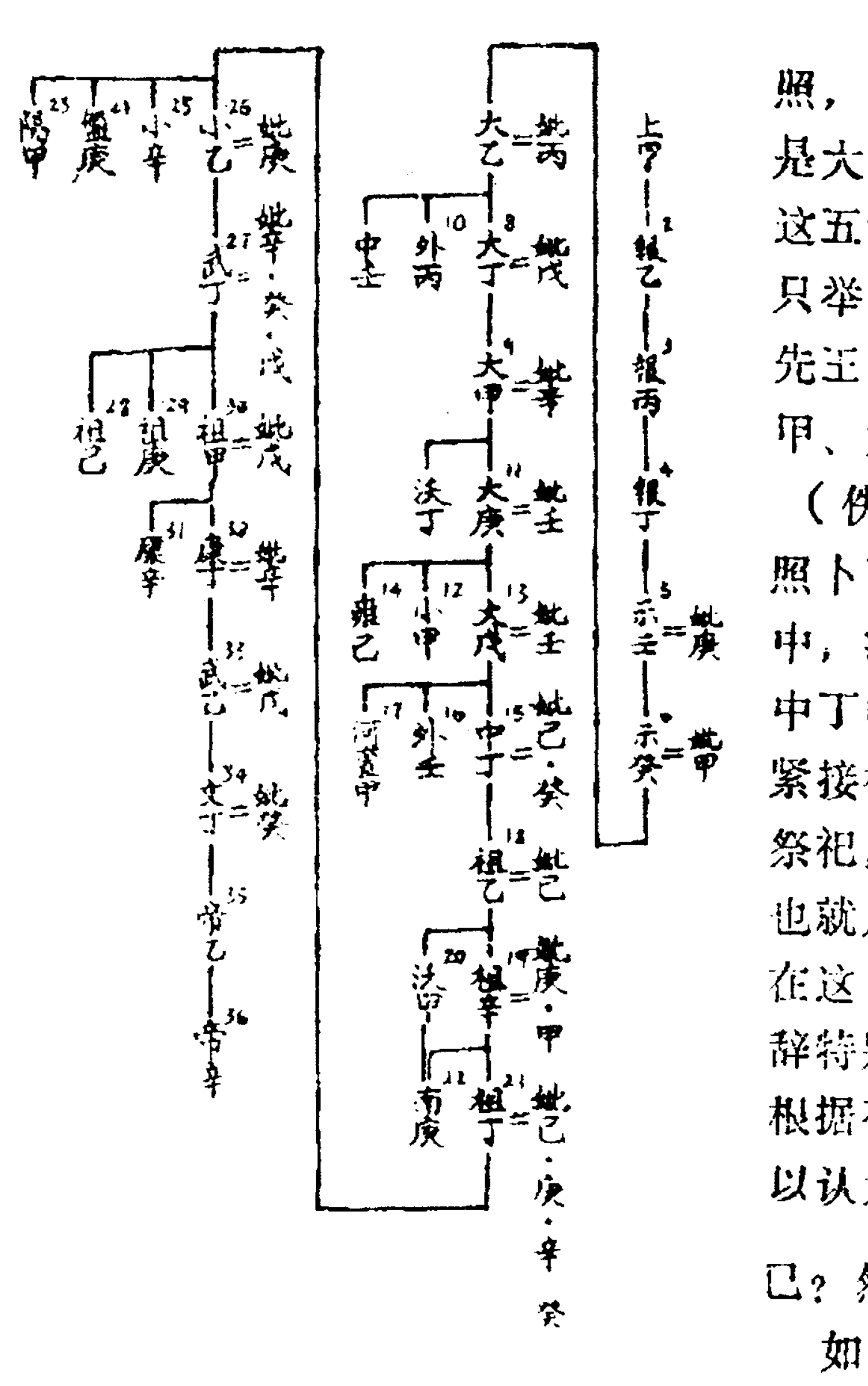
戊寅卜，即贞，亩父戊岁，先酌十。（后上5.11＝合25204）

戊戌卜，旅贞，父戊岁亩小宰。在四月。（文331＝合23299）

这是祭祀一个名为父戊的卜辞。还有，如：

戊戌卜，旅贞，祖戊岁亩羊。前1.23.2＝合22852）

这种祭祀祖戊的资料虽说不多，也还是存在的。可以推测，其中的祖戊可能是第一期的自组和午组的卜辞中叫做父戊的人物。但是在典型的第一期的宾组卜辞中没有出现。在第二期的后半祖甲时代出现的父戊和祖戊，两者在同时期的周祭中都没有出现。这是因为他们没有登上王位，是并不重要的人物，因而没有在王系里出现。可以说这表明了祖甲时代的王朝中曾有过祭祀以戊为名的祖先的人们。这些人似乎是相当频繁地对王系中唯一以戊为名的大戊举行了叫做戠的祭祀。张光直氏认为被用来当作祖先名字的十干也是殷王室氏族的十个分族之名⑦。要是根据这一说法，可以认为戊分族的人们祭祀着以大戊为首的祖戊、父戊等祖先，这种意向也影响到王室的祭祀，也被作为戠的祭祀来举行。



另外，把戠祭中所出现的先王与殷王系相对照，如果说大庚、大戊、外壬、祖乙、祖辛这五人是大乙以下的王系的话，就成了从第四代到第八代这五世代中的各一人。在一般的情况下，各世代中只举一人被当作祭祀的对象时，那人即所谓的直系先王。例如：□未卜、桒上甲、大乙、大丁、大甲、大庚、戊、中丁、祖乙、祖丁十示，率牡。（佚986）在祭祀从上甲到祖丁的这十位王时，按照卜辞的通例，大戊之后为中丁。但是在戠的祭祀中，没有祭祀中丁的资料。在这一世代中祭祀的是中丁的弟弟外壬。此外，从祖辛以下的世代来看，紧接祖辛的祖丁和紧接后祖乙＝小乙的武丁没被祭祀，被跳了过去，祭祀的是小乙和兄己＝祖己。也就是说，以丁为名的先王，从中丁开始，没有在这一祭祀中出现。这样对大戊而举行的戠祭的卜辞特别多，而没有以丁为名的先王的戠祭的卜辞。根据有关大戊的卜辞被大量发现这一事实，是否可以认为有关丁名先王的卜辞只不过是还未被发现而已？然而事实真是如此吗？

如本节开头时所述，在第二期后半的祖甲时代，有关戠祭的多数卜辞中没有把先王作为特定的祭祀对象。还有，如以下的

甲子	0	乙丑	0	丙寅	1	丁卯	2	戊辰	2
己巳	2	庚午	1	辛未	0	壬申	5	癸酉	0
甲戌	0	乙亥	1	丙子	0	丁丑	1	戊寅	3
己卯	2	庚辰	0	辛巳	2	壬午	1	癸未	1
甲申	0	乙酉	0	丙戌	2	丁亥	3	戊子	8
己丑	1	庚寅	0	辛卯	0	壬辰	1	癸巳	0
甲午	0	乙未	0	丙申	1	丁酉	2	戊戌	4
己亥	4	庚子	1	辛丑	0	壬寅	4	癸卯	3
甲辰	0	乙巳	1	丙午	0	丁未	2	戊申	8
己酉	1	庚戌	0	辛亥	0	壬子	4	癸丑	3
甲寅	0	乙卯	1	丙辰	0	丁巳	2	戊午	11
己未	3	庚申	0	辛酉	1	壬戌	3	癸亥	2
不明	21								

以上所述，戠的祭祀是以被除白天之祸为目的的。这个祭祀为何与祖先大戊，日子中的戊日这两者有密切的联系呢？“史记”殷本记中，有这样的记载：

帝太戊立，伊陟为相。亳有祥。桑谷共生于朝。一暮大拱，帝太戊惧。问伊陟。伊陟曰：“臣闻妖不胜德。帝之政其有阙与。帝其修德。”太戊从之。而祥桑枯死而去。

这里的太戊，也就是卜辞中的大戊，当时，亳都的朝庭的院中同时长出了桑和谷，一夜之中，猛然长大。大戊听从了臣相伊陟的劝告，自修其德，那妖祥也就自然消去。是否可以认为大戊本来就具有巫祝那样被除灾异的能力的呢？因此是否可以认为戠的祭祀中大戊占了重要的地位，进而戊日也就相应地受到了重视了呢？恐怕在这样的祭祀中戊受到重视，其背景也有戊分族的影响吧。即便否定了这个戊分族之说，也就是张光直氏的十干分族名之说，还是得承认受大戊所具的巫祝的能力的影响，在戠的祭祀中大戊和戊日得到了重视。⑧

以上为第二期后半祖甲期代被称为戠的祭祀的研究。最后还想就其文字的意味加以考证。这个戠字其意同膱，在祭祀中是大块肉片或干肉供献给神之意。这一说法主要是从“仪礼”乡射礼中：

荐脯用笾五膱。祭半膱。横于上。醢以豆。出自东房。

膱的注解而来。根据这一说法，下面第四期卜辞中的

辛酉贞，大乙戠一牢。（甲747＝合32425）

被解成是占问可否将一头牢的份量的干肉供献给大乙的卜辞，也就是说膱的意思是“拿干肉来上供”。是作为动词被使用的。还有在第二期祖甲时代，有

戊寅卜，旅贞，王宾大戊戠，亡祸。（粹217＝合22837）

这也被解为王用干肉来宾祭大戊的卜辞。也就是说宾为主要的祭祀，戠为供牺的方法。⑨然而，与第二期后半祖甲时代的周祭和岁祭相比较，可以发现戠字表示的是祭祀，而宾字只是在戠祭中王亲临祭场招唤神灵的意思，是处于次要位置的。⑩特别是祖甲时代中有如“王宾戠，亡祸”这样多数的不列举祖先之名和牺牲的卜辞。即使从这点来看，戠也不是单单表示供牺的方法，而是表示一个祭祀本身。而且，如“王宾戠，亡祸”那样大多数的情况下祖先之名未被提及，这说明，在祖甲时代里，这个戠的祭祀被普遍化，抽象化了，其目的是为了被禳白天之祸。因此，上举甲747的资料也就应该理解为“是否可用一牢对大乙进行戠”。下节中引用的合336917中占卜牺牲的数量时，其否定结果以“不用”来表示出来。从这一事实可以肯定上面的推断。有关这个甲747，下节还将再进行论述。

三

以下为有关第三期以后戠的考察。在第三期和第四期的资料中，由于对相当部分无法严格地区分其时期，因此把两期结合起来进行考虑。在这一时期，最具特徵的用法，为郭沫若氏所推测为表现日蚀的“日又戠”的句子。例如

（1）庚辰贞，日又戠，匪祸，隹若。（2）庚辰贞，日戠，其告于河。（3）庚辰贞，日又戠，其告于父丁、用牛九。在䵼。（粹55＝合33698）

其中的“日又戠”、“日戠”，郭氏认为，又为有，戠为食的同音假借词，所以其含意为“日有食”、“日食”。因此上例为在日食即日蚀的异变发生时把这一事件向河或父丁——王系的康丁——告祭而行占卜。此外，陈梦家氏把戠解为太阳上出现了黑点。⑪这两个假设均为太阳的异变。与此相对，岛邦男氏认为日为白天，是被作为时间副词来用的，又为侑，戠为膱，也就是肉片，是在白天把膱献给神灵之意。⑫岛氏还举了下例：

日又戠，夕告于上甲，九牛。（甲755＝合3369）

他认为，上例是把某一日的白天和傍晚所举行的两个祭祀合在一起所行的占卜。在此例，被称为九牛的牺牲是白天和傍晚的祭祀中共用之物，仅用于傍晚的告祭的物品未被提到。而且上举粹55的资料中，也未提及“日又戠”和“其告于父丁”这两个句子的关系，或者和用牲的关系。要问为何提出这样的问题，可看粹55的第三条。

庚辰贞，日又戠，其告于父丁，用牛九，在䵼。

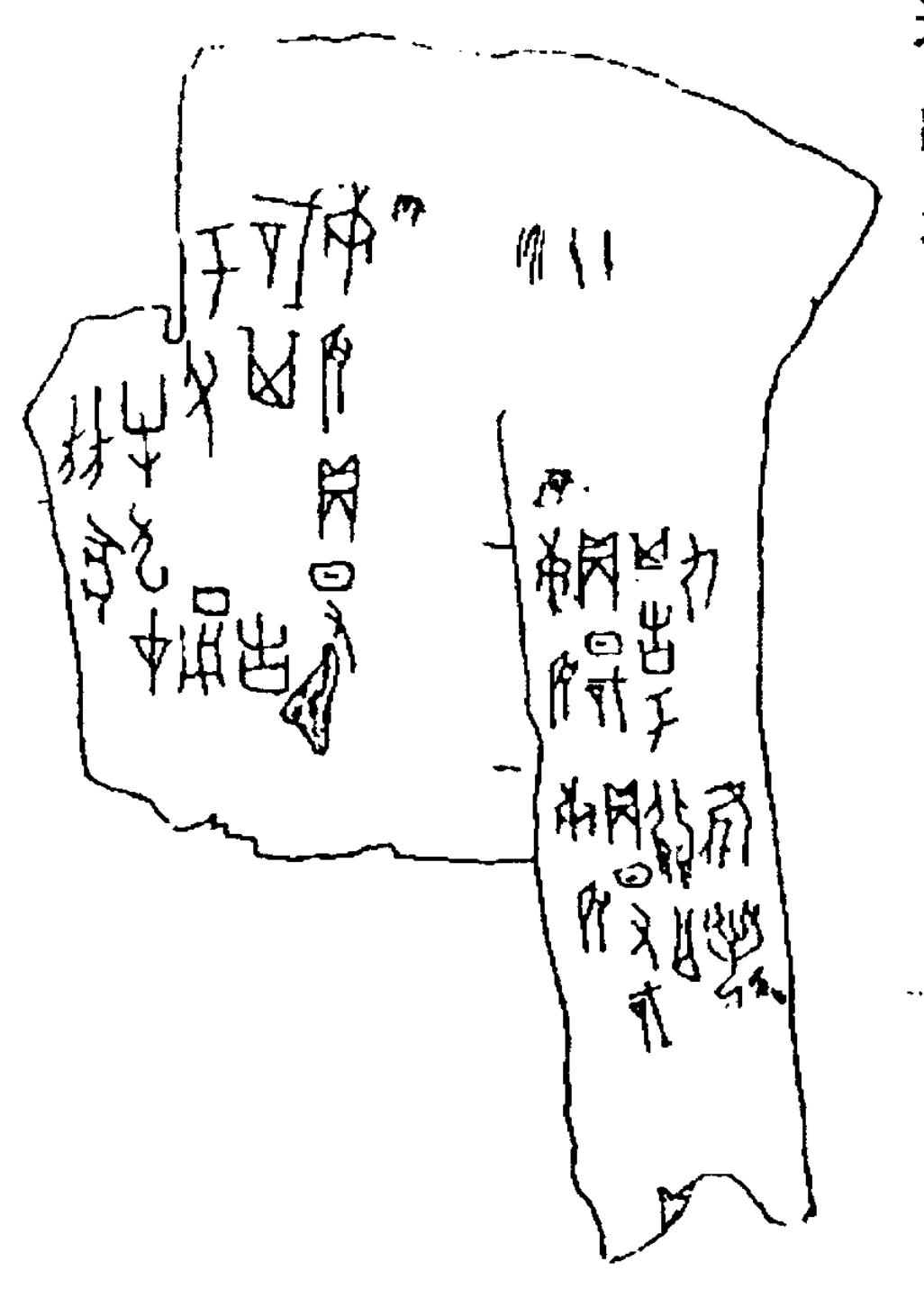
或者：

（1）乙丑贞，日又戠，其告于上甲，三牛。不用。（2）其五牛，不用。（3）其六牛，不用。（4）乙丑贞，日又戠，其告于上甲，⧄牢，俎大牢。（合33697）

在这些卜辞中，“日又戠”的句子和告祭的句子中间被放置了“其”字，“其”是被加在告祭前面的词。从第三期和第四期的卜辞中“其”字的用法来看，加了这个字的句子是全文中行为的主要部分。⑬因此，以上的命辞中有关告祭的部分可以被认为是占卜的主题。日又戠的句子常常被置于命辞的开头部分，因此，与其说是告祭的附随行为，还不如说是举行告祭的理由为妥。此字不象岛氏所述，仅仅是把两个祭祀放在一起占卜，而是象郭氏所提出的，是被置于句首的，即为告祭的理由的日蚀的记事。这样来解释更容易理解。

但是，问题在于这个日又戠的句子是否可能真如郭、陈两氏所述意味着太阳的异变。现在再来看一下粹55的资料。

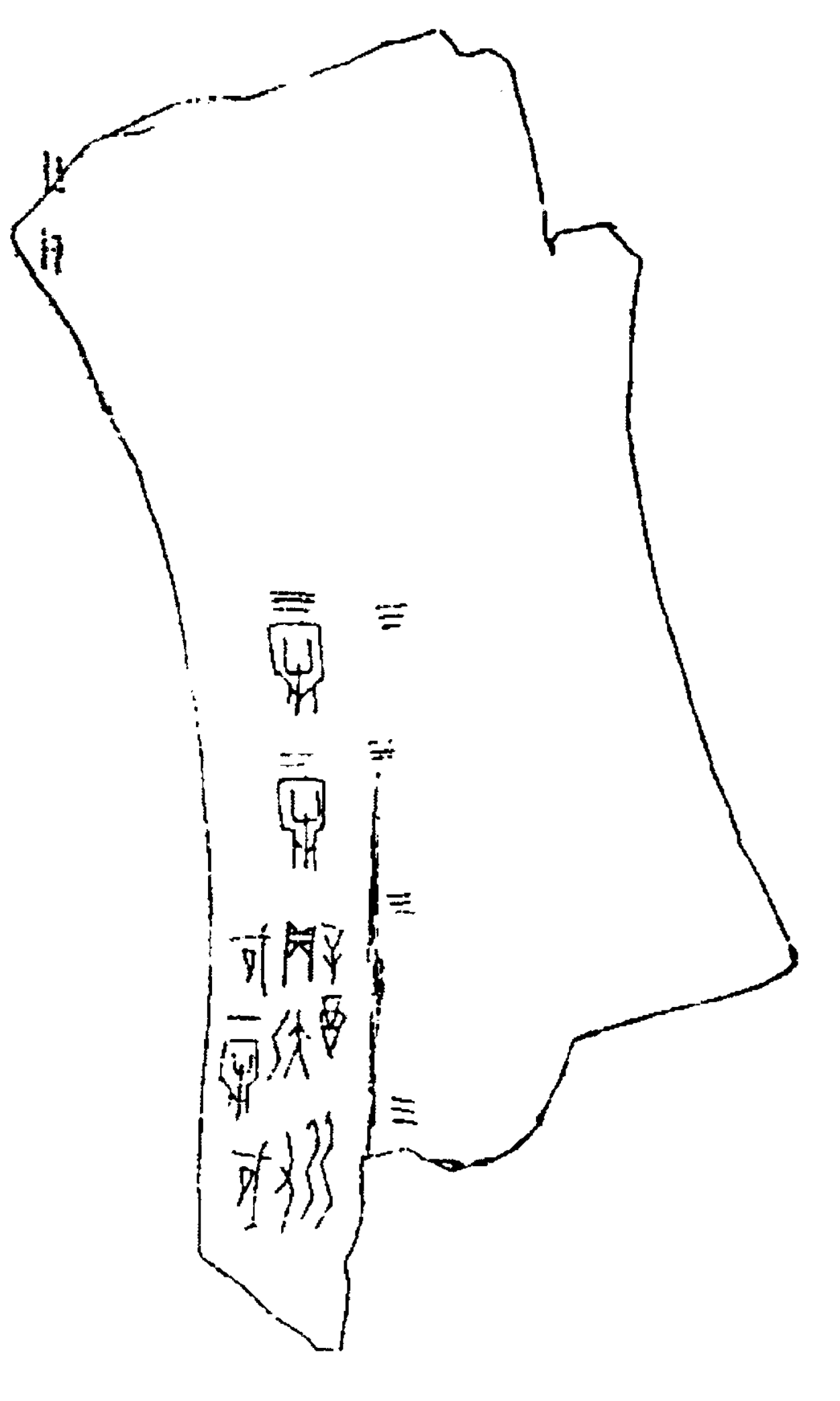
（1）庚辰贞，日又戠，匪祸，隹若。（2）庚辰贞，日戠，其告于河。（3）庚辰贞，日又戠，其告于父丁，用牛九。在䵼。



这是写在紧靠着骨版的骨臼部下面的卜辞。（1）位于右侧的下部，（2）紧靠（1）的上部，（3）位于左侧上端的近处（参照左图）。从这三条卜辞的位置来看，可以认为（1）是最先被占卜的。得出了结果后才对（2）进行了占卜。（2）的日戠可以认为是把又字省略了或漏掉了的结果。（1）的日又戠的句子被置于“非祸，隹若”这一部分的前面，成为其主语句。也就是说，日又戠所表现的是会不会有祸，会不会被神应诺的占卜。换句话说，也就是当时的人们认为日又戠对人会成为灾祸，是可能与神的意志背道而驰的。从最近发现的第四期的

（1）壬寅贞，月又戠，王不于一人祸。（2）又祸。（3）壬寅贞，月又戠，其又土寮大牢。兹用。（南地726）

这一资料来看，在（1）中，月又戠是问祸是否会集中在王一人身上的占卜。（2）为（1）的对卜，占的是月又戠是否会成为祸，或者是对（1）占卜后得出的会有灾祸之事作的记录。估计是后者吧。得到到结果后，在（3）中，占问的是在对土地神进行名为“又”的祭祀时，可否把大牢——作为牺牲用的被圣别了的大牛——用薪焚烧了供牺之事。因为占卜的结果为吉，所以就把兹用，即按占卜的结果来进行祭祀之事附记下来。与前一资料中的



日不同的是，这一资料中写了月字。⑭其后还是又戠，当时是被认为会成为灾祸的。若根据郭氏的说法，把月又戠理解为月有食即月蚀的话，可以认为当时的人们把日、月蚀看成是灾祸，为了被禳灾祸而举行了告祭和又祭。

然而，粹55的（１）的命辞的最后出现了“隹若”，这和日又戠、月又戠的理解为自然现象日蚀和月蚀发生了矛盾。其理由为：卜辞中的若即诺，一般地意味着人的行为被神或王所承诺。要是根据这一般的用法，“日又戠”和“月又戠”就应该被理解为人的某种行为。

在这一时期卜辞中，有

弜又戠。（合33708）

这样的卜辞。其卜问的结果为。

弜又戠。兹用（合30522）

“兹用”为被附记下的结果。这个合305222的命辞以“弜又戠”这样的否定形来表示可否不又戠的占卜，其判定的结果为“兹用”，因此得出了不举行又戠的祭祀这一决定。而且，如果把“兹用”这一表现认为是用来表示人的行为的实行（中止的场合为“不用”）没有“兹用”的场合，例如上举合33708的场合里，则表示对“弜又戠”这一占卜得出了否定的结果，最终还是举了行“又戠”这一祭祀。要是这一推测合理的话，下面的：

（１）弜又戠。（２）辛酉贞，大乙戠一牢。（３）二牢。（４）三牢。（甲747＝合32425，参照上图）（这一资料的（２）在前一节里已加以论述）

中，可以认为，（１）是对不举行又戠的占卜得出的否定结果。（２）是可否在对大乙举行的祭祀中用一牢作为牺牲之事进行的占卜。然后又占了二牢、三牢。这一骨版中段以下的部分未被找到，是否可以推测这不见了的下半部，即（１）的下方，有对大乙而举行的又戠祭祀的卜辞。还应该注意的是，在（１）中，有又戠的字眼，而在（２）中只有戠字，又字被省略了。这和本节开头时所举粹55的（２）中出现的日戠是同样的，又戠二字中，戠为重点，又处于次要的地位，并且，这一资料还显示了把戠祭的对象大乙放在前面，动词置于其后这样的表记也是有可能的。因此，“日戠”和“日又戠”也可以认为是把日当作了戠和又戠的祭祀对象，也就是说这一资料表示的是祭祀太阳的占卜。合30504的

▨知大▨戠又日。

的卜辞虽然句子残缺不全，意义不明，但与日又戠的句子相对照，可以发现，日字和戠字的位置被颠倒了过来，日字成了戠又，或者又的宾语。而且，因为中间有又字，如果把戠理解为蚀，“戠＝蚀日”读起来就不通了。这里的戠字一定有别的意思。要是没有又字，作蚀解估计也是不可能的。第三期和第四期的卜辞中出现了少数戠日的句子。例如：

（１）辛未卜，中己岁，其戠日。（２）弜戠日。其又岁于中己。兹用。（怀1371）

这个卜辞有三例，为同文异版，可能是同日的东西。⑮被称为中己的祖先不知是王系的雍己还是祖己，或者别人。⑯第一条占卜的是在对中己举行的岁祭中是否应该一起举行“戠日”的祭祀，因为主要目的是卜问“戠日”的可否，所以在戠日前面加上了其字。可能因为得出了否定的结果，所以在第二条开头就表明了不举行戠日的意图，对在中己的又和岁的祭祀中不举行戠日的可否进行了占卜。因为得到了肯定的回答，于是记录了兹用这样的判断语。在第二条中，因为对中己举行的又岁是主题，所以在“又岁于中己”的前面加上了其字。此外，第二条开头的“弜戠日”句子中，按照卜辞的通例，否定词“弜”后跟的是动词。因此可以认为戠字也是动词，是祭祀日即太阳的意思。殷代时期，祖先通过以其为名的十干，与日即太阳紧密地联接了起来。

中丁日，亡蚩（甲398）

（１）甲申贞，小乙祭，亡蚩。（２）甲辰贞，小乙日，亡蚩。（京4029）

丁未卜，父丁日启。（南北、明47＝明续2532）

在以上所举例中，祖先的名字后面加上了日字，如果认为这表示的是对这位祖先举行的祭祀的日子，⑰那么也可以认为怀1371的资料是问可否在对中己举行岁祭时也同时祭祀日＝太阳的占卜。

可是，上面所举粹55的第二条中，日戠二字之间没有又字，可以认为这一又字不是被省略了就是被误脱了。在卜辞中，有

壬子卜，贞，日戠于甲寅。（佚384＝合33703）

癸酉卜，其又升，叀王宾日戠。（人1836＋1847＋1837＝合30467）

这样日戠的句子。第一例为卜问可否在甲寅之日对日举行戠祭的卜辞。第二例中，又升的祭祀为主要行为，占卜的是可否在举行又升的祭祀时，作为祭祀的一部分，王亲临祭场，呼唤神灵，举行叫做日戠的祭祀。⑱在第二例的后半部“叀王宾日戠”的场合，王亲自呼唤日即太阳的神灵，举行名为戠的祭祀。第一期的子组卜辞：

乙未子卜，贞，叀日事戠。（丙611）

这条卜辞中，日子前面被加上了助词“叀”，其目的是强调是日事和戠的宾语。⑲这表明对日举行的戠的祭祀从第一期开始就存在了。

在与以上卜辞有关连的

（１）于甲耏㚔、　（２）己丑贞，弜戠辛步　（３）戠㚔于乙步。（合33707）

□亥卜，贞，弜戠㚔辛步。（遗644＝33706）

（１）戠辛耏禕，若。（２）戠𩁹雨。兹用。（邺3.38 4＝合30173）

这些卜辞中，对十干之一举行名为戠的祭祀之事进行了占卜。合33707等例中的步字，其意只是步行呢，还是另有别的意思？由于这一点没有明确，因而卜辞的意味也难于理解。但是十干和日有关联这一推测不会有错。有可能殷人相信存在着十个太阳。这样的推测从宗教的观点来看也是有说服力的，这个戠的祭祀是对十个太阳而举行的。

其次要提出的问题是被称为“祭”的祭祀与戠的关系。有例如下：

▨祭戠又岁祖辛，兹用。（南地34）

□申卜，祖辛祭又戠。（南地174）

在第三期和第四期中，占卜的是在为祖先举行的祭的祭祀的同时，可否举行戠，又和岁的祭祀或祭祀仪礼之事。岛邦男氏曾认为，戠的行为是与“祭”的祭祀有关联的仪礼。⑳从而，在上举的“祭戠又岁”和“祭又戠”中祭为中心的祭祀，戠、又、岁是仪礼。岛氏认为戠是‘祭’的仪礼，其理由是：在第三期中，有：

（１）己亥卜，宁贞，王宾戠，亡尤。（２）戊申卜，宁贞，王宾大戊戠，亡尤。

（３）辛亥卜，宁贞，王宾杋祼，亡尤。（４）甲□卜　宁贞，王宾上甲劦亡尤。

（甲2881）

这样的资料。岛氏根据这一资料作了以下的解释。（４）中甲□的缺字如果填上午字的话，（４）的卜日就成了甲午。这四条卜辞中，（２）的戊申最先被占卜，其次为（３）的辛亥，第三为（４）的甲午，最后为己亥。（４）的卜辞中的劦是第二期后半祖甲时代被举行的周祭之一。以此为基础，将其余三条排列起来列出周祭的祀谱。（２）为可否对大戊举行“祭”——周祭之一——时把戠作为仪礼的占卜。“祭”在祀谱上已明确，所以被省略了。（３）是对大戊的妣壬举行“祭”的祭祀的占卜。祭祀对象妣壬的名字和“祭”被省略，只占卜了可否举行戠的仪礼的杋祼的可否。（１）为祖己的祭祀，祖己的名字和祭祀之名“祭”被省略，只占卜了可否举行戠的仪礼之事。岛氏把这作为主要依据，认为以戠作为表记的仪礼只是仅附属于“祭”的祭祀的仪礼。

然而，这个甲2881的资料后来得知与甲2693能缀合，于是，岛氏得出（４）的卜日甲午应该为甲子，如果是甲子的话，（１）、（２）、（３）条就没法作出与（４）的劦的祭祀有关连的祀谱。这说明它们是与周祭不相关的祭祀。如第二节中所述，在第二期后半的祖甲时代，与周祭不同类的戠的祭祀被举行，而且，应该认为，在这个甲2881＋2693＝合27042中，对上甲举行的劦祭和对报乙、报丙举行的宣祭这两个属于周祭的一部分与戠，杋祼的祭祀，是被分别举行的。这个资料中出现的贞人宁是第三期的贞人，其卜辞所用的表记与第二期后半祖甲时代的周祭、戠和杋祼的祭祀中所用的表记形式完全相同。在第三期中，经常可以见到这些祭祀与祖甲时代的祭祀以同样的方式被举行。但是，象祖甲时代那样的能构成祀谱的完整资料仅此而已。此外，这资料本身字体杂乱，而并与（４）相同的对上甲举行的劦的祭祀在同版上被记载了四回。这从第二期祖甲时代那样对一个祭祀只占卜一次，因而记载也只一次这点来看存在着很大的差异。我本人认为，与其说这资料是占卜的记录，还不如说是贞人宁作为练习而刻的。不过，即使是练习所刻，和祖甲时代的文型相同这一事实就表明了这种形式的祭祀是祖甲时代的衍传之物。但是，因为实际上没有足够的资料来构成周祭祀谱，是否可以认为在第三期和第四期中周祭没被举行？在祖甲时代，周祭和戠、岁的祭祀显然是相区别而举行的，然而在第三期和第四期中这种区别却又消失了。如上举南地34等例那样，“戠”、“岁”、“祭”等在卜辞中被并列记载下来。无论是南地34还是本节开头所举粹55和合33697的例子，戠和其他的“祭”、“告”等的关系都无法搞明白，这是实际情况。可以说，第三期和第四期的祭祀卜辞呈现着一种混乱的状态。

以上将第三期和第四期中戠的用法加以了概述。有关这以后的第五期的用法，本节中也一并加以叙述。第五期中戠字最多的是被作为戠牛——牺牲的一种而使用的，如第一期中所述，戠牛、犁牛、羊主要是被用来表示牺牲用牛的体色，黄色的为戠牛，红色的为羊，花斑牛为犁牛。牺牲用牛似乎就是在这三者之间被选择的。例如在上面曾举过的例中：

（１）丙申卜，贞，康祖丁□，其牢。（２）其戠牛。兹用。（合35995）

（１）是对可否在为康祖丁举行□即祊祭的祭祀中供献牢的占卜。然后，在（２）中，问的是牢为黄色的牛是否可以，得出结果后，附记上“兹用”。在第五期的卜辞中，象上举的资料那样，在（１）的上下左右部记下了象（２）那样的卜辞。在第五期的资料中，还有：

（１）其戠牛。　（２）其犁牛。兹用。（合37020）

这样的卜辞，常常是（１）位于左侧，（２）在紧靠着（１）的右侧。这可能是用戠牛的占卜被否定后，再行了可否用犁牛的占卜。如上所述，在第五期的卜辞中出现有三种体色的牲牛。如合37020那样两种牲牛的记载紧靠着的场合里，戠牛和犁牛，羊和犁牛的搭配为多。值得注意的是戠牛和羊一起出现的场合一例都没有。黄色和红色被明确地区分开来，很可能在宗教上，这两种颜色具有不同的意味，但其理由至今还未弄清。

此外，还有如：

（１）其戠日　（２）弜祀戠日。吉。（前4.4.4＝合38115）

这样为数甚少的戠日用法。估计这和第三期、第四期同样，是问可否对日即太阳举行叫做戠的祭祀的占卜。

小结

以上为从第一期到第五期中戠字的主要用例的讨论。其结果，从全期来看，没有发现统一的意思和用法。因而不得不说这个字在各个时期都有其各自的用法。但是这不是说全期中毫无同点。其一，戠在第一期和第五期中都发用来表示牲牛的体色。在这种场合里使用的戠字表示黄色。资料中只有第一期和第五期的记载，但是可以认为在整个时期中是一直在被使用的。

其二，作为祭祀的用法，从各个时期卜辞的形式来看，都有其各自的用法，以戠字来表示的祭祀的意味以及祭祀的对象在各个时期不同。例如第二期后半祖甲时代里，其对象是以大戊为中心的数位祖先，其卜辞的结尾大半为“亡祸”。没有列举祖先名字的场合也是如此。在同期的岁祭的命辞中，其结尾几乎全部为“亡尤”。在周祭中“亡尤”和“亡祸”两者都被使用，观其倾向，“亡尤”为主流。㉑这种差异表明了各个祭祀目的的不同。戠的祭祀是祈愿无灾祸，也就是以消灾除祸为主要的目的的祭祀。特别是没有举明祭祀对象的戠祭，很可能是把祭日的十天作为其对象的。在祖甲时代里，祭祀河与岳等自然神灵的资料完全没有被发现，这表明曾有过只把祖先作为具体祭祀对象的风俗习惯。可以认为由于这个原因，殷人在戠的祭祀中避开了把太阳作为特定的祭祀对象，而以“王宾戠”的形式记录了这一祭祀。然而，到了第三期、第四期，自然精灵再次出现在卜辞中。㉒随着这趋势，日、月，特别是日即太阳被作为戠的祭祀对象而出现。但是，戠的祭祀没有把河等自然神灵作为对象，这表明了第二期祖甲时代以来戠和十干有关联的思维方法在第三期以后还有残留。再往前回顾一下，不能忘记，第一期中，祭祀日的卜辞也存在于子组的卜辞中。然而，如第一节所述，意味着灾异的戠字在第一期卜辞有少数出现，而在第二期祖甲时代以后，戠字的意味成了被禳灾祸。也就是说，在第一期和第二期间，戠字的含意发生了逆转。在最后的第五期中，与祖甲时代相同的对自然神灵的祭祀已不见踪影，与其同时，戠字也从有关祭祀的文字中消失，仅剩下１、２例戠日的字眼。可以认为其宗教的意义也随之消失了。

---

②罗振玉：《殷墟书契考释》中卷59页。②商承祚：《殷契佚存》考释71页。③屈万里：《殷墟文字甲编考释》第1296片注。④㉒拙稿：《中国古代王朝的形成》27～30页、38～40页。⑤此表主要根据姚孝遂主编的《殷墟甲骨刻辞类纂》的戠项。⑥④第一

（接下页）

（接上页）　部第一章。⑦张光直：《商王庙号新考》（中央研究院《民族学研究所集刊》第15期）。⑧周鸿翔：《商殷帝王本纪》太戊、天乙、武丁之项。⑨于省吾：《甲骨文字释林》中卷甾。⑩㉑拙稿：《论第二期卜辞中所见彙、岁之祭祀》（《中原文物》1990年第3期63页）。⑪郭沫若：《殷契粹编》第55片考释，陈梦家《卜辞综述》239页。⑫⑯⑳岛邦男：《殷墟卜辞研究》270～272页。⑬⑱⑲拙稿：《有关语词"叀"的用法问题》（《古文字研究》第6辑254～256页）。⑭中国社会科学院考古研究所编《小屯南地甲骨》释文下第726片注解中，否定了陈梦家的太阳黑点说，而对日、月蚀持有保留态度。⑮除了此资料，另外还有合27388，甲3631＝合27387。⑰参照④32～34页。京4029之（2），如果这一时期中周祭被举行的话，甲辰日就是㫚的祭日。

（王震中校译）

（原载《殷都學刊》1992年第1期）

从甲骨文圭字看殷代仪礼中的五行观念起源

香港中文大学中国文化研究所　沈建华

在甲骨文中有一个作"丰"形的字，过去一般都笼统地释为玉字①，初看似无异议，但从与此字有关的卜辞内容分析，并和先秦的圭、璧、琮、璋等玉器②加以对照，我们不难发现殷代的玉圭，从纹饰或器形上，都与此字相吻合③。而且其用法和内容，均与文献中所记载的祭天礼仪上使用的圭基本一致。为此笔者试将圭字涉及殷代仪礼中的相关问题，作一个十分粗浅的探讨，请方家指正。

"丰"字，在甲文中又作"丯"或"丰"，《说文》："丰，艸蔡也，象艸生之散乱也，凡丰之属皆从丰，读若介。"所谓介，即玠字。《说文》："玠，大圭也，从玉介声，《周书》曰称奉介圭。"日本学者林巳奈夫先生根据大量出土的殷周战国时期玉器，结合文献进行了十分细致的研究，得出："《周礼》记载大圭的用法，与实物十分相符。"④我们认为商代的玉器制作已经达到相当精湛的水平，《周礼·典瑞》曰："缫五采五就。"即是将圭藻以纹饰⑤。圭是古代天子诸侯朝聘祭典等仪礼中礼神之玉，在《周礼》中已有许多不同的规定称谓，如《春官·典瑞》中有大圭、镇圭、桓圭、信圭、穀圭、蒲圭、四圭、两圭、祼圭等，可见在殷代制成玉圭后，就有明确的称谓。通常学者将此字释为玉，但究竟属于哪一种类型的玉器，并无探究，又有人将此字释为工⑥，但从有关卜辞内容上解释，则很难读通，况且甲骨文本身已有"工"字。

《说文》曰："圭，瑞玉也，上圜下方，公执桓圭九寸，侯执信圭，伯执躬圭，皆七寸，子执穀璧，男执蒲璧，皆五寸，以封诸侯，从重土。"可知上古制度是按诸侯的身分封赐相应的圭。故段注曰："天子以封诸侯，诸侯守之，以主其土田山川，故字重土。"段氏其说极是。封孙宅盘铭文中的"封"字，即从土从圭，作"垟"形，可知封字本义源于圭。《尚书中候》曰："昔古圣王，功成道洽，符瑞出，乃封太山。"可知圭与封的内在关系由来已久。古代卿大夫，士以洁行受赐之田，古书有圭田之称，《礼记·王制》曰："夫圭田无征。"孔氏《正义》曰："圭，洁也，言德行洁白也，而与之田。殷所不税者，殷政宽厚，重贤人，周则税之。士以洁白而升，则与以圭田，使供祭祀。"由此可见圭田的产生和意文，且在商代已成为一项封赐制度。甲骨文有例如：

癸巳卜，在喜雷封子商部。

此片现藏于剑桥大学图书馆（《金璋》728）。饶宗颐先生在《殷代贞卜人物通考》卷九中说："古地名有封父，'封子'罔封而名，实一地也。"《说文》将圭字列入土部的原由，也就不难得到解释了。

《周礼·典瑞》曰："王晋大圭，执镇圭，缫藉五采五就，以朝日。"例如卜辞：

贞重大圭于〔受年〕

己卯卜殻贞，雷耤于明享，

不潜（《合集9505》）

商代以大圭祭日为祀，祭地为社，《诗·载芟序》曰："春耤田而祈社稷也。"以上卜辞问：用大圭祭天，保祐我丰年吗？郊社并举，古代天子祭天有亲自蹈于田而躬耕，故耤也作借，使民如借。龙山文化出土的圭器形象农具锛，以后逐渐演化成手执之玉笏⑦。这当是古人祭天使用圭的原始意义。甲骨文"大圭"正好与《周礼》祭典相吻合。如释为"大玉"，在文献上则似乎很难讲通。

除了"大圭"之外，甲骨文中还有"三圭"、"两圭"，例如：

（1）其盟用三圭犬羊（《合集》30997）

（2）重丙（两）圭用（《合集》11364）

关于（2）中"两"字的用法，甲骨文中常作数量单位词，例如：

（3）车二两（《合集》36481）

（4）马二十两（《合集》1098）

（5）马五十两（《合集》11459）

（6）马二两（《合集》21777）

（7）…亭…两邑（《合集》4475）

（8）重两圭用（《合集》11364）

于省吾先生在《释两》一文⑧中将甲骨文[illegible]字释"两"。他认为"甲骨文中尚未见两字"，"两字由车字分化而来的"，谓"两字初文作网"。这一点虽说颇有道理，但对甲骨文中没有"两"字的说法，笔者认为不确。甲骨文"丙"与"内"字写法明显不同，前者为"丙"，后者从门从入，实际上"内"是"网"字省形而已，当释为两。姚孝遂主编《殷虚甲骨刻辞类纂》中册将此字以上（7）（8）项与"丙"区别开来，释为"内"字；将（3）～（6）项释为"丙"字，更使人难以信服。西周铜器大簋盖铭文有"马两"，两字即作"丙"形⑨。"两圭"则与周礼典制相合。《周礼·典瑞》曰："四圭有邸，以祀天，旅上帝；两圭有邸，以祀地，旅四望。"由此我们推测圭的名称在商代就已经产生并被采用了。

《周礼·春瑞》曰："圭璧以祀日月星辰。"殷人祭天求雨，执圭视为圣洁之物以供神灵享用，在郊祭中是非常庄重的仪礼大典，故谓"四圭有邸，舞云门，两圭有邸，舞咸池"。以郊对社，在前面已有讨论。"舞"祭在商代是祭天中用人牲焚烧祭祀的一种，将圭置放于柴上焚祀求雨，也是燎祭的一种。例如：

癸巳贞其燎圭火雨（《合集》33233）

《诗·大雅》曰："圭璧即卒，宁莫我听。"注："圭璧即卒，谓燔玉也。"殷代圭的祭法除了看到这一片卜辞燎祭之外，大部分是祭天的。

圭不仅在祭祀场合中成为一种礼神之玉，而且在卜辞中又有称"圭臣"的官名，常与祭五帝，祭先祖有关。例如：

（1）贞其亭秋于帝五，圭臣于日告……入商，左卜𠩺曰：弜入商甲申秋月至，亭用三大牢亭于滴（《屯南》930）

（2）庚午贞秋大禹……于帝五，圭臣血……在且乙宗卜　兹用……酉……其……宰（《合集》34148）

（1）辞中"圭臣于日告"的"告"释为告祝。卜辞多见以各种专职为称谓的臣，如管理耤田农业的"小耤臣"，管理马的"马小臣"。以上两辞中的"圭臣"，应是商王封赐于圭田的臣官。《礼记·王制》曰"夫圭田无征。"孔氏正义曰："与之圭田使供祭祈，若以不洁白而黜，则收其田里，故士田则不祭，有田以表其洁，无田以罚其不洁也。"殷人祭祀崇尚用牲的色、味、纯洁，祭天时用圭表示洁白无瑕。卜辞有：

壬寅〔卜〕殻贞……正圭（《合集》7053）

"正圭"即"圭正"，官名为正。"圭臣"是作为受赐圭田的臣官，参予祭祀五方帝大典。《吕氏春秋·十二纪》中有五日、五帝、五神、五虫、五音、五数、五味、五臭、五色、五方……。（1）、（2）辞中的"帝五"，即"五帝"。可释为五天帝五行之神，甲骨文往往主谓语倒置⑩。《淮南子·天文训》中"五神"，即后土、句芒、祝融、蓐收、玄冥。战国时期五行之说，黄帝居中；太皞居东方；炎帝居南方；少皞居西方；颛顼居北方。甲骨文中的"帝五"，指的是五方帝。可以看出五行观念虽然还处在萌芽阶段，但至少已露端倪。《尚书·金縢》所举周公秉桓珪置于三王祭坛祝告，为坛南方北面。在商代圭、璧被视为祭祀祖先的神明之物，具有神秘的宗教色彩。《仪礼》曰："方明者，木也，方四尺，设六色，东方青，南方赤，西方白，北方黑，上玄，下黄，设六玉，上圭下璧，南方璋，西方琥，北方璜，东方圭。"所谓方明者，即六面体的木，嵌上不同色的六玉，表示上下四方神明之象。《仪礼·觐礼》曰："诸侯觐于天子，为宫方三百步四门，坛十有二寻，深四尺，加方明于上。"卜辞如：

癸酉贞帝五，圭臣其三百四十宰，

癸酉贞其三小宰

癸酉贞于上甲

于南兮

……北……（《合集》34149）

"兮"是纪时，兮与昏相对，郭沫若先生云假为"曦"字。《仪礼·士昏礼》曰："凡行事必在用昏昕。"注："昕，在日出之前。"商人祭天在日出之前，完全与《周礼》相合。虽然这条卜辞残缺，但最后留下"南"、"北"残字，可知"帝五"即五行中的五方帝。因此，圭臣用三百四十宰如此厚重祭祀"五帝"，也就不难理解了。《礼记·月令》曰："季秋大飨帝云：大飨徧祭五帝。"卜辞例如：

成其兕徝西方，东飨（《合集》28190）

于北方兮，南飨（《怀特》1379）

东方，西飨　（《合集》28190）

其北飨　（《合集》33241）

这种对称方位的祭祀场合，成为殷人祭天活动中严格的仪式，与"方明"设六色的五行观念是完全一致的。故《周礼·大宗伯》曰："以苍璧礼天，以黄琮礼地，以青圭礼东方，以赤璋礼南方，以白琥礼西方，以玄璜礼北方。"用颜色来表示天地、方向，是五行思想中最基本原始的定义，殷人在设玉六色上，虽然在卜辞中没有看到痕迹，但是出土的商代玉器圭、璧、璋、琮、璜等，无不证明《周礼·典瑞》中"王晋大圭，执镇圭，缫藉五采五就"是将玉藻饰于五种颜色，与五方结合在一起。这不仅表现在执圭上，就是祭牲也选择不同的颜色，有其严格的标准。例如卜辞：

丁丑妣庚史重黑牛其用佳

重羊

重幽牛

重黄牛　（《屯南》2363）

"幽牛"是指黝色的牛，《周礼·大宗伯》曰牲放器色，则祭地用黄琮，黄犊。过去我们在释读卜辞中往往忽视了对颜色和方位的研究，仅仅认为这不过是简单地记录牲畜的颜色和方位而已，殊不知商人最初的五行观念在祭祀中已经具有明确的意识，以致在后来《周礼》的社郊礼仪中成为一个极为重要的组成部分。甲骨文中如四风、四土，东土、南土、西土、北土，东方、南方、西方、北方，四封方，三封方，南封方和东对、西对、北对等方位卜辞，都无不在殷人祭祀天命观中有特殊的意义。

《周礼》的祭祀制度，基本上是继承和保留了殷代的礼仪，我们通过对圭字的考证，从而认识到中国五行起源与天地四方象征的瑞玉的内在关系。过去认为五行思想起于战

国时期，而实际上从甲骨文中看到的殷人在执掌祭天活动中，已构成五行观念的雏形，它有待于后来五行的相配发展。谶纬之所以后来能够经久不衰，在中国历史文化长河中产生如此大影响，其根源于殷人对上帝权威、对于大自然力量的崇拜敬畏，通过占卜行为来与自然界发生虚幻沟通，其主导意识是决非偶然的。

后记：在写作这篇文章过程中，曾经多次得到饶宗颐教授的指教，受益良多，在此表示衷心感谢与敬意。

---

① 姚孝遂主编《殷虚甲骨刻辞类纂》下册，第1261页，中华书局1989年。

② 参见辉县琉璃阁115号墓；陕县庙底沟；安阳侯家庄1001号墓；长安张家坡206号墓等资料。

③ 参见〔日〕林巳奈夫《中国古代の祭玉、瑞玉》插图四二，《东方学报》第40期。

④ 同③，第295页。

⑤ 同③，插图三九。

⑥ 陈梦家《殷虚卜辞综述》，第572页，科学出版社1956年；连劭名《甲骨文“玉”及相关问题》，《出土文献研究》，文物出版社1985年。

⑦ 同③，插图四一。

⑧ 于省吾《释两》，《古文字研究》第十辑。

⑨ 〔日〕林巳奈夫《欧洲所见の中国古代青铜器若干たつへこ》，第199页图51，《甲骨学》第十二号。

⑩ 参见胡厚宣《战后南北所见甲骨录》(420)；叶玉森《铁云藏龟拾遗》(2.12)；董作宾《殷虚文字甲编》(2905)；胡厚宣《甲骨续存》(2.767)等；许进雄《怀特氏等收藏甲骨文集》(1379)。

(原载《文物》1993 年第 5 期)

殷人的上帝与原始思维

巴新生

殷人在认识自然、社会及人类自身过程中，主观上扭曲地创造了“上帝”这一至上神，“殷人尊神，率民以事神”①。鬼神世界是现实世界的反映，若想更好地理解殷商社会，对殷人至上神品格及其特征的探索，其重要性应是不言而喻的。而考察原始思维的特点规律，从而去理解殷人的上帝，也不失为一种新的角度。本文拟就此进行研究尝试。

一、“绝地天通”神话与原始思维发展的一般历程

原始神话、原始宗教是研究原始思维的重要素材。经典作家恩格斯对原始宗教的产生有一段颇为精确的论述，他说“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间力量的形式。在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步的发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。……但是除自然力量外，不久社会力量也起了作用，这种力量和自然力量本身一样，对人来说是异己的，最初也是不能解释的。它以同样的表面上的自然性支配着人。最初仅仅反映自然界神秘力量的幻想，现又获得了社会的属性，成为历史力量的代表者。在进一步的发展阶段上，许多神的全部自然属性和社会属性都转移到一个万能的神身上，而这个神本身又只是抽象的人的反映。”②恩格斯的这段议论给我们三点重要启示：其一告诉我们考察宗教问题的着眼点，不应是从人们的头脑中，而应是从人们生活的外部条件中加以研究；其二告诉我们原始宗教的产生首先是人类生活条件中自然力的神话，其次是社会力的神话这样一个发展过程；其三万能的神即至上神是许多神的自然属性与社会属性结合的结果，而这种至上神又是抽象人的反映。这些对我们研究殷人的上帝及原始思维具有极大的启发性。

在上古文献中，反映原始思维发展历程的资料少得真如凤毛麟角。这样，《国语·楚语》中观射父与楚昭王讨论“绝地天通”神话的一段文字则显得尤为珍贵。为了说明问题我们将其引征如下：

> “古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋絜之服，而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、姓氏之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。
>
> 及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”③

这段文字对于我们了解原始思维，原始宗教的产生及其发展历程是弥足珍贵的。其间是难免有后人追述时所搀杂的当代意识与比附之处，但该文把原始思维、原始宗教中对民、神概念的认识勾划为三个阶段：民神不杂——民神杂糅——绝地天通。

关于这段神话袁珂先生曾提出如下见解，他认为“此社会发展，第一次阶级大划分在神话上的反映也。‘古者民神不杂’历史家之饰词也；‘民神杂糅，不可方物’原始时代人类群居之真实写照也：故昭王乃有‘民能登天’之问。……至于‘使复旧常，无相侵渎’则无非‘绝地天通’后统治者建立新秩序，非可以语于‘旧’与‘常’也。”④

袁珂先生从社会历史发展，阶级的产生及其分化的角度把握“绝地天通”神话的变化本质，应该说，的确带有极大的启发性。与前引经典作家考察原始宗教、原始神话的产生及内涵，认为不应仅仅从人的头脑中，而应从人类生存的历史条件中，以及人的社会实践中加以把握的思路正合。但袁先生以为“民神不杂历史家之饰词也”笔者则未敢敬同。

盖人类历史悠久，据科学家估计已有二三百万年之久。从出土文物来看，有宗教观念的遗址不过在十万年以前。中国最早有宗教观念的遗址是山顶洞人遗址，时间还要更晚些。在人类初期漫长的历史时期内，生产力极为低下，情智未开，人类的抽象思维能力极差。尚无民神概念的划分，既不知何为神，又不知何为人。当人们还过着动物般的生活，从而在意识上尚不能使自己和周围的自然界分开时，就不可能产生人、神概念的划分，更不会将自然与某些人神化。因而自无民神杂糅之虞。因此人类最初阶段的民神不杂，是人类原始思维处于萌昧状态，什么是神，什么是人，模糊不清。这时的民神不杂是人类还无能力对人与神进行划分。至于观射父对民神不杂阶段的描述，则显系比附不足凭信。

只有当人类通过长期的生产斗争实践，从而使自己的思维水平得到相应提高后，人类才逐渐把自己与周围的自然环境分开，对自然、群体、自我有了一定认识能力后，才能感受到自然对人类生活的重要。而自然条件对初民而言又常常是难以把握的，因而使初民对自然现象加以神化。在采集、渔猎经济时代，人们的衣食之源主要依赖山林川泽而又毫无保障，人类以为有超人的力量在起作用，因而山林川泽被神化。从新石器时代有了原始农业，农作物的生长必须“风以散之，雨以润之，日以烜之”。但风雨不时，日月不节同样也会给农作物造成严重灾害。人们不了解这些事物的变化规律，同样以为有超人的力量在起支配作用，因而有了对风、雨、雷、电、日、月的神化。初民在争取生存与自然的斗争中依靠的是天然的血缘群体——氏族的力量。因此某些能够保护氏族生存、维护民族团结、维系民族繁衍的卓越人物也往往取得了超人的力量被神化。如治服洪水的禹，发现中草药的神农，驯养动物的王亥，善殖五谷的后稷等等都被尊为神。这些对人类对氏族作出了杰出贡献的人又往往被推为氏族的首领和先祖而受到崇拜。这些人的亦神亦人的身份地位是造成这一时期原始思维中人神杂糅的重要因素之一。此外在原始社会中，这些氏族部落首领虽然取得了超人的力量，但他依然生活在氏族部落群体中，原始民主的因素还制约着这些人向专制君主的转化，这些人在政治地位上的双重品格是造成这一时期原始思维中民神杂糅的又一重要因素。从原始思维角度观之，民神杂糅反映了：民神概念划分的出现，但又含混不清这样一种状态。

“绝地天通”是以原始社会向阶级社会转化为前提的。那些亦人亦神的后裔继承者们取得了凌驾一切阶段之上的公共权力，氏族部落首领逐渐转化为专制君主，政治的双重性格不复存在。统治者与被统治者之间逐渐形成天然的鸿沟，使民神杂糅向绝地天通转化。绝地天通在原始思维上的反映则是民与神的概念判然有别，原始思维的这一演变正是社会上阶级出现的反映。

从“民神不杂”到“民神杂糅”，从“民神杂糅”到“绝地天通”，达到真正的“民神不杂”这一否定之否定过程，不仅反映了原始社会向阶级社会过渡中，初民阶级关系的分化过程，也反映了原始思维的发展历程。原始思维的发展历程与原始社会阶级关系的分化过程是相统一的。这两个相统一的否定之否定过程，正反映了神的产生来源于人及其生存的条件这一根本规律。

二、殷人至上神——上帝产生的逻辑进程

马克思曾指出：“要知道，宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上而是在人间。”⑤这与我们考察“绝地天通”神话对原始思维发展规律的把握是相统一的。也为我们考察殷人的上帝提供了依据。

郭沫若先生从文字学角度对“天”进行了研究，认为商人尚无天的概念，天乃大、颠之意，因此与殷人的上帝没有关系，把至上神称之为天，即把上帝与天等同是周人的发明⑥。这无异于告诉我们考察上帝的产生，其视角必须从天上转到地下，从神界转向人界，与经典作家及我们对“绝地天通”神话的考察结论是相统一的。

那么究竟应该如何理解帝的起源和帝字的最初创义呢？正如学术界许多同仁已经说过的那样，从图腾崇拜、生殖器崇拜入手把握“帝”，应是一条正确的途径⑦。《诗经·商颂·玄鸟》篇“天命玄鸟，降而生商”的记载说明玄鸟是殷人的图腾。那么帝与玄鸟图腾是什么关系呢？《诗经·商颂·长发》篇“有娀方将，帝立子生商”，则把玄鸟生商说成是帝立子生商，如此玄鸟就是帝了。根据卜辞同样可以看到，殷人的帝与鸟图腾关系甚大，如(通398)：“于帝史凤，二犬”，此凤即凤凰。此外(粹 13)：“癸又于帝五臣，又大雨”，(后上 26)：“癸酉，贞帝五工臣其三牢”。卜辞中的“帝五臣”，“帝五工臣”与《左传·昭公十七年》郯子的一段话有关。郯子曰：“我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也。……五雉，为五工正”。此“五工正”即卜辞中的“五臣”或“五工臣”，由此观之殷人的帝与鸟图腾有着千丝万缕的联系。

以上我们从考古资料与文献资料中考察了帝与玄鸟图腾的关系，进而从文字学角度对帝进行考察则显得尤为必要。有些学者以为甲骨文中的帝作“朿”其主要成分“▽”是考察的关键。吴大澂《说文古籀补》即云：“疑古帝字本作▼(▽)，如花之有蒂，果之所自出也。”卫聚贤先生则进一步指出“在新石器时代的彩陶上多有三角形如‘▽’的花纹，即是女子生殖器之象征。此三角形后演变为上帝的‘帝’字。铜器的‘▽己且丁父癸’鼎，及‘▽已

且丁父癸'卣，上一字'▽'为帝"⑧。在金文中，▽亦作▼，都系"帝"字。且即祖为男根。"▽巳且丁"即"妣巳且丁"，妣亦女阴⑨。妣写作"匕"象形；▽或▼则以符号代之。女性生殖器为生命所从诞生；置▽于"且"之上，不过是说男人是女人生的，高祖妣无夫而孕，于是乃有图腾感生，如玄鸟生商。这样▽便成了帝。准此帝始创于女性生殖器崇拜。此外辽宁有喀左县东山嘴红山文化建筑群遗址，有陶塑孕妇像出土，女陶像的阴部有一个压印▽，用以表示女性生殖器之所在⑩。云南白族地区的剑川石窟有称作"阿央白"的石刻，女阴正作△形。所以帝最初当为女性生殖器崇拜，女性生殖器崇拜应与母系氏族社会相对应。

到了父系氏族社会，玄鸟图腾崇拜则演变为男性生殖器崇拜。正如郭沫若先生所说："(玄鸟)无论是凤或燕子，我相信这传说是生殖器的象征，鸟直到现在都是生殖器的别名，卵是睾丸的别名。"⑪美国著名汉学家张光直教授也赞同此说。他说："郭沫若及少数其他学者认为玄鸟之玄，非指黑色，乃是神玄之意；玄鸟即凤。郭氏更主张不论燕也好，凤也好，神话中之鸟都是《水许传》李逵口中所说之鸟，这种说法，也许不无道理，从佛罗依德的著作中可以得到印证。"⑫前面我们已经考察了母系氏族社会的玄鸟即女性生殖器崇拜，而至父系氏族社会则成为男性生殖器崇拜。而玄鸟即帝，因而帝随母系向父系社会的转化亦由女性转化为男性⑬。

以上我们考察了殷人的帝与生殖器崇拜及图腾崇拜的关系。这似应给我们的研究带来极大的启发性。甲骨文反映的殷代社会是以父家长制为基础的阶级社会。原始人的生殖器崇拜是对人口繁盛的追求，而图腾崇拜则是对始祖的寻求。殷人二者的统一，凝结成其祖宗崇拜观念。玄鸟、帝的后裔子姓最高家长被冠以帝的称号，既是对子姓最高家长地位的确认，也反映了殷人对最高家长促进殷族人丁兴旺，氏族繁荣昌盛的渴求。当殷人由原始社会进入阶级社会后，帝王也就从氏族部落首领转化为至高无上的统治者。

"人是社会环境的一个产物，至于神灵，是人按照自己的模样造出来的。"⑭我们上面对帝的产生的考察充分证实了这一理论的正确性，下文对上帝的考察将进一步印证这一道理的正确无误。

卜辞中既有至上神上帝又有人间的王帝。上帝以冠至上神、王帝则为人王的称谓，至上神为什么要在帝字前面加上个字呢？郭沫若先生说："上下本是相对的文字，有'上帝'一定已有'下帝'，殷末的二王称'帝乙''帝辛'，卜辞有'文武帝'的称号，大约是帝乙对于其父文丁的追称，又有'帝甲'当是祖甲，可见帝的称号在殷代末年已由天帝兼摄到人王上来了。"⑮这里，郭沫若先生认为有上帝必已有下帝，下帝乃人王，无疑是十分正确的。因为首先上界秩序是下界秩序的反映，如果人间没有专制君主这一客观现实的出现，上界自然也不会出现至上神明。其次根据我们前面考察帝本起源生殖器崇拜，殷王既是殷人的最高家长，自然可称帝，或因帝后多为至上神简称，故又可用以称王帝。而上帝乃王帝的反映。我们说上帝是王帝的反映，还有一个十分有力的证据，即武丁卜辞中有"上子"和"下子"的称谓，胡厚宣先生以为"上子疑为上帝之别称，下子疑为下帝而言"⑯是颇有见地的。

由此可以考见，甲骨文一期卜辞中已有下子上子之对言。众所周知殷人子姓，故殷王自可称下子，而上帝称上子乃明显反映了殷人至上神的原型在人间的人王即下子之上。而且上帝与下帝皆以子为姓更反映了二者之间的血缘关系。反映了获得人间统治秩序的殷人，在上界所创造的至上神原型是殷人的氏族之神。殷人在下界的胜利，使殷人的族神在上界也取得了至高无上的统治地位。

三、殷人上帝的功能与特征

以上我们考察了上帝的起源，即图腾崇拜——生殖器崇拜——祖先崇拜这样一个发展历程。考察比较殷人上帝与祖神的功能，我们同样可以看到二者之间的密切联系。

陈梦家先生的《殷虚卜辞综述》概括了武丁卜辞中帝的十四种功能：(1)令雨，(2)令风，(3)令輶，(4)降莫，(5)降祸，(6)降敃，(7)降食，(9)帝若，(10)受又(11)受年害年，(12)咎，(13)对时王保佑与否，(14)对作邑保护与否。这十四种功能中其中(1) (4) (5) (9) (10) (11)(12)(13)八种先王先公旧臣同样拥有。显然殷人的上帝与祖神之间缺乏严格界限，这也是由殷人上帝形成的特点所造成的。不仅如此，综观殷人的上帝之十四种功能可以分为两大类，其一有支配自然气象的能力，其二有支配社会和统治者的权能，二者皆对人间生活产生重要作用；而先王先公及旧臣的人种权能同样可以分为相似的两大类即支配自然与支配社会的功能，因此我们通过殷人上帝与祖神功能的比较，同样可以得出殷人的上帝原型应是祖神是人王的结论。

殷人至上神的基本特征是什么？应该如何认识殷人至上神上帝的基本特征，笔者认为把握殷人的现实世界及殷人鬼神世界的思维特征同样是解决这一问题的根本途径。

殷人的上帝是以祖神为原型创造的兼有祖宗神和自然神双重性格的至上神，这是其重要特征之一。而这一特征的形式是由殷人社会组织特征及其把自然神人格化的作法所决定的。殷人的社会组织是氏族血缘群体。进入阶段社会以后，殷人的氏族血缘组织并没有被完全打破而转变为国家机器。殷人不仅依靠子姓的血缘组织及其保护神——祖先神取得了对人间社会的统治秩序，因而其保护神自然应凌驾于其他各氏族保护神之上而拥有更高的权力，同时幻想着其保护神拥有支配自然的权力，而成为神界的至上神。作为至上神的帝当然有帝廷，并有臣属，如前引之"帝五臣"、"帝五工臣"。如据胡厚宣、陈梦家二位先生考证当指日月星辰和风云雷雨一类神灵而言⑰。而这些自然神灵皆由与殷人鸟图腾有关的"五雉"去充任，则反映了殷人及其同姓宗盟征服自然的高亢音符。同时也反映了自然神的人格化特征。正如著名华裔美国教授张光直先生所讲的那样："任何古代文明都有其一套特殊的对自然界的观念，但各文明之间之对自然界秩序的看法与将自然神化的方式，则各因其文化与社会的特征而异，而且随文化与社会之变化而变化。"⑱殷人将自然神化的方式则是幻想其祖神获得了支配自然的权能而并有自然神的神格，这可从上帝的双重属性及帝五臣由殷人宗盟之祖神充任中得到清晰的说明。殷人的此种造神方式其必然结果则是祖先神格的双重性，及因此所致的祖宗神、自然神的统一，以及天神、地祇、人鬼没有严格界限，或曰概念不清。如甲骨卜辞中的岳与河究竟是殷的先公高祖，还是自然神就难以划分⑲。

特征之二是殷人的至上神与祖先神是一元的，但已出现二元化的趋势。关于殷人至上神与祖先神的一元性，已在上帝的起源及帝与祖神功能的比较中得到验证。但随着殷人由氏族发展为国家，由小邦发展为大国并取得人间统治秩序后，则要求帝国氏族保护神发展为国家保护神。而作为国家保护神的帝应与氏族保护神不同，他不应仅仅是某一氏族的保护者，而应该是整个国家的包有好多氏族庇护者。他是殷人氏族保护神发展异化的结果，这种异化的趋势则使至上神与祖先神发生某种背离，出现二元化的倾向，如"上帝不享祀"就是最好的证明。殷人在祭祀上帝的时候，不供奉牲畜等与祭祖先神时迥然相异，究其原因在于至上神帝已非昔日的氏族保护神而发生某种异化，成为国家保护神，根据上古人的观念："鬼神非其族类，不歆其祀"⑳，帝既已成为国家保护神，应非为殷人所独有，自然不当在享祀之列。但由于殷人进入阶级社会后，氏族血缘组织没有被打破，又由于帝的原型是殷人的祖先神，因此一定程度上限制了这种二元化趋势的发展。终殷之世，这种二元化趋势由于种种传统因素的制约，始终被限制在"度"的范围内。而二元化过程的完成，是由周人实现的。

特征之三是殷人至上神的理性色彩远较周人至上神为差。虽然殷人至上神兼有祖先神和自然神的双重性格。但其对人间的祸福都带有某种专断性，而不象周人的至上神带有强烈的理性色彩，伦理色彩，其对人间的祸福、天命的予夺都具有明确的伦理准则。而作为这一准则的最主要依据乃是民的反映，因为上帝是关心人民疾苦的，正如《诗经・大雅・皇矣》所载"皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫"。限制殷人至上神理性色彩发展的原因，一方面固然因为殷人思维的较为原始性；另一方面主要仍在于殷人至上神与祖先神的一元化特征。殷人的帝与祖是统一的，因此上帝成为祖先及殷人较为专断的保护神。这种专断性本身即是对理性的否定。而周人则不同，周人代殷取得了天命，他必须解释上帝何以抛弃殷而选择了周来管理人间秩序。因此周人的唯一选择就是使帝与祖二神发生根本性分离，以克服殷人上帝的专断特征，而赋予其理性色彩。至上神与祖先神二元化的必然结果，只能是上帝将根据伦理准则，而不是根据血缘准则来进行天命予夺，这也是周人奉行伦理政治的主要依据。

---

①《礼记・表记》。

②《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第三卷。

③"民"在先秦文献中或作"人"解，如《左传・成十三年・疏》："民者人也"；《诗经・小雅・小旻・疏》："民者人之大名"等皆然。以民、神对言时尤然，《山海经・大荒西经・郭璞注》即把"民神杂糅"解作"古者人神杂扰无别"。

④袁珂《山海经校注・大荒西经・案》，上海古籍出版社1983年版。

⑤《马克思恩格斯全集》27卷、第436页。

⑥⑪⑮郭沫若《青铜器时代・先秦天道观之进展》。

⑦关于殷人图腾崇拜、生殖器崇拜及其演变一节主要参考龚维英《从殷商玄鸟图腾的衍变论图腾崇和生殖器崇拜的兴替》一文，载《贵州文史丛刊》1986年第2期。

⑧《古史研究》第3集，商务印书馆出版，568—569页。

⑨《郭沫若全集・考古篇1・释祖妣》。

⑩郭大顺等《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984年11期。

⑫⑱张光直《中国青铜器时代・商国神话之分类》，三联书店，1983年版。

⑬龚维英前文。

⑭《普列汉诺夫哲学著作选集》，三联书店出版，第2卷，第76页。

⑯胡厚宣《殷卜辞中的上帝和王帝(下)》，《历史研究》1959年第10期。

⑰见胡厚宣前文及陈梦家《殷虚卜辞综述》，科学出版社，1956年版。

⑲见前陈梦家《殷虚卜辞综述》。

⑳《左传・僖公十年》。

(作者系南开大学历史系博士生)

(原載《北方論叢》1993年第1期)

論中國古代之「巫」「醫」

王恒餘

「醫」字，未見於甲骨文，但與「巫」字在功能上則相通。故在此文內，將「巫」「醫」二字予以並論。因自甲骨文，及古籍資料，暨今之台灣布農族之巫師職掌，皆可以證明「醫」由「巫」出也。

一、「巫」義集釋，以及與「醫」之關係

許慎說文云：

巫、祝也，女能事無形，以舞降神者也。象人兩褎舞形，與工同意，古者巫咸初作巫，凡巫之屬皆从巫，武扶切。𢒉，古文巫。

段玉裁說文解字注認爲許氏以「祝」釋「巫」，祝乃覡之誤，其云：

按祝乃覡之誤，巫覡皆巫也。故覡篆下，總言其義。示部曰祝祭主贊辭者，周禮祝與巫分職，二者雖相須爲用，不得以祝釋巫也。

周禮女巫無數旱嘆則舞雩。許云能以舞降神，故其字象舞褎。

太史公曰：韓子稱長袖善舞，不言从工者，工，小篆也。巫小篆之仍古文者也。古文不从小篆也。不言工，象人有規榘者，已見上文工下矣。式巧何以从工，式巧之古文本从工也。巨何以从工也，巨下云从工，猶云象規榘也。

蓋出世本作篇，君奭曰：在大戊時，則有巫咸，乂王家。書序曰：伊陟相大戊，伊陟贊于巫咸。馬云：巫，男巫名咸，殷之巫也。鄭云：巫咸，謂爲巫官者。封禪書曰：伊陟贊巫咸，巫咸之興自此始。謂巫覡自此始也。或云大臣必不作巫官，是未讀楚語矣。賢聖何必不作巫乎？

按說文又云：

覡，能齋肅事神明也。在男曰覡，在女曰巫，从巫从見。

蓋段氏以爲「祝」之釋「巫」，不若「能齋肅事神明」更符「巫」之職務，故改「祝」作「覡」。以許氏之「在男曰覡，在女曰巫」巫職分男女，行之於文字則有「覡」「巫」之分。而殷之巫咸，顯爲男巫。則稱「巫咸」。是「覡」「巫」分男女，乃後世之所別也。桂馥說文解字義證云：

周禮司巫掌羣巫之政令。……祝也者，一切經音義，三事鬼神曰巫，祭主贊詞曰祝。公羊隱四年傳於鍾巫之祭焉，何云巫者事鬼神禱解以治病請福者也。桓譚新論：昔楚靈王信巫祝之道，躬舞壇前。鹽鐵論散不足篇：世俗飾僞行詐，爲民巫祝……故憚事之人釋本相學，是以街巷有巫，閭里有祝。……秦詛楚文丕顯大神巫咸。離騷巫咸將夕降兮。注云：巫咸，古神巫也，當殷中宗之世，降下也。史記天官書：昔之傳天數者殷商巫咸。

桂氏以「巫祝」並論，意示以「祝」釋「巫」不誤。由于「巫」事鬼神，「祝」祭主贊詞，二者工作相近，是以稱「巫祝」。王筠說文句讀云：

春官祝之長爲下大夫，巫之長爲下士，二職相連。蓋巫爲祝之屬，故以爲說。示部祝祭主贊詞者，所事固不同也。

王氏據周禮春官，認「巫」爲「祝」之屬，此周禮成書時然也，古之巫咸當不然。唐蘭天壤閣甲骨文考釋云：

巫者，筮也。筮及醫同皆巫術，故字並从巫耳。〈葉十二眉批〉

巫字，在甲骨文和銅器裡常見，向來沒有人認得，假如我們去讀詛楚文，就可以知道是「巫咸」的「巫」字。說文作巫，反不如隸書比較相近（巫誤爲巫）。〈葉四八〉

按甲編二一六片云：「巫帝一犬。」屈翼鵬先生殷虛文字甲編考釋卅五葉云：

巫，從唐蘭釋（古文字學導論下編一八葉）。「巫帝」之語，卜辭中習見（萃編一〇三六、一二六八、寧滬一、七六、又一、三四九）。由摭續九一片「帝于巫」，鄴三、四六葉五片「帝北巫」，及粹編一三一一片「帝東巫」等語證之，巫蓋神祇之名，帝則祭祀之義也。其詳則莫可得而說。此乃卜問，「於巫舉行帝祭，用一犬可乎？」

李陸琦先生甲骨文字集釋第五、葉一五九八云：

自來解許書者，於巫字說解，皆囿于許說，殊不足以厭人意。契文作巫，唐氏以詛楚文巫字作巫證此爲巫字，是也。戩一、九「四示」字作巫釋巫不可解，當係偶誤耳。惟巫字何以作巫，亦殊難索解，疑象當時巫者所用道具之形，然亦無由加以證明，亦惟不知蓋闕耳。卜辭巫字，解意亦不甚明，辭云：「巫帝一犬」〈甲二一六〉。言帝于巫用一犬乎？「⧄亥卜中〈屈翼鵬釋用〉巫今⧄興母庚允史」〈甲二三五六〉。「丁卯王卜貞：今[illegible]巫九𠧧，余其从多田于多白正盂方白[illegible]衣翌日步亡左自上下于祭示，余受又，又不[illegible]戋，告于茲大邑商，亡[illegible]在禍弘吉，在十月遘大丁翌」〈甲二四一六〉今[illegible]巫九𠧧爲卜辭成語，習見。〈甲編二八七七、三六五九，珠一五〇，均有此語不贅引〉唐蘭寫作「卟巫九𠧧」謂當讀爲今卟巫九繇或今卟巫九占當爲占法之一種也。〈天壤文釋十二葉上〉郭沫若初以寫作[illegible]巫九𠧧以爲人名〈甲研釋繇及卜通考釋五九一片〉繼則釋𠧧爲咎〈粹考一一八九片〉，後又謂未能明〈殷契餘論十九〉。于省吾則讀𠧧爲搖〈按仍从唐說讀[illegible]爲繇〉，云：「九搖即九舞九伐之謂，今回九[illegible]者即今用巫九搖也。」〈駢枝二八葉釋巫九 〉諸說並未當。蓋嘗苦思，未得善解，姑存以俟考。「丙戌卜，□貞：巫曰禦⧄于帚用[illegible]□月。」〈零二三〉當即巫祝之意。「巫曰」者，巫某所言也。「癸卯卜貞：酒[illegible]乙巳自上甲廿示一牛二示羊〈[illegible]三示[illegible]牢四戈〈亍之誤〉豕。」〈戩一、九、佚八八四〉此當如王〈國維〉說釋示，蓋亍之筆誤，非示有此異體也。「癸巳巫[illegible]土河岳。」〈粹五六〉[illegible]當爲祭名，言巫祭土河岳也。「大雨巫不出。」〈外四一〇〉巫即巫祝。「甲子⧄巫帝⧄。」〈粹一〇三六〉「丁酉卜⧄巫帝⧄」〈粹一二六八〉「帝東巫」〈粹一三一一〉此蓋當如屈氏之說。它辭巫字則辭義不明。「乙巳卜巫[illegible]卜□□」〈乙一五二〉「取巫于⧄〈乙六一〇九〉「癸巳卜⧄天⧄[illegible]⧄巫」〈乙六三九〇〉「貞異[illegible]巫」〈乙七六六一〉「巫□[illegible]」〈乙八八七八〉「丙申卜巫[illegible]不[illegible]五月」〈續五、二六、十一〉「□酉卜王貞卜巫羖三⧄鳳一」〈天、五二〉「巫子[illegible]」〈簠雜、四九〉陳夢家謂巫戊契文形近，故巫咸卜辭作咸戊，說似未安。如咸戊即古籍所偁之巫咸，亦當以巫戊音近通用說之也。金〈祥恒〉氏收此爲巨，亦有可商。工當即巨之古象形文。〈說見前工字條〉此自是巫字也。

自李氏所徵引之甲骨卜辭看，「巫」在殷代已具有「神祇」「巫祝」「人名或地名」數義。再證以郭璞巫咸山賦序言巫咸以鴻術爲帝堯醫。早於郭璞者則有論語：「人而無恒，不可作巫醫」是「巫」「醫」在古代，必須經過不斷學習與訓練，要有恒心與毅力，再加上很長時間方可養成爲「巫」「醫」。是「巫」「醫」非一般人所能爲也。至「巫」字在甲骨文作巫形，頗象兩枼交叉縱橫之形。又殷虛書契後編下第四葉有「[illegible]」字，鐵雲藏龜第一百四十三葉有「[illegible]」字，商承祚殷虛文字類編謂：

說文解字巫，古文作[illegible]，此从𠕁，象巫在神幄中而兩手奉玉以事神。許君謂从𠔁，象兩褎舞形，𠔁與舞形初不類矣。

勞貞一先生亦謂：「巫象在神幄中奉玉之形。」〈古代思想與宗教的一個方面學原一卷十期、卅七年、南京〉蓋即據「[illegible]」「[illegible]」二字而言。今按該二字，由于辭殘不明其意，且在字之上部殘缺，是否爲「巫」字，猶待確證。但據後世之巫職言，如謂「在神幄中奉玉」而禱祭，亦甚可能。不過該「[illegible]」字爲幄中兩手奉玉，「[illegible]」則爲幄中兩手持矩，玉乎？矩乎？頗值注意。如以「巫」字而言，應屬矩字。因「巫」爲兩工矩縱橫也。是此[illegible][illegible]二字非一字乎？張光直先生認爲巫與古器物若干圖象、文飾有關，巫與祝相當密切。（見張氏於七十九年參加中央研究院院士會議，在歷史語言研究所演講所述）

「巫」「醫」二者，古爲同職。今之台灣布農族尚如是。友人丘其謙在民國五十年曾作調查，并撰布農族卡社群的巫術報告〈刊民族所集刊十七期、葉七三—九二〉謂：

巫術，在卡社群布農族裏稱爲 Mamomo。巫師，亦稱爲 Mamomo。他們的巫術，可用以治病、保貞、生子、避孕、打胎、敦睦夫妻感情、防竊，以及令人生病、死亡、不愛之人相愛、祈晴、求雨、除疫、驅鬼。這些巫術，都是由巫師施行的專門巫術，雖有這許多功用，然而除了爲人治病這一功用外，其餘的平常都不大用上，所以巫師，亦可稱爲巫醫。〈葉七十四〉

當村落裏爲疫病所困擾或久旱不雨時，巫師會施法以除疫求雨。這樣的一種爲村民謀求福利的公巫，更給巫師帶來了極高的聲譽與影響力。在布農族卡社羣裡的政軍領袖如頭目、軍師等人，多屬巫師；而巫師中的佼佼者，亦多屬此等地方領袖。蓋在此等社會之中，工作之輕鬆，待遇之隆厚，地位之崇高，莫過於巫師；故一般聰明才智之士，多從事此一行業。政軍領袖之兼爲巫師者，在施行巫術時，挾其在政治軍事上的聲勢，以助長巫術之威力，使巫術更增加了許多令人凜然不可侵犯的神秘氣氛。巫術也就在這些情形之下，得以留傳至今。〈葉七十六〉

據今台灣布農族「巫」之功能。可以看出一種部落和社羣，在其領導階層中，「巫」的作用，爲其統治其社羣的一種方式。人之一生，不外乎「生」「老」「病」「死」，而巫術即在此一領域中，發揮了它的功用。究其原因，不外乎在於知識份子少，教育不普及的情形下，社羣處於關閉性的社羣中，因而只有世代相傳的巫術——具有若干動植物的藥性知識，以及對神鬼的祈禱語。兼亦作神、人、鬼之間媒介人物，得以領導羣倫，爲該一社羣的中堅，維持其生活方式。由此推想到古代的「巫醫」，當亦不外乎此。

二、「巫」「醫」名稱及其職掌

「醫」在殷代，附於「巫」內，故甲骨文有「巫」字，無「醫」字，而「巫」的主要職責之一，就是能醫治人病。御覽七百廿一引世本曰：「巫咸、堯臣，以鴻術爲帝堯之醫。」呂覽勿躬：「巫彭作醫。」再參以台灣布農族之巫師治病事例，可爲之證。

(1)、「巫彭」「巫咸」：世本：「巫彭作醫。」〈山海經、海內經注引〉呂覽勿躬：「巫彭作醫。」說文：「古者巫彭初作醫。」世本：「巫咸初作醫。」〈玉海六十三引〉史記殷本紀：「帝大戊立，伊陟爲相，伊陟贊言于巫咸，巫咸治王家有成，作咸艾。」尚書君奭：「時則有若伊陟臣扈，格于上帝，巫咸乂王家，在祖乙時時則有若巫賢。」書序：「伊陟贊于巫咸，作咸乂四篇。」楚辭則「彭」「咸」連稱，如離騷：「雖不同于今之人兮，願依彭咸之遺則。」「既莫足與爲美政兮，吾將依彭咸之所居。」九章抽思：「望三五以爲象兮，指彭咸以爲儀。」思美人：「獨煢煢而南行兮，思彭咸之故也。」悲回風：「夫何彭咸之造思兮，暨志介而不忘。」「孰能思而不隱兮，昭彭咸之所聞。」「凌大波而流風兮，託彭咸之所居。」是知屈原斯時，志不能伸，寄巫彭、巫咸以舒懷。蓋巫咸得以「乂王家」而爲後代稱道故也。山海經大荒西經：「有靈山、巫咸、巫即、巫肦、巫彭、巫姑、巫眞、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。」海內西經：「巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相、夾窫窳之尸，皆操不死之藥以距之。」郭注：「皆神醫也。」

(2)、「巫醫」：論語：「南人有言曰：『人而無恒，不可以作巫醫。』」墨子迎敵祠：「舉巫醫卜有所。」

(3)、「巫卜」：墨子迎敵祠：「從外宅諸名大祠，靈巫或禱焉，給禱牲。凡望氣，有大將氣，有小將氣，有往氣，有來氣，有敗氣，能明得此者，可知成敗吉凶。舉巫醫卜有所，長具藥，宮之，善爲舍，巫必近公社，必敬神之，巫卜以請守，守獨智巫卜望氣之請而已。其出入爲流言，驚駭恐吏民，謹微察之，斷罪不赦，望氣舍近守宮。」

迎敵祠所稱之「靈巫」與「巫醫」「巫卜」爲一事，故並錄之，此皆着重於「望氣」者也。

(4)、「神巫」：莊子應帝王：「鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡禍福壽夭，期以歲月旬日若神，鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉，歸以告壺子曰：『始吾以夫子之道爲全矣，則又有至焉者矣。』」

(5)、「巫祝」：莊子人間世：「故解以之牛之白顙者，與豚之亢鼻者，與人有痔病者，不可以適河，此皆巫祝以知之矣，所以爲不祥也。」墨子號令：「望氣者舍必近太守，巫舍必近公社，必敬神之，巫祝史與望氣者，必以善言告民。」禮記：「以巫祝桃茢執戈。」

(6)、「巫」：國語周語上：「得衞巫使監謗者。」解：「巫人有神靈，有謗必知之。」國語楚語下：「在女曰巫。」解：「巫，主接神。」禮記：「巫先拂柩。」「王前巫而後史。」「巫止于門外。」周易說卦：「兌爲澤，爲少女，爲巫，爲口舌，爲毀折，爲柎決，其於地也，爲剛鹵爲妾爲羊。」

(7)、「巫風」：墨子非樂上：「是故子墨子曰：『爲樂，非也。何以知其然也？』曰：『先王之書，湯之官刑有之。』曰：『其恒舞于宮，是謂巫風。』」僞古文尚書伊訓：「敢有恒舞于宮，酣歌于室，時謂巫風。」

(8)、「巫史」：國語楚語下：「家爲巫史。」禮記：「祝嘏辭說，藏於宗祝巫史，非禮也。」「王前巫而後史。」周易巽下巽上九二：「巽在牀下，用史巫紛若吉无咎。」

(9)、「醫師」：周禮第五：「醫師掌醫之政令，聚毒藥以共醫事。」賈疏：「醫師者，衆醫之長，故掌醫之政令。」

(10)、「醫」：左僖卅年傳：「使醫衍酖衞侯，甯俞貨醫，使薄其酖。」左襄廿一年傳：「使薳子馮爲令尹，以疾辭，楚子使醫視之。」左成十年傳：「晉侯求醫於秦，秦伯使醫緩爲之。」昭元年傳：「晉侯求醫於秦，秦伯使醫和視之。」國語魯語：「使醫鴆之。」越語上：「公醫守之。」韋解：「乳醫也。」晉語八：「平公有疾，秦景公使醫和視之。」

(11)、「醫官」：國語晉語八：「其次疾人固醫官也。」

由上列分類資料內，可以看出早期「巫醫」不分。至春秋戰國，醫則由「巫」分出。其職掌仍相接近，如墨子迎敵祠之「擧巫醫卜有所」是其證。至其所司工作範圍，仍未超出今台灣布農族巫師之「治病、保貞、生子、避孕、打胎、防窃、生病、死亡、祈晴、求雨、除疫、驅鬼之範圍。漢代之說文，仍可窺知其義，如云：

醫、治病工也。殹惡姿也，醫之性然得酒而使从酉，王育說。一曰殹病聲，酒所以治病也。周禮有醫酒。古者巫彭初作醫，於其切。

「巫彭初作醫」及「醫、治病工也。」亦可看出古代之「醫」源於「巫」，醫由巫出也。且「醫」字有「从殹从巫」及「从殹从酉」兩種寫法。「巫」見於殷代甲骨文，「酉」〈即酒字〉亦見於甲骨文。「巫」可治病，「酉」爲治病消毒原料之一。此二者合而从殹爲醫毉，是知古代「巫」「醫」兩相通也。廣雅有云：「醫，巫也。」亦可爲之證。

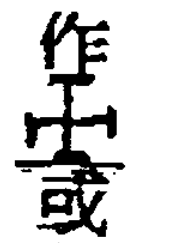
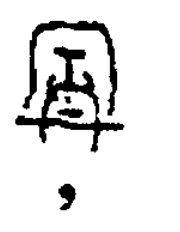
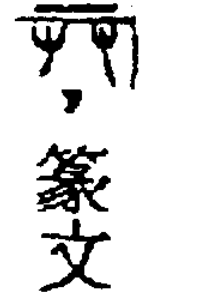
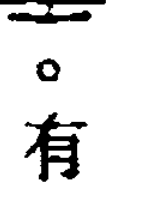
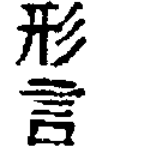
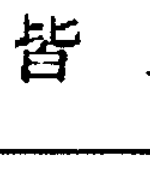
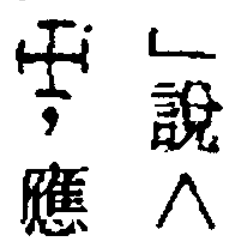
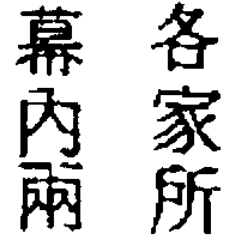
至「巫」之如何能成「巫」？在古代雖無具體資料加以論證。然由今台灣之布農族如何訓練巫師，亦可得知梗概。其訓練人選，爲父子相傳制，師徒授受制。教授內容爲動、植物的藥性，及若干富有神秘性之事物。以及對於神、鬼的祝禱之辭。訓練方式爲：

幸金成 Kavutal-Madolojan 爲潭南社有名的巫師。Sikan 三十二歲時始從幸氏學巫術。Sikan 與幸氏交涉二天，幸氏始答允收 Sikan 爲徒。然後幸氏入山採集一些做藥用的草木的根、葉、果實，以及昆蟲、蜂窩，讓 Sikan 認識。這些藥物是：Kalalilu 的樹葉數片，Kolkotal 的硬果二三顆，lalouts 的葉數片，luli 的根一段，lulotsa 的根少許，tsaluak 的葉半片，paixal（姑婆芋）的根一段，pulitsok 的葉二三片，tano 的根少許，tsalutsokal 的根少許，另外有四種昆蟲：Kaqipots 十隻，Kakapis（蜈蚣）一隻，或數隻之足，lalaus（蠣蟲）的足，tanalupa 的體毛，再加 dakotsa（蜂窩）一個。這些藥用物採集後晒乾，用手搓成粉或置于木臼中舂成粉，裝入葫蘆以備用。至于內服或外敷，則視病情而定。製藥過程以及用途，必須讓學徒知悉。且須叮囑他，爲人治病時，不能吃辣椒、腐肉。然後每天晚上學徒須至師父處學習咒語。這些咒語，是在醫病時用的，因爲巫師爲人治病時，一面唸咒語，一面則用茅草拂打病人身體，以除魔鬼。

Sikan 初拜師時，送佩刀一把，幣三十元與幸氏。二年後，送布十尺，上衣二件。三年後，殺四十斤豬一隻送他。五年學畢謝師時，須殺七十斤豬一隻及釀三斗小米酒送他。學徒卒業後，首次爲人治好疾病，須殺雞、備酒與師傅共吃。以後爲病人治好疾病時，就不必設宴款待師傅了。〈見丘其謙調查所撰：布農族卡社群的巫術、刊民族所集刊十七期〉

學一巫術，必須五年，每晚要至老師處，學習咒語和禱辭，以及採藥材與治鍊藥物方法。實不簡單。誠如論語內云：「南人有言曰：『人而無恒，不可以作（學）巫醫。』」徵之今布農族之巫師傳授徒弟，不虛言也。

三、結　語

「巫」字、甲骨文作或作，古文作，篆文作。有「祝、舞降神」說〈許愼、桂馥〉，「齋肅事神」說〈段玉裁〉，「筮醫」說〈唐蘭〉，「神幄中奉玉」說〈商承祚、勞榦〉。今以形言之，各家所釋，在解巫義，對，究爲何物？皆略而未述。如以工例之，工、古矩字也。則，應爲兩工矩縱橫之形。，則爲帳幕內兩手奉工矩之形。知巫初義，與矩關係密切。蓋矩和規，爲人類各種工作之指導，孟子有云：「不以規距，不能成方圓。」是其義也。巫與醫，二者古本不分，做事需矩，行醫治病用藥更應有定量——合矩之道，且巫醫在初期社會爲領導羣倫，做事必要循規重矩，爲民衆所尊重。今之台灣布農族巫師仍如是。蓋人之一生不外乎「生」「老」「病」「死」，而巫術即在此一領域中，發揮了它的功用。究其原因，在於教育不普及知識分子少的情形下，社羣處於關閉性社會中，因而世代相傳之巫術，在具有若干動、植物藥性知識，以及對神、鬼的祈禱辭，亦可作爲神、人、鬼間之媒介人物，故能爲該一社羣之中堅，以維持其生活方式。及至春秋秦漢時，醫已由巫出而別爲醫官。直至今之催眠術，仍存有巫意，是其證也。

（原載《甲骨文論文集》，臺中甲骨文學會，一九九三年）

略論卜辭中所見祭上帝之禮

國立成功大學
中國文學研究所　石韶華・趙德華
鄭倖朱・趙福勇

壹、前　言

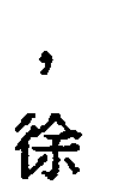
「帝」字在卜辭中常見，所表示之涵義有三種：一爲祭名，也就是後世所稱之「褅祭」。褅祭於卜辭中多半用於祭祀先祖先妣或四望山川，並非用以祭祀天神，故不在本文討論範圍內。二指人君，此義由上帝觀念而來，因爲殷人崇尚鬼神，每每將祖先神與自然神同享豐隆之祭祀，所以有先王配上帝左右之觀念。由此觀念衍生，至康丁以後，人王也得稱帝，如：帝甲、文武帝、帝乙、帝辛等。另一義則指上帝，在殷人心目中，帝之權能力量甚大，可令雨、授年、授祐、降暵、降禍等①，如：

1. 壬申卜，古貞：帝令雨（合集一四一二九）
2. 庚戌卜貞，帝其降　（合集一〇一六八）
3. 貞：不隹帝令乍我禍（合集六七四六）（圖一）
4. 甲辰卜，爭貞：我伐馬方，帝授我祐　一月（合集六六六四）
5. 貞：隹帝它我年　二月（合集一〇一二四）（圖二）

因此，殷人對於足以支配其生活之上帝，不但敬而畏之，更時加卜問，舉行種種祭典來祭祀天神，希冀能趨福避災。據卜辭所載，殷人祭帝之祭典有方、酒、侑、歲、禦、尞、賓、卯等八種，此八種祭典除爲祭帝之禮外，亦用以祭祀其他神祇，此點本文中亦將論及，以求了解此八項祭典之形式及使用對象。

爲求資料眞確起見，文中引用卜辭原擬皆附圖版，以供參照，但因篇幅問題，現只選較重要者附入。本文除前言、結語外，八項祭典分由四位同學撰寫：方、酒二祭由石韶華同學執筆；侑、歲二祭由趙德華同學撰寫；禦、尞二祭由鄭倖朱同學論述；賓、卯二祭則由趙福勇同學負責。這篇文章是我們四人於成功大學中文研究所碩士班研習「甲骨學課程」之習作，疏陋不免，尚祈前輩專家勿吝指正。

貳、方祭

方祭爲卜辭中祭祀天帝常見之禮。首先就「方」字釋義。方字甲文作「」，徐中舒曰：

按方，象耒之形製……方之象耒，上短横象柄首

，橫木下長即是所蹈處，履旁兩短畫或即飾文……②

以方之義爲耒形。葉玉森則釋作刀形，其云：

方殆象架上懸刀形，並不象兩舟總頭。造字之始，當與金文同例③

徐、葉二氏以「方」皆爲實物之相，然，於卜辭中之「方」字，並未作耒或刀之解。卜辭言「方」，大抵皆指方國，如 方、土方、人方、馬方、龍方等；或爲方國之省稱。如：

戊子卜，方其來（合集六二七九）

亦有指方位而言者，即東、南、西、北四方神。如：

侑于方，有大雨（合集三〇三九五）

辭中之「方」，即表四方神。方祭於卜辭中亦作祭祀之名，如：

貞：今日用方（合集八六九九）

此「方」即本文所謂之方祭。「方」釋爲方國或方祭皆與本形作耒或刀無關涉。

至於方祭的性質爲何？卜辭中有謂：

其𣎵年于方，受年（合集二八二四四）

又有云：

于方雨兮尋𣎵年（合集二八四四）

後世典籍之記載有關於方祭者，如《詩・大雅・甫田》云：

以我齊明，與我犧牲，以社以方

箋云：

秋祭社與四方，爲五穀成孰報其功也④

又如《詩・大雅・雲漢》曰：

祈年孔夙，方社不莫⑤

《周禮・大司馬》云：

中秋……致禽以祀祊

注云：

祊當方……秋田主祭四方報成萬物⑥

由卜辭及後世典籍，約略可知，方祭之舉行，乃以報功及祈年者爲多。徐中舒對此亦有所論述，其曰：

方社當即農家祈年之祭。社爲后土，方自爲連類。⑦

凌純聲亦曾就「方」、「社」二者之關係作過闡述，凌氏曰：

古者方社並舉，因二者皆爲祀神鬼之所在。不過社在國中，方在四郊，又社較之方，更爲重要而已⑧

由此可知，方祭與社祭之關係極爲密切。

殷人舉行方祭時多用牲。其用牲的種類，約略有下列幾種：

一、牛

如：

1. 方帝、羌，卯牛（合集四七八正）
2. 隹𤘘牛方……（合集二九四八六）（圖三）

所用牛之數目並不多。較特殊者是使用了𤘘牛，所謂犁，即黑牛，即今之犁牛。

二、羊

如：

1. 今方…羊（合集二一一一一）（圖四）
2. 己亥卜，貞：方帝一豕、一犬、二羊……二月（合集八六九九）

三、豕、豭、豰

1. ☐午卜，方帝三豕又犬、卯于土，宰，雨（合集二八二四四）
2. ☐方☐犬……豭…（合集一九六三六）（圖五）
3. 貞：方帝，卯一牛有豰（合集一四三〇〇）

豭，即牡豕；豰，即小豚也。

四犬

如：

1. …卜，爭…翌乙亥方帝，十犬（合集一四二九八）
2. …今丁酉，夕…犬方帝（合集一四二九九）（圖六）

五、人牲

如：

1. 貞：方以羌，自上甲用至……下乙（合集二七一反）
2. 貞：方帝一羌、二犬、卯一牛（合集四一八正）

辭中的「羌」即指羌人，應屬於俘虜來之敵人。

由上述卜辭所見知，殷人行祭常用之犧牲有牛、羊、豕、犬及羌人。惟不見牢、𡧊等。方祭雖有用牲，但所用的數量不多，此或許意味方祭之儀式中，並不十分重視用牲。

卜辭中有關方祭之記載，以祭帝者爲多。如：

1. 貞：勿方帝（合集二六四正）
2. 貞：方帝（合集一四三〇二）
3. 方帝（合集四五六反）

---

4. 勿方帝（合集五〇五正）
5. 壬午卜……方帝（合集一四三七〇）
6. ……循方帝[illegible]（合集六七三五）
7. 方帝、羌卯牛（合集四七八正）
8. 貞：方帝一羌、二犬、卯一牛（合集四一八正）
9. 今丁酉夕，犬方帝。（合集一四二九九）
10. ……卜爭……翌乙亥方帝十犬（合集一四二九八正）
11. 貞：方帝，卯一牛有豰（合集一四三〇〇）（圖七）
12. 己亥卜貞，方帝一豕、一犬、二羊……二月（合集一四三〇一）（圖八）
13. 尞于土𡧊方帝 二告（合集一一〇一八）
14. 戊申卜，㱿貞：方帝，尞……于……[illegible]……卯……上甲（合集一一四〇正）
15. ……午卜，方帝三豕又犬，卯于上土𡧊，𣎵雨（合集一二八五五）（圖九）

所謂方帝，即以方祭祭於天帝，故前者爲祭名，後者爲天帝之通稱。卜辭中亦有「帝方」之辭例，如：

甲寅卜，其帝方一羌、一牛、九犬（合集三二一一二）

「方帝」和「帝方」二辭，歷來學者解釋多有歧義，歸納而論，癥結在於「方帝」和「帝方」二者是否同義之問題。如商承祚對「方帝」的釋義，其曰：

卜辭或言「方帝」，乃祭四方之統名⑨

按商氏之意，則「方」即表四方之神，而「帝」則爲祭名。胡厚宣亦持相似看法。其曰：

貞方帝（庫方五七四）

方帝

勿方帝（龜藏一一一一）

……亦皆帝祭四方之辭也。⑩

以「方」亦爲四方之神，而「帝」則釋作禘祭。然若依照胡、商二氏之釋義，則「方帝」與「帝方」爲同一義，筆者以爲，「方帝」和「帝方」，表面觀之，辭例相似，惟是否即意味二者無別呢？仍須作進一步之考證。故，筆者於此，將「方帝」與「帝方」予以區分，一爲以「方祭」祭於天帝，一爲以「禘祭」祭於四方。二者的涵義並不相同。如此別義，或許較不易混淆。

前所列舉之有關方帝之卜辭，多數爲內容簡單之卜問，較值得注意者爲第十五條之辭中明謂行祭的目的乃是爲了「求雨」，在殷人之心目中，認爲雨與年有密不可分之關係。年收成之好壞，完全在於雨量之是否適度，因此，久不降雨對殷人而言，是極爲嚴重之事。故須行方祭以求雨，乃是希望老天幫忙，以求順利耕作。其最終之目的，與「年」是息息相關的。「帝」在殷人之觀念中，爲一高高在上、主宰人間禍福者。帝的神權至高無上，威力特大無比，令雨降旱、授年不授年等，唯帝能之。因此，殷人求雨乃以「帝」爲對象，然殷人求雨之祭甚多，不獨方祭一種而已。

除祭帝之外，亦有數條祭祀先公先祖之辭。如：

1. 貞……方……上甲（合集七三八二）
2. ……方唐受……（合集一三二四）（圖十）
3. ……于父乙方 （合集二二七一）
4. 貞……方以羌，自上甲用至……下乙（合集二七一反）

上舉之四辭皆有缺文，不過仍可看出其受祀之對象。首條爲祭祀上甲卜辭，上甲屬先公近祖一期；次條祀唐，唐爲天乙，亦即大乙，乃開國之君。末條爲合祭之辭，所祭者由上甲起迄下乙止，達十多位。

以上所言，乃爲方祭受祀之對象。由此可以發現，方祭之辭中，仍以祭天帝者居多。而祭先公先祖者，不過數例。至於祭先妣者，筆者個人猶未見之。方祭不只單獨舉行，它亦時與他祭一起并用。如：

貞：方帝酒耏岳（合集一四四七〇）（圖十一）

此辭即方、耏二祭合用，以方祭祭天帝，而以酒祭祀岳神。又如：

1. 弜宜方出于妾田卜叕（合集二八〇〇三）（圖十二）
2. 方、尞，隹庚耏，有大雨，大吉（合集二八六二八）

第一辭乃方與尞祭並用，第二辭則爲方、尞、耏三祭並用之例。

以上所述，仍方祭之內容梗概。在卜辭祭天帝之禮中，方祭爲較常見者。其他如耏、侑、歲、尞、御、賓或卯等祭之祭帝辭例，皆不如方祭之多。方祭用牲之種類有牛、羊、豕、犬及人牲等，殷人日常使用之幾項牲類在方祭中都已用到，惟使用之量並不多，與其他大量用牲之祭典相比之下，這是顯得較爲特殊之處。方祭不僅用以祭帝，殷人亦用以祭先公先祖，不過，惟受祀之祖先仍在少數。此外，在祭祀先妣及

其它自然神方面，方祭都不曾被使用到。由此可見，殷人舉行方祭，最主要在於祭天帝。

叁、酒祭

酒祭亦爲殷人祭天帝所用祭禮之一。卜辭中之酒有酒、酒、酒、酒等形。由字形觀之，酉乃象酒尊之形，而 則象酒滴沃地之狀。由此可知「酒」之義必與酒有密切之關係。酒爲酒祭，其形式大致爲「以酒沃地祭之」⑪亦有學者持不同看法，以「酒」即後世之嘗酎酒⑫或謂爲肜日酒祭之專名⑬諸說於《甲骨文字集釋》中皆有闡釋，茲不贅論。

今見卜辭中之酒祭除用酒之外，亦有用牲者，用牲之種類，約有下列數種：

接著來談酒祭的用牲。用牲的種類，有以下諸種：

一、牛、牢

如：

1. 其一酒五十牢（合集三〇八八八）（圖十三）
2. 己亥貞：來乙，其酒五牢（南地九七四）

祭中最多用到五千隻牛。

二、羊、宰

如：

1. ……卜，來己，酒羊、妣己（合集二〇五〇三〇）
2. 貞：于宗酒三十小宰（合集一三四五九正）

其中有四、五 者。亦有多達三十宰者。

牢、宰雖亦指牛與羊，實際有別。張秉權〈祭祀卜辭中的犧牲〉一文中即曰：

> 至於牢和牛或宰和羊的分別，恐怕不在於數目上或種類上的不同，而是牢或宰中特意護養著的牛或羊，是專門爲了供作祭祀之用的，所以稱之爲「牢」或「宰」，而卜辭中稱爲「牛」或「羊」的那些，可能並不是專門爲了祭祀之用而經過一番特意護養著的牛羊，它們可能就是普通牧放中的牛羊，也可能是臨時徵收來的。⑭

張氏之言雖無確據以爲必然，惟亦有可信者。故牛、牢，羊、宰雖同指一物，但用於祭祀之中，仍有特意護養與臨時徵收之區別。

三、豕、彘、豭

如：

1. 貞：酒用彘于妣己（合集四五四反）
2. 戊辰卜，衍貞：酒盧豕至豕龍母（合集二一八〇四）（圖十四）
3. 酒六豭于祖乙（合集一三二二六）

所謂盧豕，即是黑豬。

四、犬

如：

1. 乙亥……賓……翌……酒……犬（合集三六七七）
2. 甲戌貞……酒餗自……至于多毓用牛……羊九、犬十又一（合集一〇八九）

五、人牲

如：

1. 庚申卜，隹乙丑酒，三羌、三牢……（南地三一三）
2. …丙卜，翌甲寅，酒于太甲羌百、羌卯…（合集三二〇四二）（圖十五）

用人牲之數目極可觀，有達百人者，且以羌人爲多。

另外，「酒」亦常與「伐」連用。如：

貞：來乙亥，酒祖乙十伐又五，卯十宰（合集八九二正）

此「伐」指「用人之祭」⑮即殺人以爲犧牲。此言以十又五人爲祭，惟未明言所祭者爲何族之人。

酒祭所用之牲，比方祭龐大。由此可知，酒祭之儀典中，用牲應爲極被重視之一環。

除此，且有用其它祭品者，列舉如次：

一、餗

如：

1. 叀乙卯酒餗，叀辛亥酒犬吉（合集三〇八〇六）（圖十六）
2. 丁……貞：乙亥酒餗（南地一〇八九）

，鼎實也，今即之菜餚。

二、鬯

如：

1. 甲戌貞：乙亥酒多宁于大乙，鬯五、卯牛，祖乙鬯五，小乙鬯三……（英藏二四〇〇）
2. 蒸鬯父己，隹今日己亥酒 大吉（合集二七四〇六）

鬯指鬯酒，鬯酒爲祭祀所用之香酒，以鬱金草釀秬黍爲之。

酒祭舉行之時間，亦有特定之安排。如：

1. 貞：莫酒（合集三二一八四）
2. 貞：今日夕酒（合集二九五三正）

「莫」指黃昏時刻，而「夕」則比「莫」稍晚。於「莫」或「夕」時行酒祭，而不在白晝舉行，或許是殷人舉行祭典特別之慣例。

酒祭爲殷人祭天帝所用祭禮之一，然卜辭中酒祭天帝之記載不多，僅下列兩條：

1. 貞：翌丁酉勿酒帝（合集一五七〇三）（圖十七）
2. 貞：于西母酒帝（合集一四三四五）（圖十八）

第二條辭例中之「西母」，與日、月、星一樣，爲天神之一，此乃配祀於帝，同爲受祀者。

除了祭天帝外，酒祭亦用以祭先公先祖及先妣。受祀之祖先，可分爲幾期而論：

一、先公遠祖

如：

1. 迺酒於夔（南地一〇六二）
2. 于甲辰酒戠（南地五十二）
3. 甲申貞：辛亥酒尞于夔三牛（合集三四一七二）
4. 貞：來辛酉酒王亥（合集九四二二）

辭例中的「夔」即帝嚳，「戠」即帝契。在此期卜辭中以祭夔者爲多，其他惟昌若，王矢等，則並未見。

二、先公近祖

祭先公近祖者如：

1. 祭亥卜，酒上甲……（合集一一九二）
2. 辛未貞：酒示壬十牢（合集三二三九九）

此期受酒祭之先公以上甲居多。另有酒先妣者，如：

己亥卜，㱿貞：酒妣庚……（合集二四七一反）（圖十九）

妣庚乃示壬之配妣，亦同時受祭。

三、先王前期

此期受祭的先王如：

1. 乙酉酒唐，允（合集五四二）
2. 勿酒大丁（合集一九〇反）
3. 貞：甲辰勿酒大甲（合集六七二正）
4. 翌庚寅酒大庚（合集一〇九三六）

另外如太戊、仲丁、祖乙、祖辛、祖丁、卜丙、沃甲亦皆受祭。此期中的每一位先王皆受到酒祭之祭祀。其中以祭祖乙、祖丁兩者最頻繁。

四、先王後期

如：

1. 壬午卜，大酒魯甲（合集一九九〇七）
2. ……卜，貞……于小乙……今日酒（南地三二九七）
3. 癸酉卜，亘貞：有酒兄丁（合集一五三四）

其中以酒小乙者居冠。另有酒先妣者，如：

既酒妣癸……（合集八〇八反）

以既、酒二祭同祭太丁之配妣—妣癸。⑯

丁巳卜，㕣貞：酒婦好禦於父乙（合集七二一）（圖二十）

婦好爲武丁后妃，亦爲該時期一名重要大臣，屢次從戰而立了輝煌功勳，因有功在朝，故備受敬重，且死後未封廟號之前配祀於先祖，爲殷代享有特殊禮遇的后妃之一。

此外，尚有合祭之記載，如：

1. 壬午卜，貞：翌甲……酒……自上甲……（合集一一九八）
2. 甲午貞：乙未酒高祖亥……大乙羌五、牛三，祖乙羌……小乙羌三、牛三，父丁羌五、牛三，無乇，茲用（合集三二〇八七）（圖二十一）

於一條卜辭中，多位先公先祖同時祭祀，可見其規模較之盛大隆重。

由以上卜辭可知，酒祭用以祭祀先祖先妣之次數，比祭天帝者頻繁。

酒除祭祀天帝、先祖外，殷人亦用以祭祀舊臣，如：

一、伊尹、黃尹

如：

1. 伊酒（合集二七六〇六）
2. 隹丁酉酒黃尹（懷特八九九）

伊尹（或黃尹）即殷之賢相。

二、咸

1. 王固曰：不宿若茲卜其往于甲酒咸……隹甲追（合集九七五反）
2. 貞：翌乙未酒咸（合集一三八四）

關於「咸」，羅振玉曰：

> 伊尹、咸戊之名，或但舉一字曰伊、曰咸……卜辭有咸戊，殆即巫咸矣⑰

是巫咸、咸戊、咸乃同指一人，爲殷之元臣。由於此

等大臣生前有輔佐之功，因故其祀典往往與先王比隆。

此外如自然神云、河、岳等，亦爲受酒祭之對象。如：

一、河神

卜辭中有：

1. 酒河五十牛（合集六七二正）

2. 丁丑貞：隹辛巳酒河（南地四三九七）

二、岳神

如：

1. 貞：呼卓酒岳（合集一四四六九反）

2. 貞：叀辛未酒岳（合集八八四三）（圖二十二）

河、岳二神之辭不少。卜辭中常見「呼雀酒河」及「呼卓酒岳」之記載，由此可知，其執行者多爲雀、卓二人。

三、社神

如：

酒於土（合集三四一八八）

祭社神者僅此一例，且與酒祭合用。

四、云神

祭云神亦只有一條：

叀岳先酒，迺酒五示，有雨，大吉（南地六五一）

因殷人常求年祈雨，故亦祭雲。卜辭中之祭云者有「四云」、「六云」之稱。所謂「四云」即「四方之云」；「六云」乃「四方、上下之云」⑱，本辭之「五云」，除指四方之云外，另一云所指爲何，則不可得知。

五、四方神

有單祭某一方者，如：

1. 酒西（合集三二二九四）

2. 于丁卯酒南方（合集三〇一七三）

亦有同時祭四方之神者，如：

……西……辛……酒四方（合集三四一四三）

祭不只單獨舉行，亦常與他祭合用。如：

一、侑

1. ……于……酒侑……曰……（合集一四四六反）

2. 貞：隹今日酒，其侑于二子（合集二四九八三）

二、歲

1. 乙巳卜寅貞：翌丁未，勿 歲（合集四〇五九正）

2. 癸未卜，酒歲（合集三二六四八）

亦常與乂歲連用，或爲「酒乂歲」，或爲「乂歲」。

三、𠦪

如：

1. 甲申貞：辛亥酒𠦪于夒，三牛（合集三四一七二）

2. 叀辛巳酒𠦪（合集三四五一一）（圖二十三）

酒𠦪二祭合用之辭相當多。其它如侑、歲與酒祭合用者亦不少。

四、禦

如：

1. 于由寅酒禦（合集一五六九六）

2. ……酒禦百宰，盟三 （合集二一二四七）

此爲酒祭與禦祭合用之例，而用牲以多達百宰，相當可觀。

五、卯

如：

1. 癸未貞：隹甲申酒卯（合集三四五四八）

2. 丁亥貞：酒卯于大乙（合集三二四二三）

六、賓

與賓祭合用者，只有一例，即：

……貞……歲于母辛賓酒（合集二三四四八）

除賓祭之外，酒祭與歲、侑、𠦪、禦合用之頻率相當高。惟獨不見與方祭合用者。

綜上所述可知，酒祭爲殷人祭天帝所用祭禮之一，不過亦常用以祭先祖先妣，舊臣及自然神。與方祭祭帝相較，酒祭祭帝之次數則較少。酒祭用牲之種類，爲牛、羊、豕、犬等常見之家畜，亦用人牲。用牲之數目，由一到上百不等，酒祭除常與歲、侑、𠦪、禦各祭合用。其它如品、彡、匚、[illegible]、俎等祭，亦常合用。由此可知，酒祭應是殷代較常舉行的祭祀之禮。

肆、侑祭

侑祭爲卜辭中極爲常見之祭禮，字形可別爲「ㄡ」、「ㄓ」兩大類，武丁時多作「ㄓ」，第二期後則漸爲「ㄡ」所取代。「ㄡ」即「又」字，做爲祭名則爲同音通假之故。「至「ㄓ」之字形，則無可說」⑲，僅黃錫全嘗撰專文指出：

「ㄓ」字應該是人們熟知的牛頭象形字。由于社會的不斷發展，文字的不斷演進和引伸，到商代武丁時期的甲骨文中出現了本來是象徵牛頭的「牛」字，爲了表明兩種意思，便在形體上稍加區別，即以[illegible]、[illegible]、[illegible]表示牲畜「牛」，而以ㄓ、ㄓ、[illegible]、ㄓ表示特定含義的「ㄓ」；武丁以後這個「ㄓ」字逐漸消失，而先後以其同音字「又」、「有」所代替。……商代祭祀大量用牲，用牛又爲大牲，因而又借「ㄓ」字作爲祭名。⑳

黃氏以「ㄓ」爲牛頭象形字之說法，推測成分太重，故「ㄓ」之字形說解至今尚無確論，此亦僅能言「ㄓ」字用爲祭名時，與「又」字同，皆爲「侑」之通假。

侑祭乃勸食之祭，卜辭有：

……侑食于上甲……匄不（合集一一六三）（圖二十四）

可證「侑」有勸食之義。考之古籍，亦有相關之記載，如：《周禮・天官・膳夫》云：「以樂侑食。」賈疏：「即是《王制》云：『天子日食舉以樂。』」案《論語・微子》：『亞飯、三飯、四飯』，鄭云皆舉食之樂。彼諸侯禮尚有舉食之樂，明天子日食有舉食之樂可知。案《大司樂》云：『王大食，皆令奏鐘鼓。』」㉑《論語》包注：「三飯、四飯，樂章名，各異師。」《正義》曰：「天子諸侯，每食奏樂，樂章各異，各有樂師。」㉒由上可知，侑食時鐘鼓大奏，則侑祭天帝時，亦當有鐘鼓之樂，以勸天帝享用祭品。侑祭所用之犧牲，種類頗多，亦稱豐盛，卜辭所見，即有：

一、牛、牢：

1. 貞：侑于王亥隹三白牛（合集一四七二四）（圖二十五）

2. 翌辛亥，侑于王亥四十牛（合集六七二正）

3. 壬申卜：侑大甲三十牢甲戌（合集一九八二八）

二、羊、宰：

1. 侑于祖丁一羊（合集一八三〇）

2. 貞：翌辛未其侑于盟室三大宰 九月（合集一三五六二）（圖二十六）

3. ……卜侑般庚百宰（合集一九九一七）

三、豕、彘：

1. 貞：侑于祖乙十白豕（合集一五〇六正）

2. 丙午卜，賓貞：侑于祖乙十白豕（合集一五二四）（圖二十七）

3. 癸巳卜，爭貞：侑白彘于妣癸不……（合集二四九六）

四、犬：

1. 庚子卜貞：侑于婦一犬（合集二八二九）

2. 甲午卜：侑于父丁犬百羊百卯十牛（合集三二六九八）

五、人牲：

1. 癸亥卜貞：侑伐于丁十人（懷特二十三）

2. 庚子侑伐于父丁其十羌（合集三二〇七一）

可知侑祭之規模不小，竟有用牲多至百頭之記錄，並有數種祭品合用者。侑祭時除使用大量犧牲外，爲勸食故，更有舞伐助之，如：

1. 侑王夨伐五，卯宰

侑王夨伐三，卯宰

侑王夨伐一，卯宰（合集一〇五一正）

2. 貞：侑于祖乙五伐，卯五宰（合集九二三正）圖二十八

3. 侑伐于上甲十又五，卯十小宰又五

壬午卜，㱿貞：侑伐上甲十又五，卯十小宰（合集九〇一）

羅振玉即將「伐」字釋爲樂舞祭，曰：

右言伐者二十二，殆以樂舞祭者也。《禮記・樂記》：「夾振之而駟伐。」注：「一擊一刺爲一伐。」湯以武功得天下，故以伐旌武功，伐當是武舞。伐三十人，伐十人，猶左氏言萬者二人矣。㉓

羅氏所言之「萬」即是干舞，由「伐」之字形亦可見人手持戈之義，故羅氏釋爲武舞。陳直復證之云：

案《詩・秦風》：「蒙伐有苑。」毛傳云：《「毛傳云」之下當爲》：「伐，中干也。苑，文貌。」又案《小爾雅・廣器》云：「干，盾也。」《方言》云：「九盾自關而東或謂之干中干，干爲九盾之一，蓋爲殷人舞干之祭無疑。」《周禮・樂師》有舞干，是干即盾，伐即中干，干爲九盾之一，蓋爲殷人舞干之祭無疑。㉔

董彥堂先生亦贊同此說，云：

伐爲人荷戈形，乃征伐之意，亦爲舞名。《詩・皇矣》：「是伐是肆。」箋云：「一擊一刺

曰伐。」（山海經・海外西經）亦云：「夫樂之野夏后氏於此舞九伐。」則伐爲舞名可知。商人使俘獲之羌人樂舞，以禳祭祀，並卜其所用人數。㉕

此種武器之舞雖早已失傳，今日難知眞貌，惟自卜辭所載「伐一」、「伐三」、「九伐」等畸零之數甚少，多半爲「伐五」、「伐十又五」、「伐三十」等五之倍數，據此推測，則伐舞或爲一舞陣形式，類似後來八佾、六佾之陣容，以之禳贊侑祭也。

至於以此種勸食之侑祭祭帝之卜辭，今所見共兩例：

1. 丁卯卜：其侑于帝（南地一一四七）（圖二十九）
2. 求侑于帝、五臣，有大雨（合集三〇三九一）（圖三十）㉖

雖皆未載明以何種方式侑祭上帝，但由前述可知，自亦有犧牲、樂舞等進行祭祀，以求天帝降福。揆諸後世祭天之禮，演奏音樂，配以舞蹈，乃不可或缺之儀節，據（周禮、春官・大司樂）之記載，可以想見祭天樂舞的盛況：

奏黃鍾，歌大呂，舞雲門，以祀天神。……凡樂，圜鍾爲宮，黃鍾爲角，大簇爲徵，姑洗爲羽，靁鼓靁鼗，孤竹之管，雲和之琴瑟，雲門之舞，冬日至，於地上之圜丘奏之，若樂六變，則天神皆降，可得而禮矣。㉗

（周禮）所載，雖爲周代祭天大典，但「周因於殷禮」，雖有損益，亦必有所本，殷人又重祭祀，侑祭天帝所用之樂舞，自然十分隆崇可觀。

前言中已說明，帝之權能甚大，能呼風喚雨，降禍賜福，此處所引侑祭天帝之第二例，即是爲大雨而求侑于帝，可見帝在殷人心中之地位。與帝同樣能影響殷人生活之其他神祇，亦有權可以享受侑祭，如：

一、侑自然神：

㈠河：

1. 癸卯卜，㱿貞：侑于河三羌，卯三牛，三牛（合集一〇二七正）
2. 丁亥卜：侑于河二牛三宰（合集一四五〇九）（圖三十一）

㈡岳：

1. 庚辰卜貞：侑于岳三羌三小宰，卯三牛（合集三七七）
2. 丁未卜：侑于岳求年（合集三三二九一）

㈢土：

1. 庚寅貞：侑土尞大（合集三四一八三）（圖三十二）
2. 其侑亳土　吉（合集二八一一〇）

㈣西：

……侑于西十牛（英藏八十六反）

二、侑祖先神：

㈠先公遠祖：

1. 侑于夒（英藏一一七二）
2. 戊戌卜：大侑季牛（合集二一一二〇）
3. ……侑于王亥九伐卯……（合集九二〇）（圖三十三）

㈡先公近祖：

1. 貞：來甲寅侑于上甲十牛（合集一一四〇正）
2. 壬戌卜，㱿貞：侑于示壬（合集一二四五）

㈢先王前期：

1. 貞：侑于唐（合集一三三〇）
2. 貞：侑于大甲五宰（合集一四二一）
3. 乙巳卜：侑于祖乙五宰（合集一五〇九）

㈣先王後期：

1. 貞：侑于象甲、父庚、父辛一牛（合集六六四七正）
2. 丁卯卜：侑于父乙一牛（合集二一七三）

由是可知，帝雖高高在上，但與其他神祇之地位，並無明顯差距，故侑祭亦非屬祭帝之專祭。此侑祭祭帝之卜辭雖不多，但可知侑祭時必用樂舞勸食，殷人更獻上豐厚之牲品，以求能滿足上帝心意，始能使生活平安順遂。

伍、歲祭

歲祭之名，於卜辭中亦多見。既然祭名稱「歲」，按推想當是一歲舉行一次之年終祭。其實不然，郭沫若即曾指出：

卜辭歲祭之有月繫者，……除十二月之例未見外，殆無月不可以舉行歲祭。㉘

可知在殷商時，歲祭並非固定於歲終舉行，且是否一年僅行一次，亦大有疑問。然郭氏此說，猶有不足之處，考之卜辭，全年一至十三月皆有舉行歲祭之記錄，如：

1. 乙亥侑夂歲在小宗自上甲　一月（合集三四〇四六）
2. ……旅貞……卯其有莫歲于父丁……　二月（合集二三二〇九）
3. 丙寅卜，行貞：翌丁卯父丁莫歲宰，在三月在……（合集二四三四八）
4. 戊戌卜，行貞：父戊歲隹小宰，在四月（合集二三二九九）
5. 丙申卜，行貞：父丁歲勿牛，在五月（合集二三二一七）
6. 貞：翌乙亥侑夂歲于唐三十羌，卯三十牛　六月（合集三一三）（圖三十五）
7. 癸巳卜：甲午歲于入乙牛　七月（合集二二〇九八）
8. ……卜，旅貞：妣庚歲其牡　八月（英藏一九六一）
9. 貞：其歲宰五十　九月（合集三一三一八）
10. 辛亥卜，喜貞：翌壬子示壬歲，無尤　十月（合集二二七〇八）（圖三十六）
11. 甲申卜，即貞：妣歲，王其叙　十一月（合集二五一六二）
12. 乙卯卜，何貞：侑夂歲于唐，王無𡆥　十二月（合集二七一五三）
13. 貞：妣歲牝　十三月（合集二五一五八）

是知歲祭並非定在年終舉行，亦非一年僅行一次。然而何以稱爲「歲」祭？考卜辭歲字多作「戉」、「戉」之形，于省吾曰：

卜辭戉字……郭沫若謂斧身中央每設一圓孔，以便懸掛於壁，點而二者，蓋左右透視之。（甲研釋歲）唐蘭謂增點爲彡飾，無意義（天壤閣考釋三十）。按戉爲歲之初文，……戉字上下二點即表示斧刃尾端迴曲中所餘之透空處也，其無點者省文也。㉙

吳其昌亦曰：

歲者，殷代祭名之一也。其原始之本義，乃斧鉞之象形也。……斧鉞可以刑牲，故歲字引申之義爲刑牲。㉚

諸家均釋歲爲斧鉞之形，已成確論，而歲字用爲祭名，當從其可刑牲以祭而來。典籍中亦有歲祭刑牲之記載，（尚書洛誥）云：

烝祭歲文王騂牛一，武王騂牛一。㉛

甲骨卜辭中，歲祭用牲之記載更多，種類、數量均相當豐富，如：

一、牛、牢：

1. 丁丑卜：大甲歲十牛（合集三二四七五）（圖三十七）
2. 乙亥貞：侑　歲于祖乙大牢一牛（合集三二五〇九）
3. 丙午卜：侑歲二十牢（合集三二七五七）

二、羊：

1. 乙丑卜：其侑歲于二司一𦍩（合集二七五八二）
2. 伊尹歲十羊（合集二七六五五）（圖三十八）
3. 乙未侑歲于祖乙牡三十宰，隹舊歲（合集二二八八四）

三、豕：

1. 癸未貞：隹今乙酉侑夂歲于祖乙五豕　茲用（合集三二五一二）
2. 隹□祝用成……歲祖乙二牢勿牛白豕……示鼎三小宰，卯子祝歲（合集一九八九四）

四、犬：

1. 貞：五……歲一犬……年（合集二八二〇八）
2. □亥卜，即貞：兄庚歲……犬……（合集二三四八九）

五、人牲：

1. 癸酉貞：侑歲于大乙羌二十（南地五一一）
2. 癸卯貞：王侑夂歲三牢羌十又五（合集三二〇五七）（圖三十九）

歲祭除普遍用牲外，亦有以鬯酒爲祭品者，用鬯之辭例如：

1. 丙申卜，即貞：父丁歲有鬯……
   丙申卜，即貞：父丁歲有鬯一卣（合集二三二二七）
2. 貞：祖辛歲鬯（合集二二九九一）
3. □父己歲有鬯，王受祐（合集二七四〇二）（圖四十）

此外，卜辭中亦有關於舉行歲祭之特殊時間的記載，如：

一、莫歲：

1. 丙辰卜，尹貞：翌丁巳父丁莫歲（合集二三二〇六）
2. 莫歲三牢，王受祐（合集三〇七二九）
3. □卜：祖丁莫歲二牢，王受……（合集二

七二七四）（圖四十一）

二、夕歲：

1. ……卜：祖丁夕歲……　吉　（合集二七二七一）
2. 癸亥卜：父甲夕歲二牢　吉　（合集二七四五三）
3. 夕歲叀牛　（合集三○四九四）（圖四十二）

然此類卜辭究屬少數，可知無莫、夕等時間記載之歲祭，當普遍行於白晝，倘遇特殊狀況，方挪後至黃昏、傍晚時分舉行。至於舉行歲祭之時間有異，是否即代表不同意義，則卜辭中並未說明。

以殺牲之歲祭祭帝之卜辭並不多，今僅兩見：

1. 辛亥卜：侑歲于帝牢　（合集二二○七五）（圖四十三）
2. 王侑歲于帝、五臣正隹無雨　（合集三○三九一）（圖四十四）

二辭皆以侑、歲二祭合祭於帝。此種合祭方式亦見於祭先祖妣之卜辭，如：

1. 其侑歲于祖　（合集二七三七三）
2. 辛未卜：其侑歲于妣壬一羊（合集二七一六四）
3. 丁亥卜：侑歲于二示父丙父戊　（合集二二○九八）

或因帝掌管風雨氣候之事，故歲祭上帝可求風調雨順，而歲祭祖先，也有相同效果。但同樣可令風令雨之自然神，卻極少受歲祭祭祀，今僅見一例：

戊子卜：其侑歲于亳土三小宰　（合集二八一○九）（圖四十五）

祭典只用於祭自然神中之上帝、毫土，而不及於河、岳諸神，此爲歲祭與其他祭帝之禮不同之處。

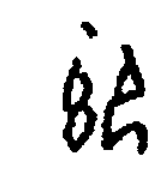
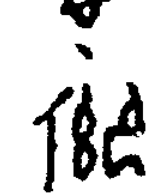
歲祭用於祭祖先神時，也有一特色，即僅行於上甲之後、排入祀譜之先公先王；上甲之前、未列祀譜之先公遠祖，則不受歲祭㉝。原因爲何，則尚待探究。或緣先公遠祖多與自然神配祀，而歲祭既不普遍行於諸自然神，則亦不便用於祭祀遠祖。

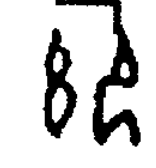
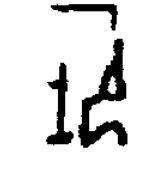
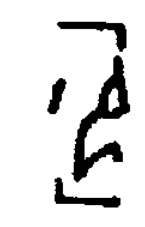
總之，歲祭已知屬於刑牲之祭，雖非帝之專祭，但極少以歲祭祭祀他自然神及遠祖。上甲以下諸王則恆見之。復據卜辭觀之，歲祭多見於二、三、四期，第一期較少，第五期則僅見「王賓歲亡尤」之詞，而未見歲祭神祇者，此爲歲祭極爲特殊之處。至於此點是否與新、舊派之祭祀不同有關，則因目前出土之資料不足，未敢斷言。

陸、禦祭

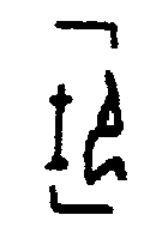
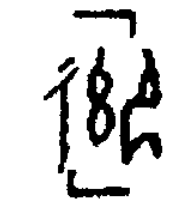
卜辭中有 、 、 、 等字，孫詒讓釋「 」字，以爲乃「紹」之省文。紹，詔也，詔，告也。卜辭中有「 雀」一辭，即是「告獻爵於神」，亦即「薦酒」之意，義同「薦牲於神」。㉞而羅振玉則曰：

「說文解字「御，使馬也，从彳、从卸，古文作馭，从又从馬」，此从彳从 、 與午字同形，殆象馬策人。持策於道中，是御也。或易人以 而增止或又易彳以人，或省人，殆同一字也。」㉟

羅振玉乃以 、、 、等同爲御馬之「御」字，亦即古文「馭」。羅氏而後，聞宥、郭沫若、葉玉森等並從此說，然說解略有小異㊱。

今歸納卜辭中之辭例，「」、「」字多與祭祀有關。作「」字者，如：

1. 貞：宁循御。　（合集九四○）
2. 丁丑卜貞：王其射獲御。　（合集二九○八四）

與禦祭之辭例頗不相類，其與「 」、「」應不同字。又有「」字，如：

1. 于滳，帝乎禦羌方，于之𢦏。（合集二七九七二）
2. 其乎戌禦羌方，于義則𢦏羌方不喪衆。（合集二七九七二）
3. ……寅卜宾貞，令多馬羌禦方　上吉　（合集六七六一・圖四十六）

許進雄以爲此「禦」字，應爲方國名，而與祭祀無關㊲。今自文辭觀之，其理可通㊳。

至於「 」、「 」字，則多作祭名解，間亦有作官名及方名者㊴。御字之義，各家說解不一，王國維曰：

「御，卜辭作从午从卩，或作 不省，蓋假爲禦字。㊵

王襄亦云：

「御，即禦之省文，許說「祀也」，或曰與待吉日以御賓客之御，誼同進也。」㊶

陳夢家曰：

「御，即禦除之禦……禦不子即祓不子……」㊷

楊樹達云：

「卜辭言卸祀往往具禳疾之義」㊸徵之說文：「禦，祀也」段注曰：「古只用御字」㊹則「御」爲祭名應無可疑，參諸家之說，可知禦祭乃祓除不祥之祭。今試就御祭之內容，以探究用御祭祭帝之實。

卜辭中筆者所見「禦帝」之辭爲：

己丑卜，禦于帝三十小牢，己丑，余至 羊（合集二二○七三・圖四七）

雖然只有一條，但辭例相當完整，字跡亦甚清晰，其爲禦帝之辭應無可疑。有卜日、犧牲名稱及犧牲數量，三十小牢爲祭品，應是不小之祭典。御祭中，除祭帝外，其他對象如何？祭品是否亦如此豐盛？舉行御帝之目的何在？以下便就御祭之辭例探討。

卜辭中，所見御祭之對象除了祭帝之外，尚有：

㈠祭自然神

1. 禦尞于河（一四五二七）
2. 戊戌卜禦於河（合集一四五二五・圖四八）
3. 勿于河禦年（合集一○○九七）

前兩則爲「禦于河」或「禦尞于河」（祭河時，常常是禦、尞同時舉行），第三則「勿于河禦年」應是「于河禦年」之對貞，則可能是于河行禦祭以求年。禦河外，還有「禦土」：

壬辰卜，禦于土（合集三二○一二・圖四九）

「土」，即「社」，也就是「地祇」，殷人亦對地祇行祭祀，「帝」爲天，「土」爲地，則殷人對天地均行禦祭。另外，又有祭四方之西、北二方：

1. 庚戌禦于西（合集三四三四○・圖五○）
2. ……卜翌庚戌……北禦（合集三四三四一・圖五一）

「禦祭」辭例中，「禦某」有時亦作「某禦」，或「禦于某」。以上二則只見西、北，在禦祭卜辭中似未見「禦東」、或「禦南」。

(2)祭先祖、先妣、舊臣等

1. 丙寅卜宾貞于祖辛禦（合集二七二正）
2. 貞于母己禦（合集三五三七・圖五二）
3. 于母庚禦。（合集一九○○反）
4. ……王勿禦伯 史（合集二○○九一）

前三則是禦先祖、妣，第四則是對舊臣。此外，禦「婦某」「子某」的亦不少，如：

1. 貞禦婦娸。（合集一七七三正）
2. 貞禦婦好。（合集二六二一）
3. 禦子 （合集三一九九反）
4. 于子庚禦（合集二二○八一）

這些「皇親貴族」及殷先祖、先妣、舊臣，應可歸爲一類。

對祖先行禦祭時，常不只祭一人，而是兩人，甚而多人並祭，如：

1. 貞：禦自唐、大甲、大丁、祖乙，百羌百宰，上吉。（合集三○○）（圖五三）
2. 禦父乙羊，禦母壬五豚，兄乙犬（合集三二七三九）
3. 辛巳卜王上甲尞十豕、侑丁、禦兄丁令……（合集一九八一二正）
4. 癸亥卜貞：酌禦石甲至盤庚正（南地二六七一）

第一則爲多人同用禦祭；第二則乃不同人用不同犧牲；第三則則爲不同人用不同祭法；第四則乃用兩種（有的卜辭甚至是用兩種以上）祭法（酌、禦）來祭。

此外，亦有「禦某於某」之辭例：

1. 貞：禦唐于妣己。（合集四五一七）
2. 貞：禦婦好于妣甲（合集二六一六）
3. 禦雀于父乙（合集四一一四）

王襄先生言「禦」有「進」之意㊺，則「禦某（人）于某（人）」應可解釋爲進某人于某人，乃以後者爲主祭，前者爲附祭。

另外，在對祖先之祭祀中，有所謂「大禦」：

1. 甲午貞：大禦自上甲六大示，尞六小宰卯九牛（合集一一三八）
2. ……貞：甲子酌大禦自上甲尞六小宰卯九牛（合集三二三二九）
3. 丁未貞：其大禦王自上甲盟，用白 九，三示，𢆶牛，在父丁宗卜（合集三二三三○）（圖五四）

「大禦」之對象多爲上甲、大甲，或是上甲以後之「祖先群」。而於其他禦祭中明言用牲及牲數者並不多，然大禦中卻詳言之，且喜用「白 」（白豭）爲犧牲，而白豭之數必爲九，其他牲數亦多爲三、六、九，或三十之數，諸多事項顯示此「大禦」可能爲殷人極重視之祭祀。

殷人對自然神及祖先行禦祭，而主要的對象則是在後者，且對祖先禦祭之種類似亦較繁多，有用「大禦」，有祭先公、先妣、舊臣、子某、婦某等不同身份的人，而犧牲之記載亦較詳多，但卻無祭祀上甲以上之祖先，不知原因爲何。另外殷人禦祭先祖亦往往

記載有禦祭之原因：

(1)因病，如：

1. 貞：疾齒，禦于父乙（合集一三六五二）
2. 貞：疾趾，于妣庚禦（合集一三六八九）

此外，尚有「疾身」、「疾疋」、「耳鳴」、「嘉齒」、「疾身」、「疾肱」……等。

(2)因夢

1. 癸未卜，王貞：畏夢余勿禦（合集一七四四二）
2. 貞：夢乎，于禦囚。
   貞：王有夢，不惟乎余勿禦（合集三七六正）

此乃因畏夢而不禦。

(3)受祐：

卜亘貞：禦于父乙…百牛受我祐（合集三二八四四）

據以上三點，可知殷人對祖先行禦祭的目的多在祓除不祥。殷人觀念中，疾病，作夢等均爲先人作祟之不祥徵兆，故或因之而行禦祭，或畏夢而不祭，對象均在先祖、先妣，此亦禦祭主要祭祀對象。而對自然神（天帝、地、河等）的禦祭目的多在求雨、求年。

1. 其雨，兹禦（英藏二五六七）
2. 辛酉卜貞：其雨，今日不雨，兹禦（英藏二五八九）
3. 勿于河禦年（合集一〇〇九七）

不過，亦偶有向祖先求年：

戊子卜貞：禦年于上甲，五月（英藏七八八）

總之，「禦祭」之主要對象仍爲殷人之先公、先妣，目的在祓除不祥，其次，才是對自然神之祭祀，目的可能爲求年、求雨，而求年求雨亦含祓除不祥之意味。

柒、尞祭

「尞」字，羅振玉釋曰：

說文解字：「尞，祡祭天也。从眘，眘古文慎字，祭天所以慎也。」今此字實从木在火上，木旁諸點象火焰上騰之狀。卜辭又有大史寮、卿事寮，寮字一作寮，一作尞，毛公鼎大史寮、卿事寮，寮字作𡨥，均从米从火。許君云从眘者，非也。漢韓勑碑陰遼作遼，史晨後碑作遼，並从木，衡方魯峻兩碑寮字亦然，是隸書尚存古文遺意矣。卜辭又或省火作米，或更省作木，古金文中𩫖伯馭有尞字，與卜辭同。」㊻

羅氏引金文碑銘，說明尞字乃从木在火上之意，以正許氏說解之非，今從字形觀之，羅氏之說可從。是故王國維云：

「尞字作米、米者，並尞之省，从木在火上燔柴之意也。㊼

王氏亦言「尞」乃火上燔柴之意。李孝定先生更詳言之：

契文象燔柴之形，其義爲祭名，當即燔柴而祭祡之義也，或从火，或但从小點象火焰上炎之形，上从米或米，非象枝根株之「木」字，實象木柴交加積累之形，或變爲米……」㊽

李孝定先生則舉出尞字所从非「木」，乃「木柴相疊構之形」，「尞」字至此，學者說解已甚明晰，爭議不多，要言之，「尞」爲燒柴祭天之義，甲文中之「尞」字，亦多用爲祭名，少數引申爲「焚燒」之意。

卜辭中之「尞祭」，今所見者以「尞河」最多，尞岳及尞祖妣次之，而「尞帝」之卜辭可見者僅兩條：

1. 勿尞帝于㞢（合集一四六八六・圖五五）
2. 貞：尞于帝、云（合集一四二二七・圖五六）。

第一則之「尞、帝」既可解爲「尞于帝」，帝當上帝，天帝講。又可解爲「尞、禘」，帝當禘祭講。今因甲文殘缺不全，無法判斷，故存疑。因此，只餘第二則可確定爲以尞祭祭上帝者。這一則乃是對「帝」及「云」（雲）同時行尞祭之辭。陳夢家將帝之權能分爲十六項㊾台南師專高德勝先生則分爲兩大類：其一是支配自然，如帝令雨、帝令風、帝令電、帝堇，帝異（帝降災禍），它年（支配年穀豐收）……等。二是降福禍於人事，如帝受我又（佑）、保王、降禍、作禍、帝降𢦏（罪）、帝作孽、帝終茲邑、帝疾茲邑、帝它和帝蝗、帝若……等㊿。就前者而言，帝主宰自然之權能是極大的，卜辭中亦有尞云之辭(51)，此辭乃同時對帝、云二者行尞祭，應是出於先民對大自然之敬畏。上帝既有支配大自然之權能，又可降禍福於人民，因此殷人要對上帝行祭祀。

卜辭中，除尞帝外，亦尞風雨山河等自然神及先公先妣等，以下分述之：

一、風雨河岳諸神：

卜辭中尞河之詳例最多如：

1. 貞：尞于河（合集三四五八正）
2. 甲辰卜：丙尞于河一羊一豕卯一牛，（合集一四五六一・圖五七）
3. 河尞惟羊三（合集三四二四六）

在卜辭中，除上帝外，河神亦有支配雨量的能力，故殷人對河之祭祀多爲求雨，求年，求年或受祐等，絕大部份與收成有關，如：

1. 辛未卜尞于河，受祐（合集三四二四二・圖五八）
2. 壬子貞：其求年于河，尞三宰沈五（合集三三二八二）
3. 辛卯貞：其求禾于河尞二宰沈牛二（屯九四二）

除了求年于河外，亦往往求年於岳：

1. 貞：求年于岳，尞三小宰卯三牛（合集三八五・圖五九）
2. 今日尞于岳太（合集一四四五二正）

或求雨于云（雲）：

尞云，不雨，（合集二〇一八三）

此外，並對「土」、「東母」、及「四方」行𡧊祭：

1. 貞：尞于土，一牛俎宰（合集一四三九六）
2. 尞酌于土（合集三四一八八）
3. 己酉卜㱿貞：尞于東母，九牛。（合集一四三三七正）
4. 己丑卜亘貞翌貞：尞于東母三豕（合集一四三四〇・圖六〇）
5. 尞于東一牛。（屯三八四一）
6. 尞于西，牛。（合集一四三二九）
7. 王尞南…甲…百又五十（合集一五六五二・圖六一）
8. 貞：尞于北（合集一四三三四）

前兩則乃對地祇之祭祀，3、4則中之「東母」，陳夢家以爲日神(52)，第5、6則卜辭則明爲祭祀四方神之卜辭，第7則因文句殘缺，有可能是指「南庚」，如此則四方之神可能缺南方。

二、尞先祖妣之卜辭

1. 庚午貞其酌高祖，尞，惟辛卯（合集三二三〇五）
2. 乙卯卜貞：求禾于高祖，尞九牛（合集三三三〇五）
3. 貞：尞于上甲于河十牛（合集一一八六）
4. 貞：今癸酉尞于妣己，羊（合集八七八三）

第1、2則爲尞祭高祖，在尞祖先神時以尞高祖者之辭例爲多，而向先祖行尞祭時，亦有合祭者，不過，如此情況終究不多，不似禦祭般普遍。如：

1. 乙酉貞：有尞于上甲、大乙、大丁、大甲……（合集三二三八七，圖六二）
2. 貞：尞于上甲于河十牛……（合集六九四五）

此外，亦尞有舊臣者如：

1. 癸未卜㱿貞：尞黃尹一豕一羊卯三牛㞢五十牛。

「黃尹」即後世所稱「阿衡」，乃殷之宰相，或謂「阿衡」爲伊尹之號。(53)

行尞祭時，有時並非單獨舉行，和他祭並舉之辭例頗多如：

(1)尞酌

先高祖尞酌合集三二三〇七，圖六三）

(2)尞侑

壬辰卜：其求年于夒，尞，侑，羌，兹用（合集三二一一七）

(3)尞沈

尞既沈（集三〇七〇七）

(4)禰尞

禰尞三宰（合集三四六二三）

(5)禦尞

𠂤先禦尞（合集四〇五七）

(6)尞㞢侑

貞尞㞢侑……（合集一四三九二・圖六四）

另外，尞祭之卜辭有時亦記載特別時間：

1. 河尞夕，隹羊。（合集二九五三二）
2. 乙丑卜，河尞夕隹豚。（合集三〇四三四）

總之，尞祭是架木於火上，使香氣上達，有時亦加牲於柴上而燔之祭祀。多用以四望山川，及享祀祖先，故尞祭以尞河，尞岳及尞祖先神爲多。卜辭中尞帝之辭例可確定者雖僅一條，但以尞祭之祭祀方式及後世仍保留柴禮之禮以祭告上帝的習俗而言(54)，「尞帝」之說法應足以成立。

捌、賓祭

「賓」在卜辭中作𡧊、𡧊、𡧊、𡧊……等形。關於賓字字形之演變，王國維與葉玉森言之甚詳。王國維曰：

> 按卜辭賓字多作□，或作□，作□，作□，……其所从之□、□與□同意，皆象屋形。……□上从屋，下从人从止，象人至屋下，其義爲賓。……金文及小篆易从止爲从貝者，乃後起之字。古者賓客至必有物以贈之，其贈之之事謂之賓，故其字从貝，其義即禮經之儐字也。……後世以賓爲賓客字，而別造儐字以代賓字，實則□乃賓之本字，賓則儐之本字也。(55)

葉玉森曰：

> 森按卜辭賓字譌變孔多，其初文當爲□，象足跡在室外，主人跽而迎賓，與客字構造法同。變而作□，跽形已失，復省作□、□，室外之足跡亦失。(56)

王氏由□字立說，認爲賓客之「賓」本作「□」，其所从之人指「客人」；葉氏則由□字立說，其所从之人指「主人」。二說皆言之成理，可並存不廢。而葉玉森之解釋，已隱含「迎接」之義。陳直則引《禮記》與《竹書紀年》以印證卜辭「賓」字之意義，陳氏曰：

> 《禮記・禮運》云：「山川所以儐鬼神也，五祀所以本事也。」鄭注云：「儐，禮鬼神而祭山川。」《說文》云：「賓，所敬也。」卜辭賓字即儐字省文。又案《竹書紀年》云：「帝芒元年，以玄珪賓于河。」賓即儐字，儐祭鬼神也。(57)

陳氏認爲卜辭賓字乃儐之省，爲祭鬼神之禮。而《說文》曰：「儐，導也。从人賓聲」(58)，故「賓」之形式可能爲祭前導引或迎接受祀對象之儀節，亦即先迎然後祭之。

賓祭常與其他祭禮出現在同一條卜辭，此時之賓祭更可視爲其他祭禮之前祭，亦即先以賓祭導引受祀對象，再以主要祭禮祭之，如：

1. 貞：翌乙巳，子漁骨同，賓侑祖戊（合集一三八七二）（圖六五）
2. 乙亥卜，行貞：王賓小乙歲宰，亡尤（合集二三一一八）
3. 辛巳卜貞：王賓河□（南地一一一六）
4. 丁未卜，何貞：禦于小乙奭妣庚，其賓，饗（合集二七四五六正）
5. 乙卯卜，行貞：王賓祖乙□，伐羌十又五，卯宰，亡尤，在十二月（合集二二五五一）

第一辭乃子漁因骨痛而祭先祖，先以賓祭迎祖戊，再以侑祭祭之，祖戊指大戊。第二辭乃先以賓祭迎小乙，再以歲祭祭之。第三辭乃迎河以行□祭。第四辭乃迎小乙與妣庚以行禦祭。第五辭乃迎祖乙以行□祭。

卜辭中亦有賓祭單獨出現之辭例，可從而窺知賓祭之祭祀方式，如：

1. 戊寅卜貞：于丁賓，延尸，七月（合集八三一）（圖六六）
2. 丁巳卜，行貞：王賓父丁，□十牛，亡尤（合集二三一八〇）
3. 貞：其卯羌伊賓（合集二六九五五）
4. 丁酉卜貞：王賓文武丁，伐十人，卯六牢，鬯六卣，亡尤（合集三五三五五）（圖六七）

由第一辭可知行賓祭時有迎尸之儀式。由二、三、四辭可知賓祭可以牛、牢與人爲犧牲，間用鬯酒。卜辭又有「賓日」、「賓夕」之辭例，乃記行賓祭之時間者，如：

1. 乙巳卜，王賓日（合集三二一八一）（圖六八）
2. 壬子卜，旅貞：王賓日，不雨（合集二二五三九）
3. □賓貞：王勿賓夕，不祐（合集一五四〇）（圖六九）
4. 貞：王勿賓夕（合集一五一七五正）

陳夢家曾指出卜辭中「日夕是對待的，日指白天，夕指夜晚」(59)，所以第一、二辭之「賓日」指在白天行賓祭，第三、四辭之「賓夕」則指在夜晚行賓祭，可見賓祭可於白晝或夜晚舉行(60)。

以賓祭祭帝之卜辭有：

1. 爭貞：我宅茲邑，大賓帝。若。三月（合集一四二〇六正）（圖七〇）
2. 乙巳卜貞：王賓帝、史，亡尤（合集三五九三一）（圖七一）

第一辭乃卜問於該地定居後，以賓祭祭帝是否可行，占卜結果可行。「茲邑」究指何地？張守節《史記殷本紀正義》曰：「《竹書紀年》自盤庚徙殷至紂之滅，二百七十五年，更不徙都。」(61)王國維認爲此段文字「雖不似竹書原文，必檃括本書爲之，較得事實」(62)，董作賓亦認爲王國維之說甚是(63)。既然商代自盤庚遷殷後不再徙都，而現存最早之卜辭乃武丁時期者，其時代已晚於盤庚，因而此處之「茲邑」當指殷，即今河南安陽。胡厚宣更引卜辭以考「茲邑」，曰：

> 卜辭說：「洹作茲邑禍」、又說：「水□茲邑」，殷之舊墟，在今河南安陽小屯村北，正當洹水南岸，常受水災，則「茲邑」必指殷之首都商邑，當無問題。(64)

胡說不誤，而「茲邑」亦可確定爲殷（今河南安陽）。第二辭之「史」通「使」，乃卜問賓祭帝及其使者是否可行(65)。此二條卜辭並未言明以何種方式賓帝，但根據前面對賓祭祭祀方式之敘述，賓帝時可能以牛、牢、人等爲犧牲，間用鬯酒。

卜辭中尚有「某某賓于帝」、「某某不賓于帝」之辭例：

1. 貞：大甲不賓于帝（合集一四〇二正）（圖七二）
2. 貞：下乙賓于帝（合集一四〇二正）（圖七二）
3. 貞：下乙不賓于帝（合集一四〇二正）（圖七二）
4. 貞：咸賓于帝（合集一四〇二正）（圖七二）
5. 貞：咸不賓于帝（合集一四〇二正）（圖七二）

第二、三辭之「下乙」乃祖乙(66)，而「咸」於卜辭中亦稱咸戊，即經籍中之巫咸、巫戊，咸戊乃殷商元臣，其祭典可與殷先王比隆(67)。這五條卜辭之「賓」不能當賓祭解，胡厚宣認爲此處之賓乃「配」之義，《天問》：「啓棘賓帝」、《大荒西經》：「夏后啓上三嬪於天」，可爲佐證，「下乙賓于帝」與「咸賓于帝」乃言祖乙與咸戊德可以配天(68)。胡氏所言甚是，張秉權則進一步指出大甲或下乙賓于帝，乃是以大甲或祖乙爲帝之賓而受祭，亦即於祭帝時以大甲或祖乙爲陪客(69)。因此上舉五例乃卜問是否以大甲、祖乙、咸戊爲祭帝時之陪祭對象，而主要祭祀對象爲帝。

賓祭除用以祭帝外，亦用以祭自然神中之岳，如：

1. 貞：岳賓（合集一四四二一）
2. 貞：岳賓（英藏一一五二）

亦有用於先祖先妣者，茲依先公遠祖、先公近祖、先王前期、先王後期爲序，各舉數例爲證：

一、先公遠祖

1. 弗賓于止若（合集三〇五七四）
2. 弗賓于止若（合集三〇五七五）

二、先公近祖

3. 甲戌卜，□貞：王賓上甲，亡□（合集二二六三〇）
4. 癸亥卜，大貞：王賓示癸日，亡尤（合集二二七一六）

三、先王前期

5. 庚申卜，鼓貞：王賓大庚日（合集二七一六六）（圖七三）
6. 己巳卜，行貞：王賓雍己，亡尤（合集二二八一九）

四、先王後期

7. 甲子卜，即貞：王賓□甲，其亡□（合集二三〇八七）（圖七四）
8. 丁丑卜貞：王賓武丁，伐十人，卯二牢，鬯□（合集三五三五五）（見圖六七）
9. □寅卜，韋貞：賓婦好（合集二六三八）

第一、二辭之止若即昌若。第四、五辭乃分別卜問於白晝賓祭示癸、大庚是否可行(70)。賓祭亦用以祭舊臣伊尹，如：

1. 癸丑卜，上甲歲，伊賓　吉（合集二七〇五七）
2. 伊弗賓（合集三二七九九）

可見賓祭之受祀對象除帝外，尚有自然神中之岳、先祖、先妣與舊臣，非對帝之專祭。

總之，卜辭中之賓祭多與其他祭禮出現在同一條卜辭，乃其他祭禮之前祭。賓祭單獨出現之辭例並不多，本文已列舉其中之絕大多數。由此等辭例可知賓祭之祭祀對象以人鬼（包括先祖、先妣、舊臣）居多。以之祭上帝者，則今僅二見而已。

玖、卯祭

「卯」在卜辭中作□、□、□、□……等形，又卜辭常見卯幾牛、卯幾牢、卯幾羊、卯幾宰之辭例，王國維曰：

> 卜辭屢言卯幾牛，卯義未詳，與□、瘞、沈等同爲用牲之名。以音言之，則古音卯劉同部，柳、劉等字篆文从□者，古文皆从卯。疑卯即劉之假借字。《釋詁》：「劉，殺也。」(71)

王氏由字音、字形立說，認爲「卯」爲「劉」之假借字，乃一種用牲方法，其義爲殺。吳其昌與胡光煒則直接由「卯」之字形說明其本義。吳其昌曰：

> 卯，象雙刀並植形。(72)

但卜辭另有「刀」字，作「□」形，由此字形觀卯字

，並不像雙刀並植。胡光煒則曰：

> 卯爲劉之原字，……〈爾雅・釋詁〉虔、劉皆爲殺。卯象斷物之形，殺人殊死，故劉訓殺，而卯爲初字，卜辭用牲以卯，與賁、蘊同列，蓋斷割之誼。(73)

胡氏認爲卯爲劉之原字，像斷物之形，但觀卜辭卯字諸形，亦不像斷物之狀。吳氏與胡氏雖都直接由字形說明「卯」何以訓殺，但都缺乏確證，無法令人信服。

綜上所述，卯字本義不可知，於卜辭中除用爲支名外，亦爲用牲方法(74)，即殺牲以獻祭。本文所論及之方、𨟻、侑、歲、禦、尞、賓等祭，皆有以「卯」刑牲者，茲依序各舉一例：

1. 貞：方帝一羌、二犬，卯一牛（合集四一八正）
2. 貞：來乙亥𨟻祖乙十伐又五，卯十宰（合集八九二正）
3. 侑于上甲十伐，卯十豕（合集九〇六正）
4. 貞：翌乙亥侑乆歲于唐三十羌，卯三十牛，六月（合集三二一三）（圖七五）
5. 甲午貞：大禦六大示，尞六小宰，卯三十牛（南地二三六一）
6. 癸酉卜貞：尞于岳三小宰，卯三宰（合集一四四三六）
7. 丁酉卜貞：王賓文武丁伐十人，卯六牢，鬯六卣，亡尤（合集三五三五五）

上述辭例分別以方祭祭帝，以𨟻祭祭祖乙，以侑祭祭上甲，以侑祭、乆祭與歲祭合用祭唐（即大乙，湯），以禦祭合祭六大示，以尞祭祭岳，以賓祭祭文武丁。所卯之牲有牛、牢、羊、宰、豕等。

卜辭中尚有不記祭名，只記「卯」牲之辭者，如：

1. 戊申卜，㱿貞：五羌，卯五牛（合集三六九）
2. 貞：三十羌，卯十牢又五（合集三二一）（圖七六）
3. 卯隹羊，茲用（合集三四六六〇）
4. 貞：卯三十宰（合集二六〇五二）
5. 癸巳貞：卯二羌、牛（合集三二一〇八）（圖七七）

第一、二辭分別殺五牛、十五牢爲牲，至於五羌、三十羌是以何種方法獻祭，並未載明，是否亦如五牛、三十五牢般殺之以獻祭，作爲人牲，則不能確定。第三、四辭分別殺羊、三十宰爲牲。第五辭則可確定採用人牲，乃殺二羌人與一牛作爲犧牲。

卯於卜辭中亦爲一種祭名，由於卯當用牲之法時，乃殺牲之義，故卯祭當爲一種殺牲獻祭之祭祀。由下列卜辭可窺知卯祭之用牲情形：

1. 己丑卜，河卯三牛（南地一八一）
2. □卜，小乙卯隹幽牛，王受祐　吉（南地七六三）
3. 辛巳卜，妣壬卯叀羊（南地七一四）（圖七八）
4. 辛未卜，卯于祖羊土、豕土（合集二二一〇一）（圖七九）

第一辭之卯祭殺三牛爲牲。第二辭殺幽牛爲牲，幽牛者，灰牛也。第三辭殺羊爲牲。第四辭以羊土、豕土爲犧牲，羊土指牡羊，豕土指牡豕。可見卯祭之用牲有牛、羊、豕等。

卜辭以卯祭祭帝之辭例有三：

1. 丙寅卜，卯帝，其令雨（合集一四一五三正甲）（圖八十）
2. 丙寅卜，卯帝，不□雨，九□（合集一四一五三正甲）（見圖八十）
3. 貞：卯帝，弗其降𡆥，十月（合集一四一七六）（圖八一）

第一辭以卯祭祭帝，求帝降雨。第二辭辭例不全，但與第一辭同片，二者對貞，當亦爲求帝降雨之卜辭，而求雨與年收有關(75)。陳夢家認爲殷人之上帝不同於人世間之先公、先王、先祖、先妣，「不是求雨祈年的對象」(76)。胡厚宣亦認爲「求雨求年，就要禱告先祖，求先祖在帝左右從旁再轉請上帝，而絕不直接向上帝行之」(77)。今觀第一、二辭雖未直言「求雨於帝」，但「卯帝」之目的在於「其令雨」或「不□雨」，亦即祈求帝命令降雨，確是向上帝求雨之辭例，由此可見陳氏與胡氏之說法並不周全。第三辭以卯祭祭帝，祈求上帝不要降下災禍。由此等卜辭亦可見上帝在殷人心目中位高權重，既可令雨，又能降禍。此三條卜辭雖未記載以何種方式卯帝，惟據前舉卯祭方式觀之，卯帝時當亦殺牛、羊、豕等爲犧牲獻祭於上帝。

卯祭除用以祭帝外，尚用於自然神中之河與土者，如：

1. 庚戌卜，河卯三牢（南地二六六七）
2. □午卜，方帝三豕又犬，卯於土宰，求雨（合集一二八五五）（圖八二）

亦有用於先祖者，如：

1. 求年來其卯上甲，圣受年（合集二八二七二）
2. 其卯于示壬，弗受年（合集二八二七二）
3. 三匚二示卯，王祭于止若，有正（合集二七〇八三）（圖八三）
4. 丁亥貞：𨟻卯于大乙（合集三二四二三）（圖八四）
5. 祖乙卯牢（南地六五七）
6. 于父丁卯（合集三三二五〇）

第一、二辭分別以卯祭祭上甲、示壬。第三辭以卯祭合祭「三匚二示」，三匚指匚乙、匚丙與匚丁，二示指示壬與示癸。第四辭乃𨟻祭與卯祭合用以祭大乙。第六辭爲第四期卜辭，故父丁即指康丁。此外，卯祭亦用於祭先妣，前面論述卯祭用牲時所舉之「辛巳卜，妣壬卯隹羊」，即爲以卯祭祭先妣之例證。由此可見卯祭並非祭上帝之專祭，其祭祀對象尚包括河、土、先祖與先妣。

總之，卯於卜辭中除用作支名外，亦是一種用牲方法與一種祭名。表用牲方法之卜辭非常多，當祭名者則不多見，本文已列舉其中之絕大多數。卯祭當是一種殺牲之祭，多用以祭先祖，間及先妣與河、土。而上帝亦是卯祭之受祀對象，卯帝之目的或向帝求雨，或向帝祈福。

拾、結語

上帝在殷人心目中可令雨、降暵、授祐、降禍……等，爲自然界與人間之全能主宰，因而敬畏之，再進而祭祀之，乃極爲自然合理之事。今自甲骨文中已可見殷人用方、𨟻、侑、歲、禦、尞、賓、卯等八種祭禮祭祀上帝，而除方帝之辭例多至十餘則外，其餘七種皆僅寥寥數則而已。雖辭例不多，但已足證殷人有祭帝之禮。陳夢家曾言：「絕無上帝享祭的卜辭，上帝不享祭，是上帝非可以事先祖之道事之」(78)，胡厚宣亦云：「甲骨文大半爲卜祭先祖之辭，其祭帝者，則絕未之有。蓋以帝之至上獨尊，不受人間之享祭，故不能以事祖先之禮事之也」(79)，而經由上述探討，知方、𨟻、侑、歲、禦、尞、賓、卯等祭除用以祭帝外，尚用以祭先祖，非祭帝之專祭，可見殷人正以「事先祖之道」、「事祖先之禮」事上帝，陳、胡二氏之說恐待修正。

除方帝與禦帝記載祭帝時之用牲外，其餘六種並未言明，故本文由其他受祀對象之用牲，來推測該祭用以祭帝時之可能用牲情形，疏失難免。其他部分亦必有論述不當之處，博雅君子，幸賜教焉。

注釋

1. 詳見胡厚宣〈殷代的天神崇拜〉〈甲骨學商史論叢〉初集（上），頁二八三－二九〇。
2. 李孝定〈甲骨文字集釋〉卷八，頁二七七七，引徐中舒之語。
3. 葉玉森〈殷虛書契前編集釋〉卷一，頁三二。
4. 〈毛詩鄭箋〉卷十四，頁九十一。
5. 〈毛詩鄭箋〉卷十八，頁一二七
6. 〈周禮・大司馬〉卷二十九，頁四四五。
7. 李孝定〈甲骨文字集釋〉卷八，頁二七七八，引徐中舒語。
8. 〈中國上古史論文選集〉下冊，頁一〇二六－一〇二七。凌純聲〈卜辭中社之研究〉。
9. 商承祚〈殷契佚存考釋〉頁九下。
10. 胡厚宣〈殷代之天神崇拜〉。（〈商史論叢初集〉上冊，頁三二七）
11. 此據金祖同及李孝定先生之說。金氏〈殷契遺珠釋文〉中謂「……以酒沃地祭之……」見第二頁，李孝定於〈甲骨文字集釋〉一書頁四三九九中則云：「至作𨟻者，則爲酒祭之專名，從彡、象酒滴沃地以祭之。」

12. 羅振玉主張酉彡即後世之嘗酎酒，其曰：「從酉從彡，象酒由尊中挹出之狀……卜辭所載諸酒字爲祭名，考古者酒熟而薦祖廟，然後天子與群臣飲之於朝……意商之酒祭，即後世之嘗酎酒。」《增考》中卷，頁二五。

13. 葉玉森謂酉彡即肜日爲酒祭之專名，其曰：「予謂酉即古文酒字，從彡，疑即卜辭彡（肜）日之。酉彡蓋肜日酒祭之專名，有時與肜祭並舉。」《殷虛書契前編集釋》卷一，頁四十七下至頁四十八。

14. 《祭祀卜辭中的犧牲》中研院史語所集刊三八，頁二一五。

15. 《甲骨文字集釋》第八冊，頁二六六〇中引吳其昌語曰：「伐爲用人之祭。」

16. 既祭即以殺而未熟之生牲祭祀，與一般以熟牲之祭有別。（說從胡厚宣，詳參見《商史論叢・殷代之天神祭拜》頁三〇二。

17. 羅振玉《增訂殷虛書契與考釋》上冊，頁十三下。

18. 胡厚宣《商史論叢・殷代之天神祭拜》頁三一七。

19. 李孝定《甲骨文字集釋》卷七，頁二二六三。

20. 黃錫全《甲古文「㞢」字試探》，《古文字研究》第六輯，頁二〇四）

21. 《周禮注疏》卷四，頁五八。

22. 《論語注疏》卷十八，頁七。

23. 羅振玉《增訂殷虛書契考釋》下，頁一二。

24. 陳直《殷契賸義》頁五，引見李孝定《甲骨文字集釋》卷八，頁二六五八。

25. 董彥堂《董作賓先生全集》甲編第二冊，頁五九四。

26. 卜辭中有「帝、臣」之例，如：

　隹帝、臣令（合集二一七）

有言「帝、五臣」者，如本文所引；有言「帝、五玉臣」者，如：

　貞：其寧秋于帝、五玉臣于日告　（南地九三〇）

帝指上帝，臣爲帝轄下之臣佐，至於五臣、五玉臣是否相同，或另有所指，則因資料不足，尚無法確定，或即指日月星辰，風雲雷雨一類的神祇而言。

27. 《周禮注疏》卷二二，頁一二—一三。

28. 郭沫若《甲骨文字研究・釋歲》，引見李孝定《甲骨文字集釋》卷二，頁四八七。

29. 于省吾《殷契駢枝續編》，頁一—二。

30. 吳其昌《殷虛書契解詁》，頁二三—二四。

31. 《尚書・洛誥》卷十五，頁27。

32. 「㞢（ㄡ）[illegible]」一詞，《殷虛甲骨刻辭類纂》多隸定爲「有歲」；「㞢（ㄡ）夂[illegible]」則定爲「有夂歲」，但以其他卜辭對照觀之，「㞢歲」與「酉彡歲」之文例相同，如：

1. 隹今夕其ㄡ歲（南地六四二）
2. 貞：翌丁未勿酉彡歲（合集四〇五九正）

「㞢夂歲」與「酉彡夂歲」之文例同如：

1. 乙巳貞：王ㄡ夂歲于父丁三牢，伐十又五，若茲卜雨（合集三二〇五七）
2. 壬子卜，賓貞：其酉彡夂歲[illegible]丁　九月（合集一五六九五正）

可見此處「㞢（又）」字皆當解爲祭名「侑」字。且卜辭「㞢歲」有寫作「歲㞢」者，如：

1. 丙申卜：歲㞢于父丁（合集二二〇六）
2. 歲侑仲己，王受祐（合集二七三八四）

與「酉彡歲」亦可作「歲酉彡」同，故本文將「㞢（ㄡ）歲」、「㞢（ㄡ）夂歲」隸定爲「侑歲」、「侑夂歲」，皆作祭名。

33. 卜辭中雖有「季歲」出現：

1. 壬辰卜，旅貞：季歲（合集二四九七〇）
2. ……貞季歲[illegible]（合集二四九七一）
3. 壬午卜，旅貞：季歲王其賓……（合集二四九七二）

然僅三例，且殘缺不全，未能確言「季」即王亥之父冥，除此之外，未見歲祭先公遠祖之卜辭，故可推之，先公遠祖不受歲祭。

34. 《契文舉例》上，頁一四至一六

35. 詳見羅振玉《增訂殷虛書契考釋中》頁七十。

36. 聞宥之說見《東方雜誌》二五卷三號五六頁，轉錄自李孝定《甲骨文字集釋》五八五—五八六頁，郭沫若之說見《甲骨文字研究》第二冊釋干支午字條，葉玉森之說見《殷虛書契前編集釋》頁三八。

37. 見許進雄《釋槷》，《中國文字》第十二冊，六月，一九六四

38. 又「槷方」、「槷羌方」亦有作「[illegible]」、「[illegible]」者，如：

1. 其[illegible]羌方，其下盟人羌方……大吉，（合集二七九七三）
2. 己卯卜，王令[illegible]方，（合集二〇四五一）
3. ……卜貞……上[illegible]方五月（合集六八〇一）

39. 同註37。

40. 王國維《戩壽堂所藏甲骨文字考釋》十二頁下

41. 王襄《簠室殷契徵文考釋》，轉錄自李孝定《甲骨文字集釋》第二，頁五八八。

42. 陳夢家《卜辭綜述》頁四九四。

43. 楊樹達《積微居甲文說》頁七〇，轉錄自李孝定《甲骨文字集釋》頁四九四。

44. 見《說文解字》卷一，頁七。

45. 同註41。

46. 羅振玉《增訂殷虛書契考釋》頁十五上。

47. 王國維《戩壽堂所藏甲骨文字考釋》頁一

48. 李孝定《甲骨文字集釋》十卷頁三一四四

49. 陳夢家《卜辭綜述》第十七章，頁五六一—五七七，將上帝之權能分爲十六項

50. 詳參高德勝〈從甲骨文探討殷人對「帝」的觀念〉《台南師專學生專刊》第七期，頁一一—二十

51. 同註49，頁五七五，陳夢家云：「祀雲則常用尞祭，其辭曰：

　尞于帝云
　平雀尞于云，犬
　……云，豕㞢豚
　尞于二云
　……庚子酉彡三嗇云
　尞豕四云
　……又尞于六云五豕，卯五羊。

52. 詳參見49，頁五七四，陳夢家略謂：卜辭言東母西母，大約指日月之神，祭義：『祭日於東，祭月於西』，殷人帝或上帝指昊天，東母西母可能是日月之神，爲天帝的配偶。

53. 《尚書・大甲》：「惟嗣王不惠于阿衡」，疏：詩毛傳云阿衡伊尹也。詳參《尚書》，卷第八，藝文版，頁一一六。

54. 《說文解字》：「祡，燒柴尞祭天也。」（卷一頁四）

《書・堯典》：「祡，望秩于山川」馬融注：「祭時積柴加牲其上而燔之。」又云：「禋于六宗」鄭康成注：「禋，煙也，取其氣達升報于陽也。」則禋、柴均爲實牲燔柴以報四望先祖之祭祀，禋、祡二字不見於卜辭，應係殷商以後之名稱。

55. 王國維〈與林浩卿博士論洛誥書〉（《觀堂集林》卷一，頁十二下）。

56. 葉玉森《殷虛書契前編集釋》卷一頁九上。

57. 陳直《殷契賸義》頁三下。

58. 許慎著、段玉裁注《說文解字注》第八上，頁十四下至十五上。

59. 陳夢家《卜辭綜述》頁二二九。

60. 卜辭「夕」與「月」二字字形不能確分，因而第三、四辭之「賓夕」亦可隸定爲「賓月」。《書・堯典》：「寅賓出日，平秩東作。」傳云：「寅，敬。賓，導。」故正文所引卜辭若隸定爲「賓日」與「賓月」，則可解爲以賓祭祭日、月，亦即導日、月之祭。

61. 瀧川龜太郎《史記會注考證》卷三頁二七。

62. 王國維《說殷》（《觀堂集林》卷十二，頁六下）。

63. 董作賓〈卜辭中的亳與商〉（《先秦史研究論集》下冊頁二九），該文原載《大陸雜誌》六卷一期。

64. 胡厚宣〈殷卜辭中的上帝和王帝（上）〉（《歷史研究》一九五九年第九期頁三三）。

65. 胡厚宣將本辭之帝史連讀，謂「帝史」即「帝使」，又引「于帝史（使）鳳（風），二犬」（通纂三九八，遺珠九三五）一辭，謂帝使乃帝使風之省稱，故本辭爲貞祭風之辭，詳見注(64)頁二五。案：將帝史連讀可通，解爲賓祭帝之使者，但謂帝使即帝使風之省稱，則流於附會。高德勝則曰：「王賓卜辭的通例，如『貞王賓[illegible]亡尤』（續一、五、九）是於王賓之後記載神名，神名之後記載祭名的。所以右辭的『[illegible]』當爲神名，而『[illegible]』當爲祭名」，詳見〈從甲骨文探討殷人對於「帝」的觀念〉（《台南師專學生學刊》第七期頁十）。案：高氏此說亦不盡然，如「甲戌卜，[illegible]貞：王賓上甲，亡𡆥」（合集二二六三〇）、「甲子卜，即貞：王賓[illegible]甲，其亡𡆥」（合集二三〇八七）（見圖七四），皆僅於王賓之後記受祀者，受祀者之後並無其他祭名。

66. 詳見胡厚宣〈卜辭下乙說〉（《甲骨學商史論叢》初集下冊頁三九一至四一六）。

67. 詳參見李孝定《甲骨文字集釋》卷二，頁三七二至三七三。

68. 詳見胡厚宣《殷代之天神崇拜》（《甲骨學商史論叢》初集下冊頁二九六至二九七）。

69. 詳見張秉權《殷代的祭祀與巫術》（《中央研究院歷史語言研究所集刊》四九本頁四四七至四四八），惟張氏於此文中謂卜辭中之咸即大乙、成湯、唐，所言欠當。蓋卜辭「咸」與「成」，一从「𠙵（口）」，一从「□（丁）」，字形易混，而咸指咸戊，成指唐、大乙、成湯（詳見李孝定《甲骨文字集釋》卷二頁三七二至三七三）。今考本片「[illegible]」與「[illegible]」二字，皆从𠙵，故應隸定爲咸。張氏亦隸定爲咸，但卻稱咸即唐、大乙、成湯。

70. 卜辭之「日」亦爲一種祭祀，故此二辭之賓祭亦可視爲日祭之前祭，即先以賓祭迎示癸、大庚，再以日祭祭之。

71. 王國維《戩壽堂所藏殷虛文字考釋》頁五下至六上。

72. 吳其昌《殷代人祭考》（《清華周刊》文史專號三七卷九、一〇期頁二六），引見李孝定《甲骨文字集釋》卷一四頁四三四三。

73. 胡光煒《說文古文考》，引見李孝定《甲骨文字集釋》卷一四頁四三四四至四三四五。

74. 詳見李孝定《甲骨文字集釋》卷一四頁四三四六至四三四七。

75. 胡厚宣嘗引卜辭「帝令雨足年，帝令雨弗其足年」，以及「年有足雨」、「黍年有足雨」、「禾有及雨」、「求雨侑年」等辭例，以推論「殷人心目中之雨與年，乃有不可分之關係」，詳見《殷代之天神崇拜》（《甲骨學商史論叢》初集上冊頁二八四至二八六）。

76. 陳夢家《卜辭綜述》頁五八〇。

77. 胡厚宣《殷卜辭中的上帝和王帝（下）》（《歷史研究》一九五九年第一〇期頁一〇四）。

78. 陳夢家《殷商代的神話與巫術》（《燕京學報》二〇期頁五二七）。

79. 胡厚宣《殷代之天神崇拜》（《甲骨學商史論叢》初集上冊頁二九二）。

引用及參考書目（分專書及論文兩類）

壹、專書類（依書名筆劃排列）

一、十三注疏　台北藝文印書館一九八二年八月第九版。

二、《卜辭綜述》　陳夢家撰　台灣大通書局

三、《中國上古史論文選集》下冊　杜正勝編　台北華世出版社一九七九年十一月初版

四、《甲骨文字研究》　郭沫若　民文書局

五、《甲骨文合集》　郭沫若主編　中華書局一九八二年十月第一版

六、《甲骨文字集釋》　李孝定編述　中央研究院歷史語言研一九九一年三月景印五版

七、《先秦史研究論集》（下）　大陸雜誌史學叢書第一輯第三冊大陸雜誌社

八、《史記會注考證》（日）瀧川龜太郎著　洪氏出版社一九八六年版

九、《甲骨學商史論叢初集》上、下冊　胡厚宣撰　台灣大通書局一九七二年版

十、《殷契遺珠釋文》金祖同著　國立台灣大學中國文學系中國文字研究室藏書景印

十一、《殷契賸義》　陳直　國立台灣大學中國文學系中國文字研究室藏書景印

十二、《殷虛卜辭綜類》　島邦南　台北藝文印書館經銷

十三、《殷虛書契前編集釋》　葉玉森著　國立台灣大學中國文學系中國文字研究室藏書景印。

十四、《殷虛書契解詁》吳其昌著

十五、《商周甲骨文總集》　嚴一萍　台北藝文印書館一九八四年八月初版

十六、《董作賓先生全集》　董作賓　台北藝文印書館印行一九七七年十一月

十七、《戩壽堂所藏甲骨文字考釋》　王國維　國立台灣大學中國文學系中國文字研究室藏書景印

十八、《說文解字注》　許慎撰　段玉裁注　黎明出版社一九八六年

十九、《增訂殷虛書契考釋》　國立台灣大學中國文學系中國文字研究室藏書景印

二十、《觀堂集林》　王國維　台北藝文印書館印行一九五六年年

貳、論文類（依論文名之筆劃排列）：

一、《甲骨文「㞢」字試探》　黃錫全　《古文字研究》第六輯　中華書局編。

二、《商代的神話與巫術》　陳夢家　《燕京學報》第二十期四八五—五七六頁、一九三六年十二月（台北東方文化書局影印、一九七二年重印）

三、《從甲骨文探討殷人對於「帝」的觀念》　高德勝　《台南師專學生學刊》　第七期一—二十頁，一九八五年

四、殷卜辭中的上帝和王帝（上）（下）　胡厚宣《歷史研究》一九五九年第九期二十—五十頁第十期八九—一〇九頁。

五、《殷代的祭祀與巫術》　張秉權　《中研院歷史語言研究所集刊》　第四十九本頁四四五—四八七

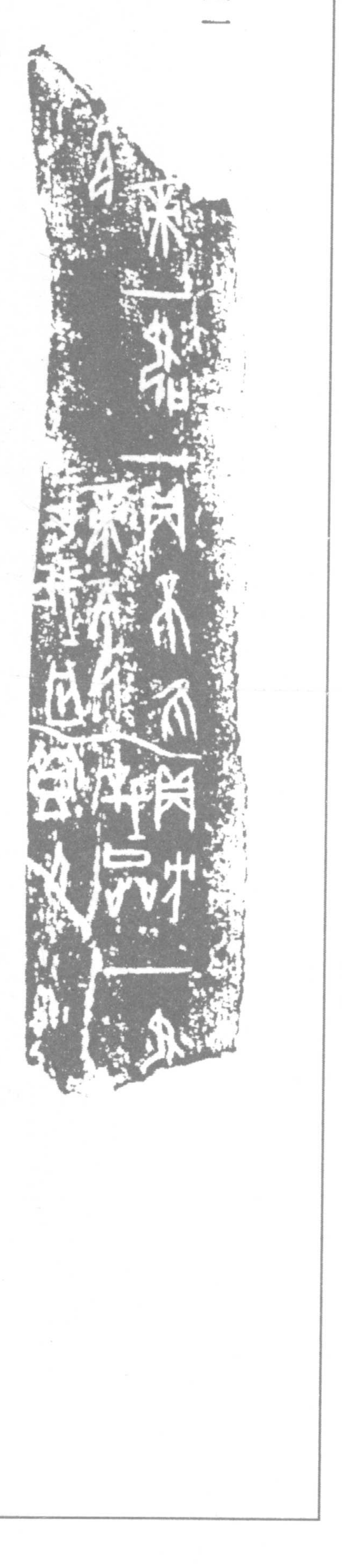
六、《祭祀卜辭中的犧牲》　張秉權　《中研院歷史語言研究所集刊》　第二十八本頁一八一—二三二

七、《說「㞢」》　嚴一萍　《中國文字》　第四十七冊五一八一—五一九三頁　一九七三年三月

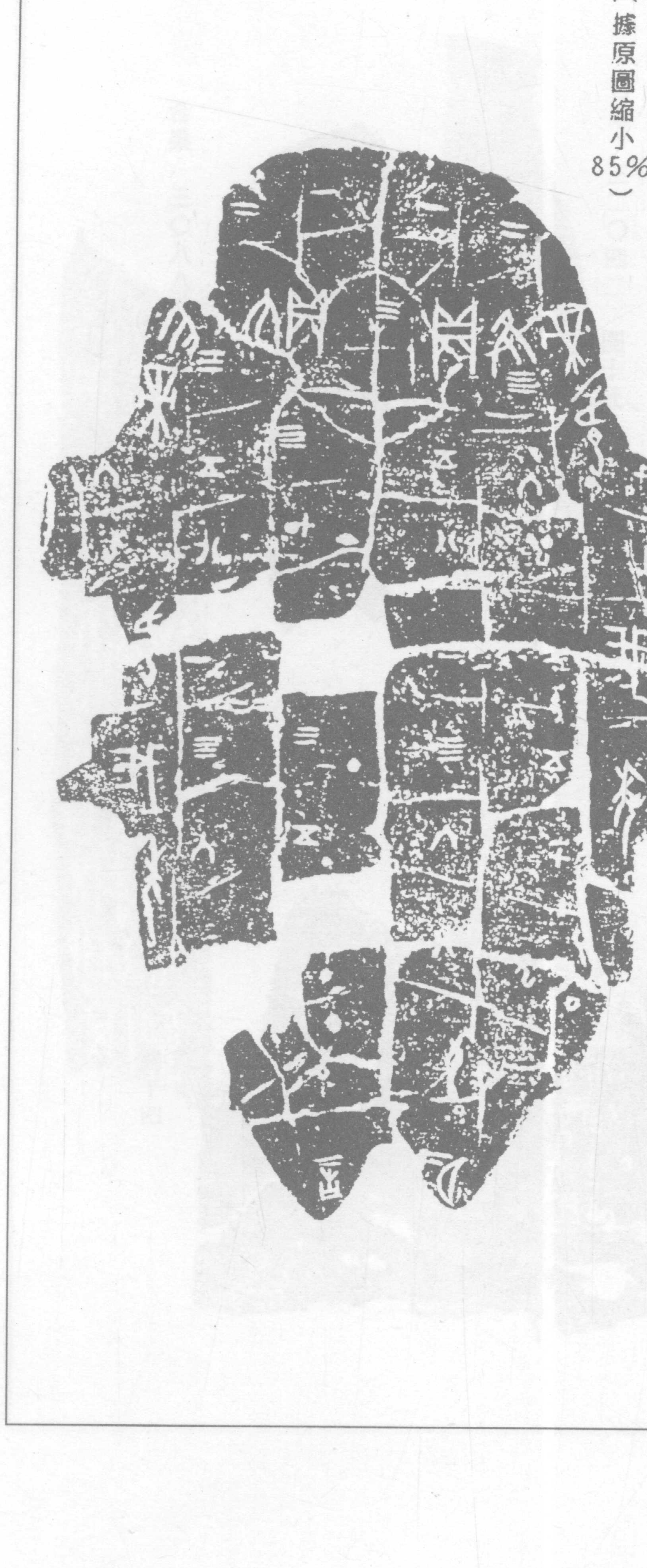
八、《釋伐》　馬薇廎　《中國文字》　第廿二冊二五七一—二五七二頁　一九六六年十二月

九、《釋[illegible]》　許進雄撰　《中國文字》　第十二冊一三八三—一四一一頁　一九六四年六月

十、《釋御》　許進雄　《中國文字》　第十二冊一四九一—一五一一頁　一九六四年六月

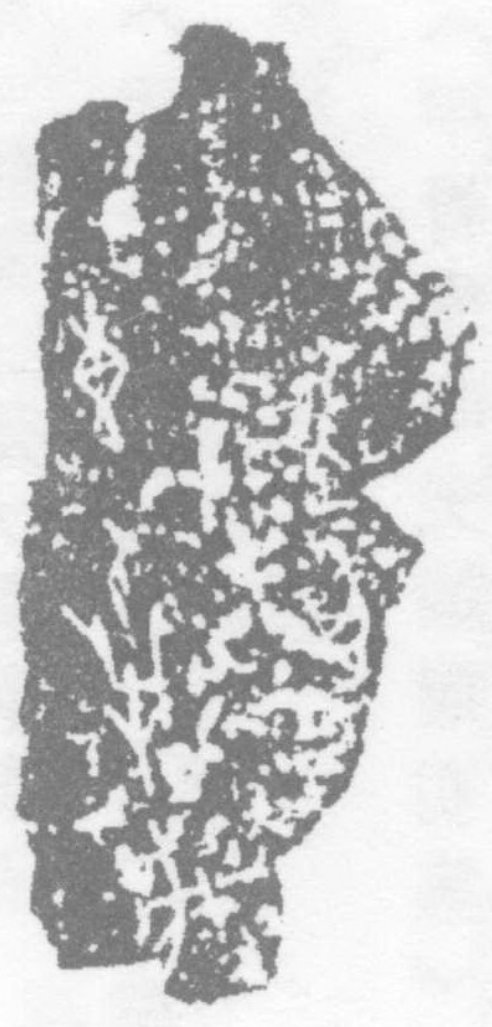


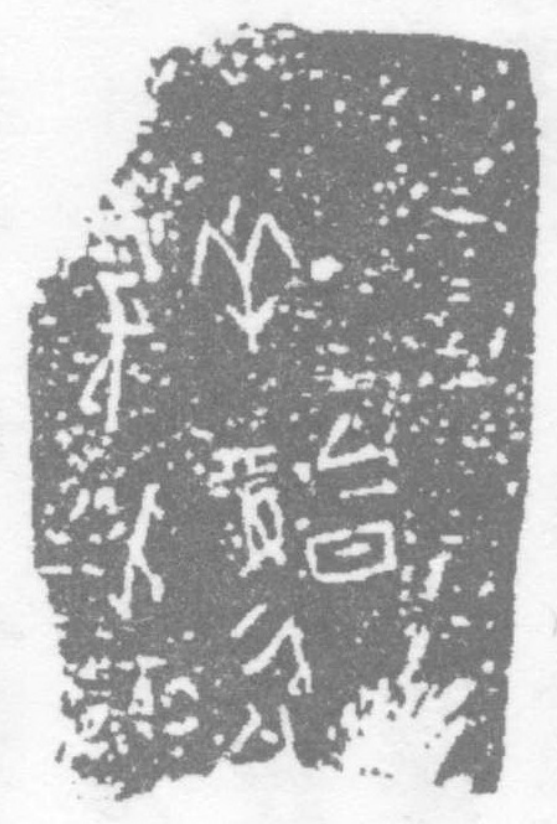
合集　六七四六　圖一

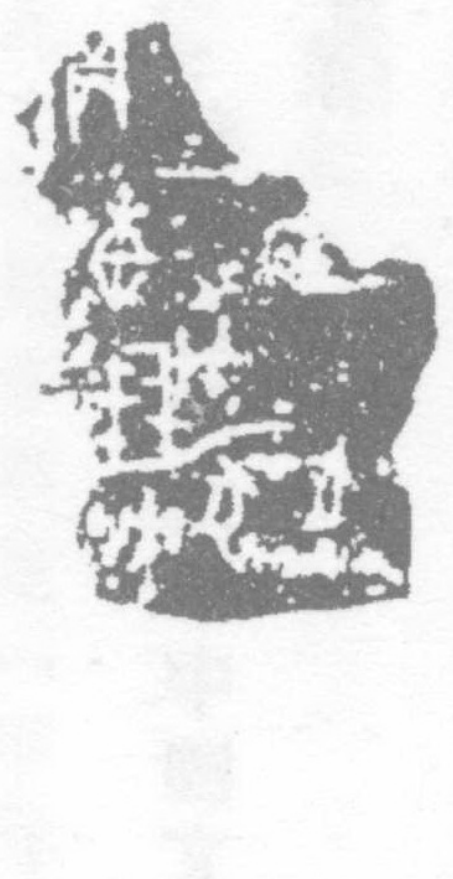


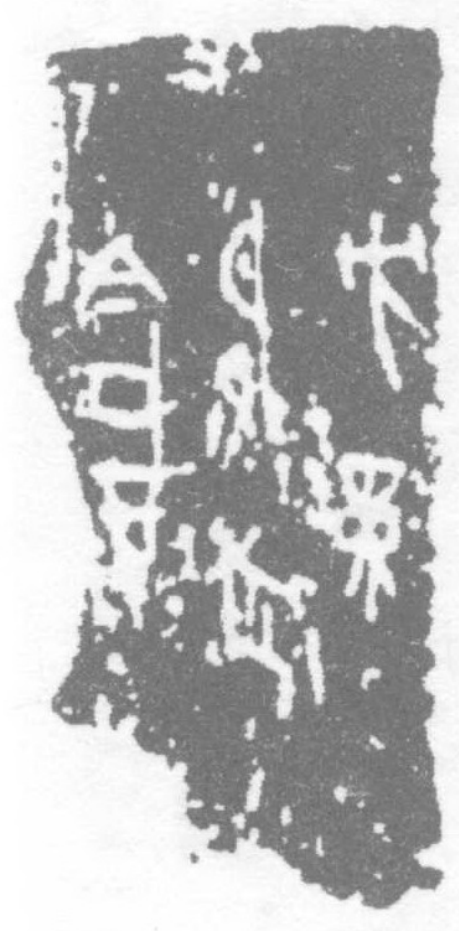
合集　一〇二四正　圖二

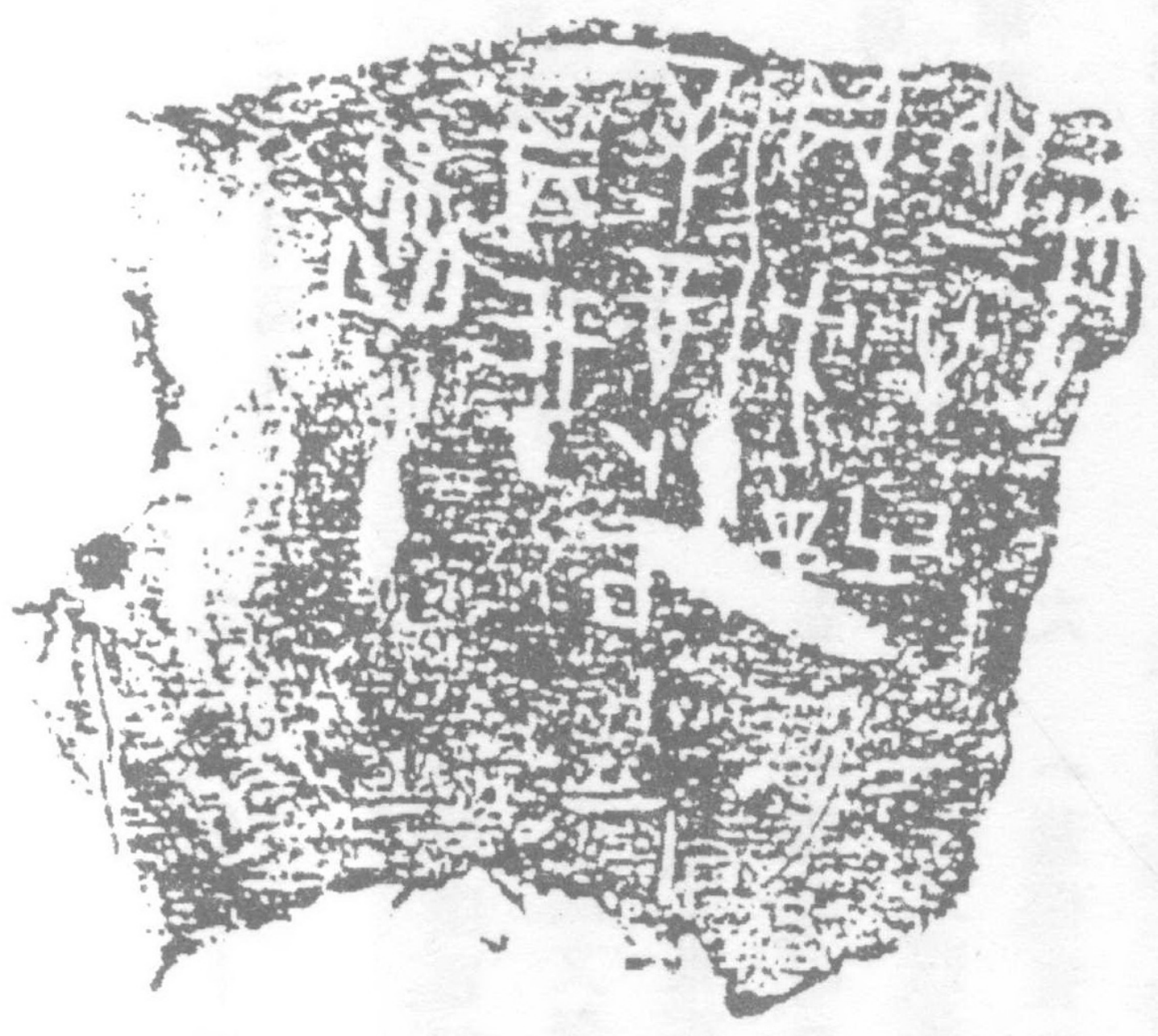
（據原圖縮小85%）

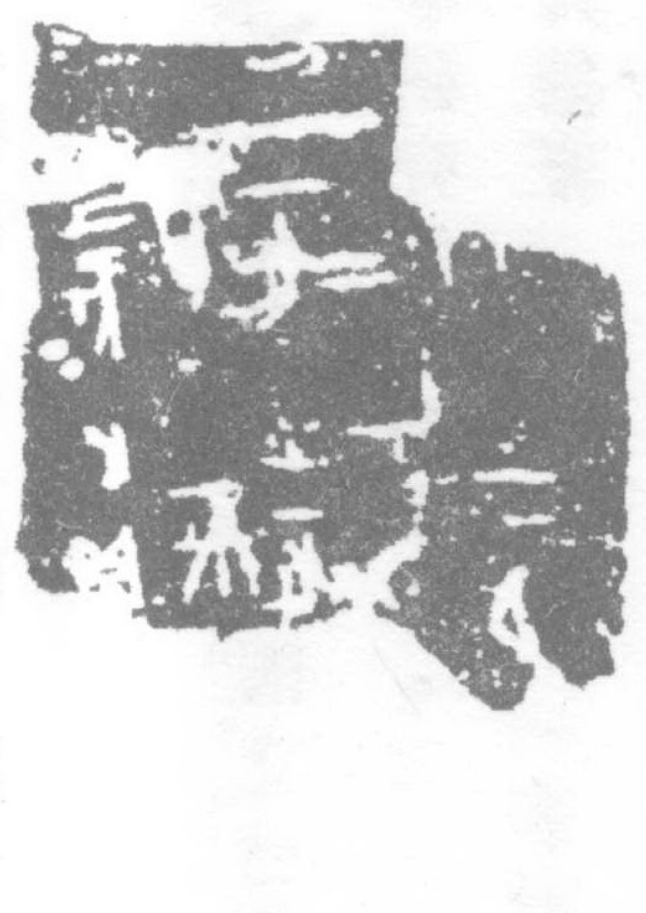

合集　二九四八六　圖三

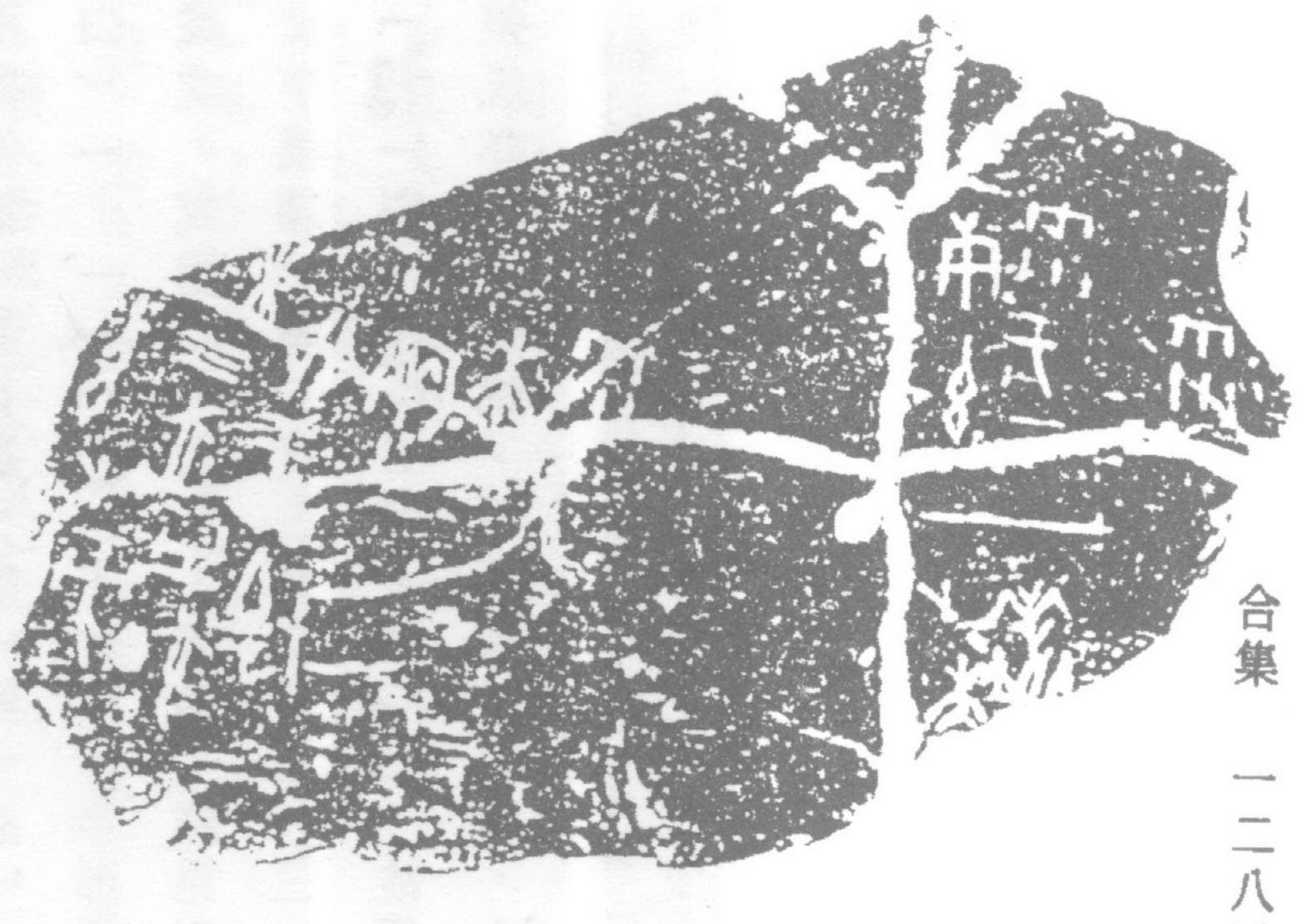

合集　二一一一一　圖四

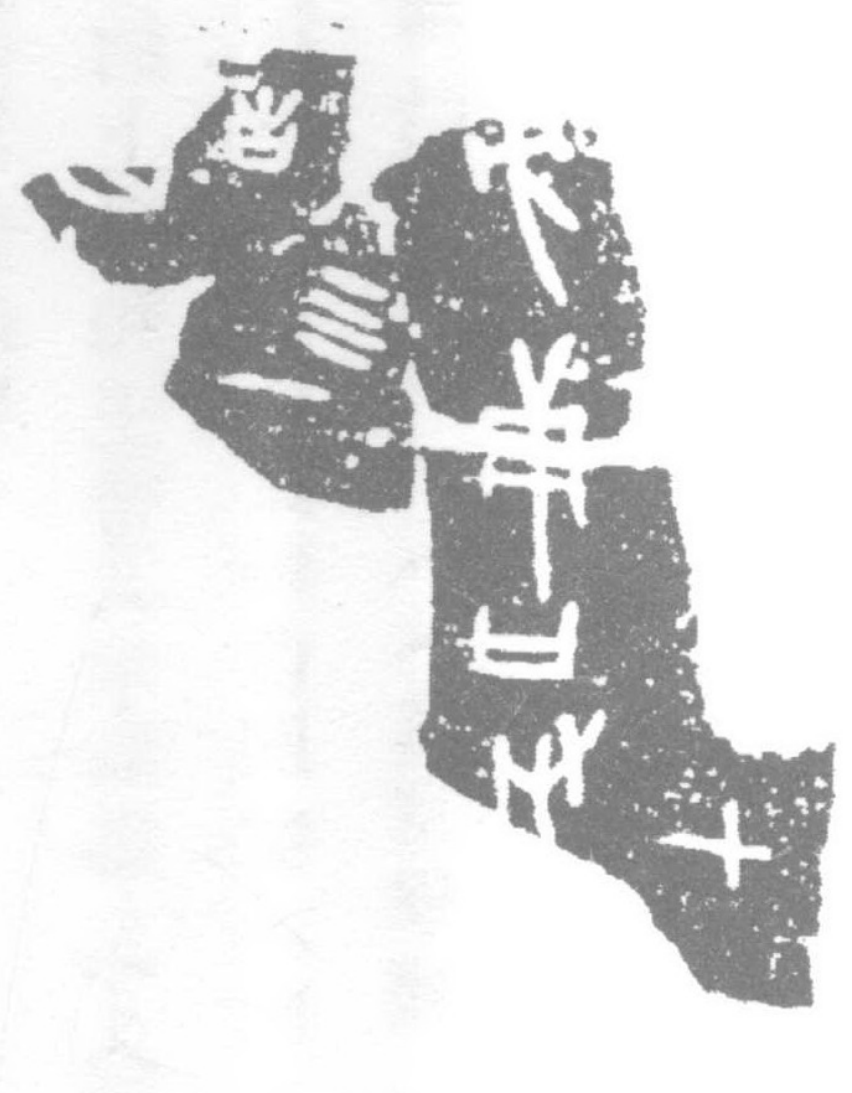

合集　一九六三六　圖五

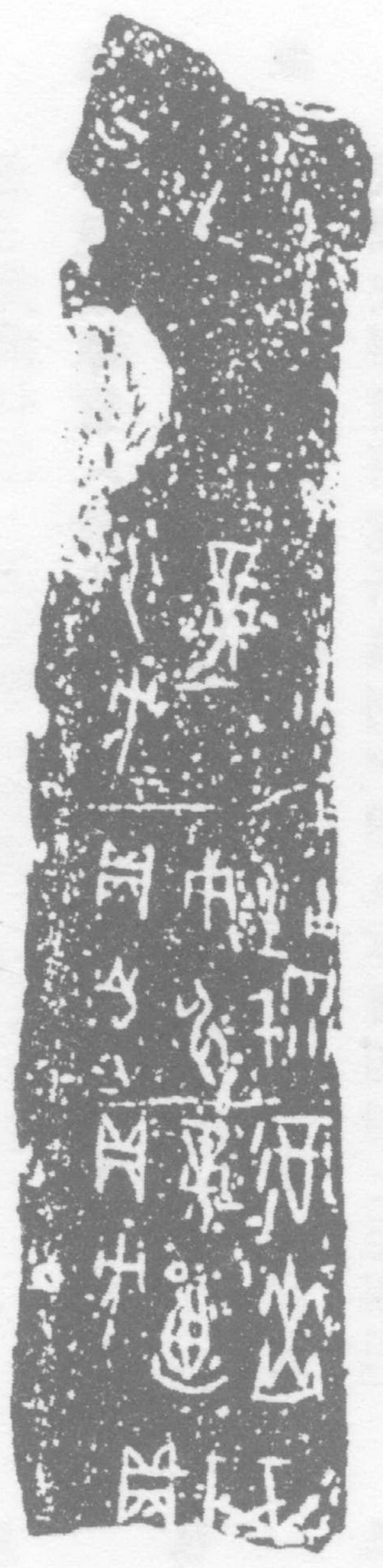

合集　一四二九九　圖六

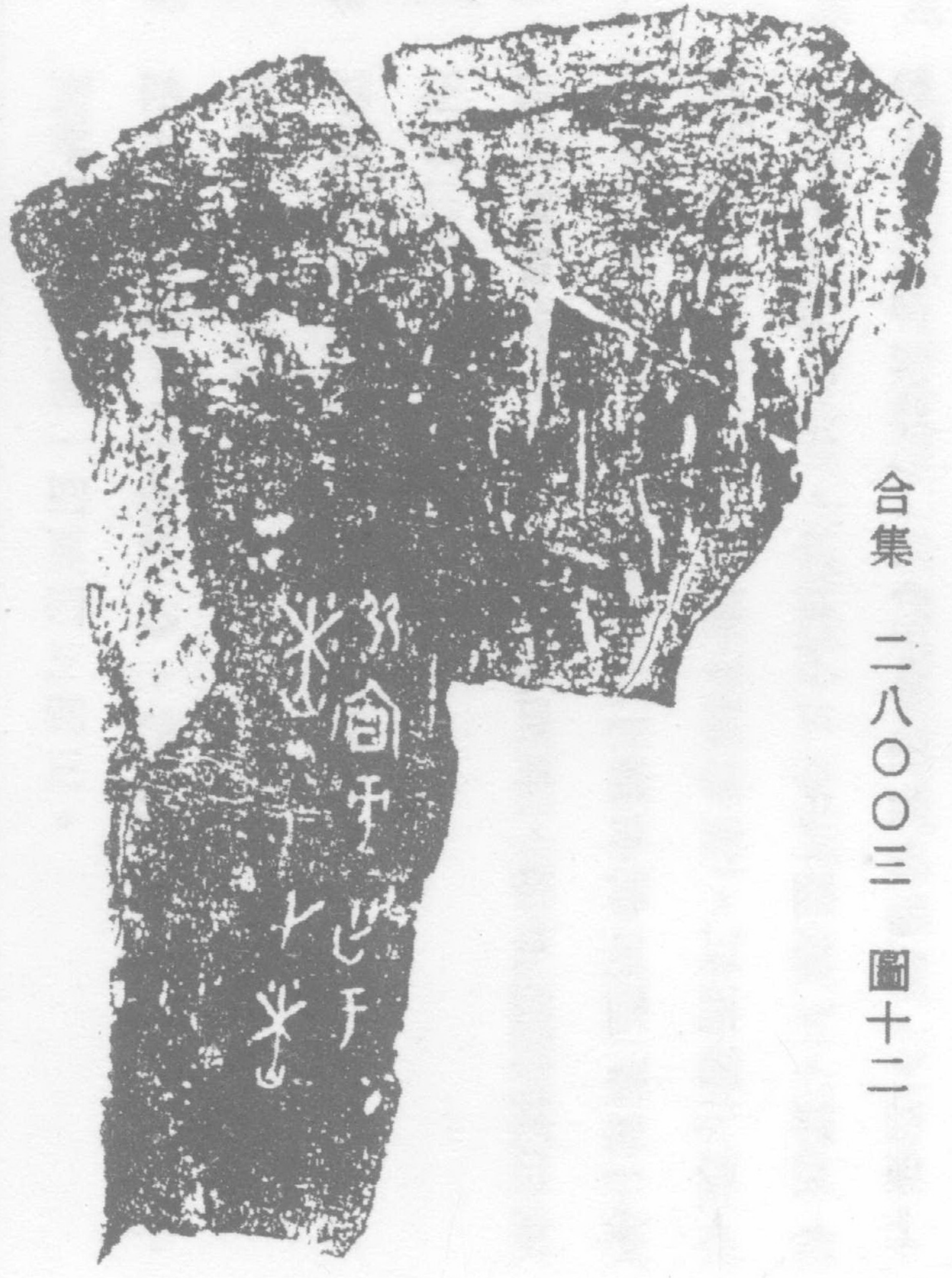

合集　一四三〇〇　圖七

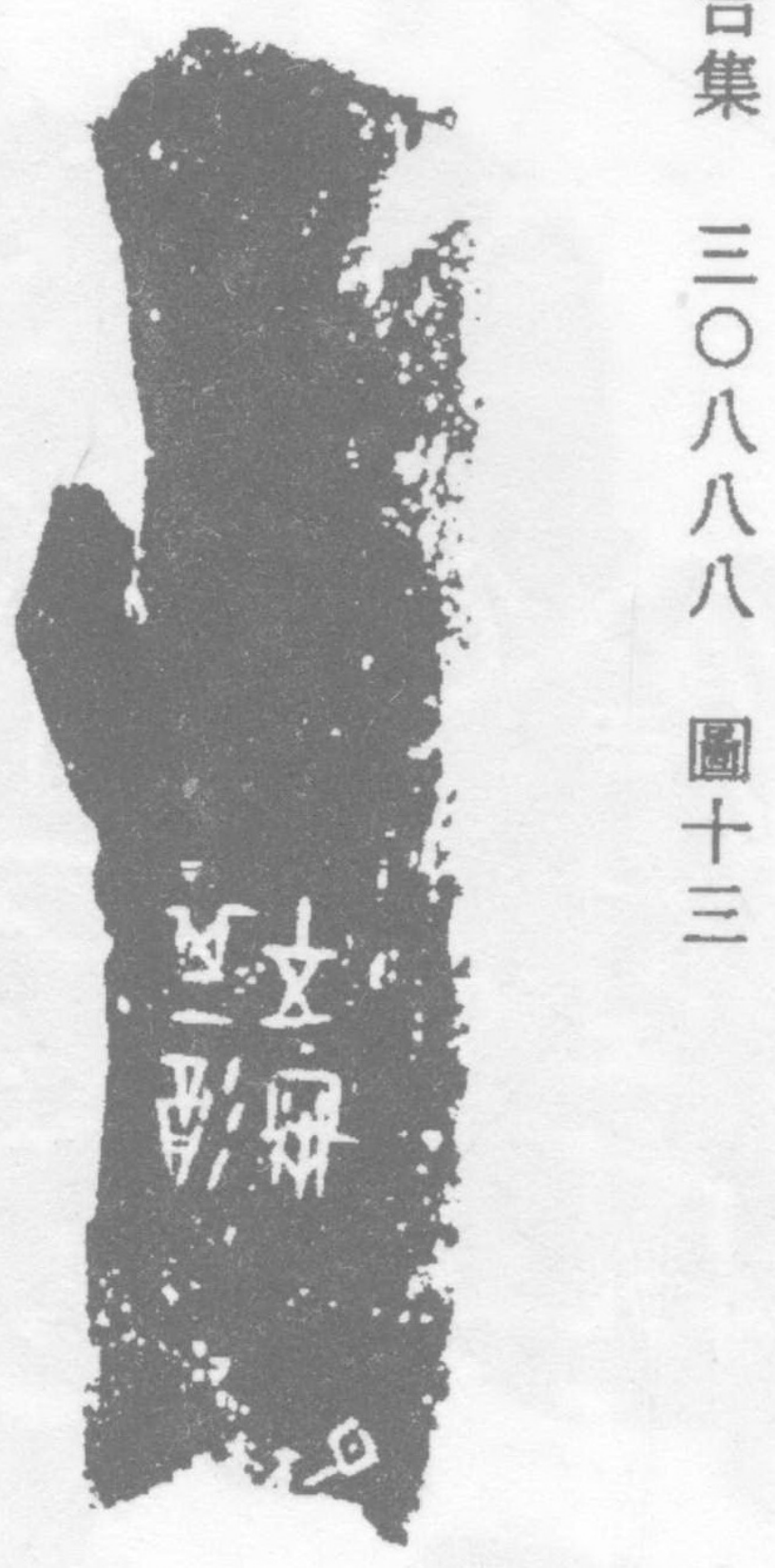

合集　一四三〇一　圖八

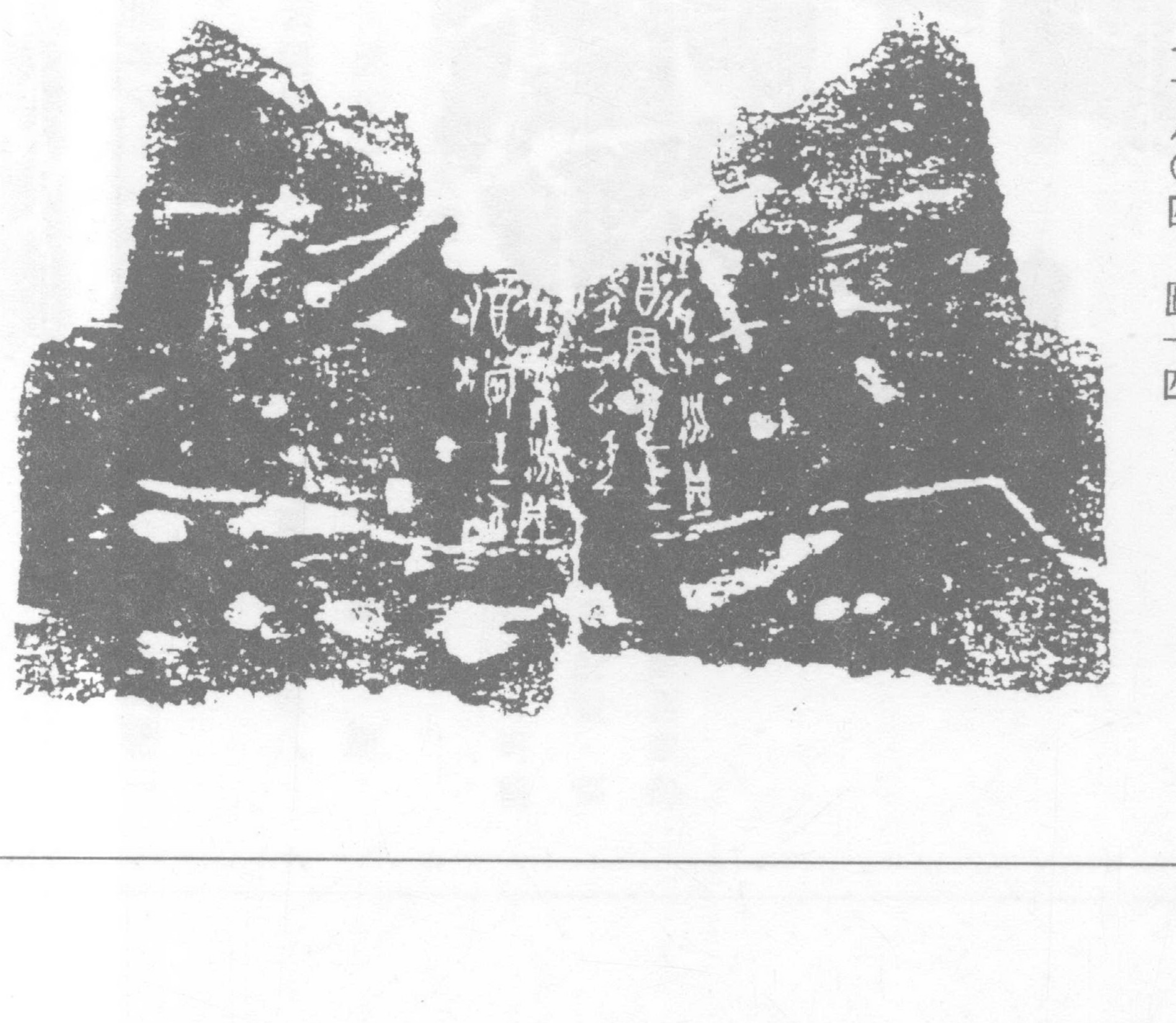

合集　一二八五五　圖九

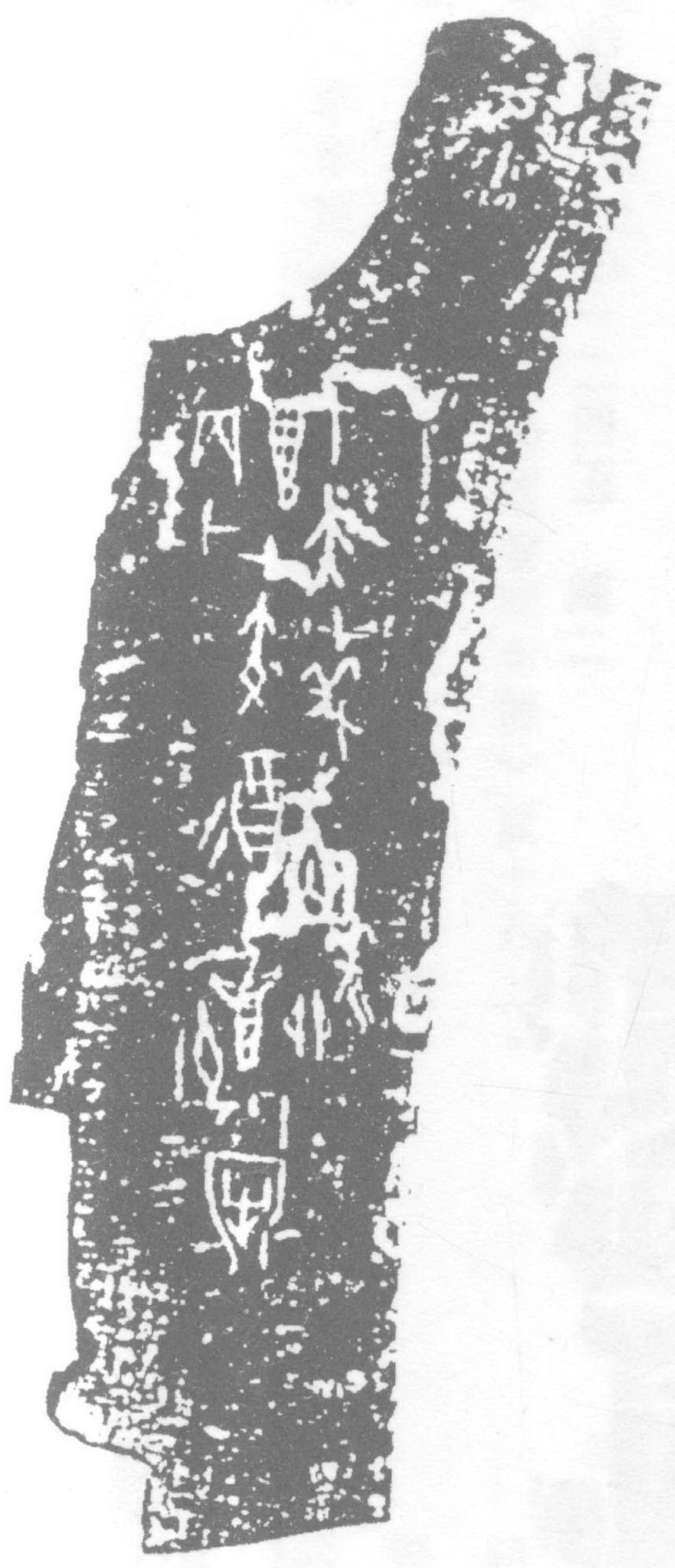

合集　一三二四正　圖十

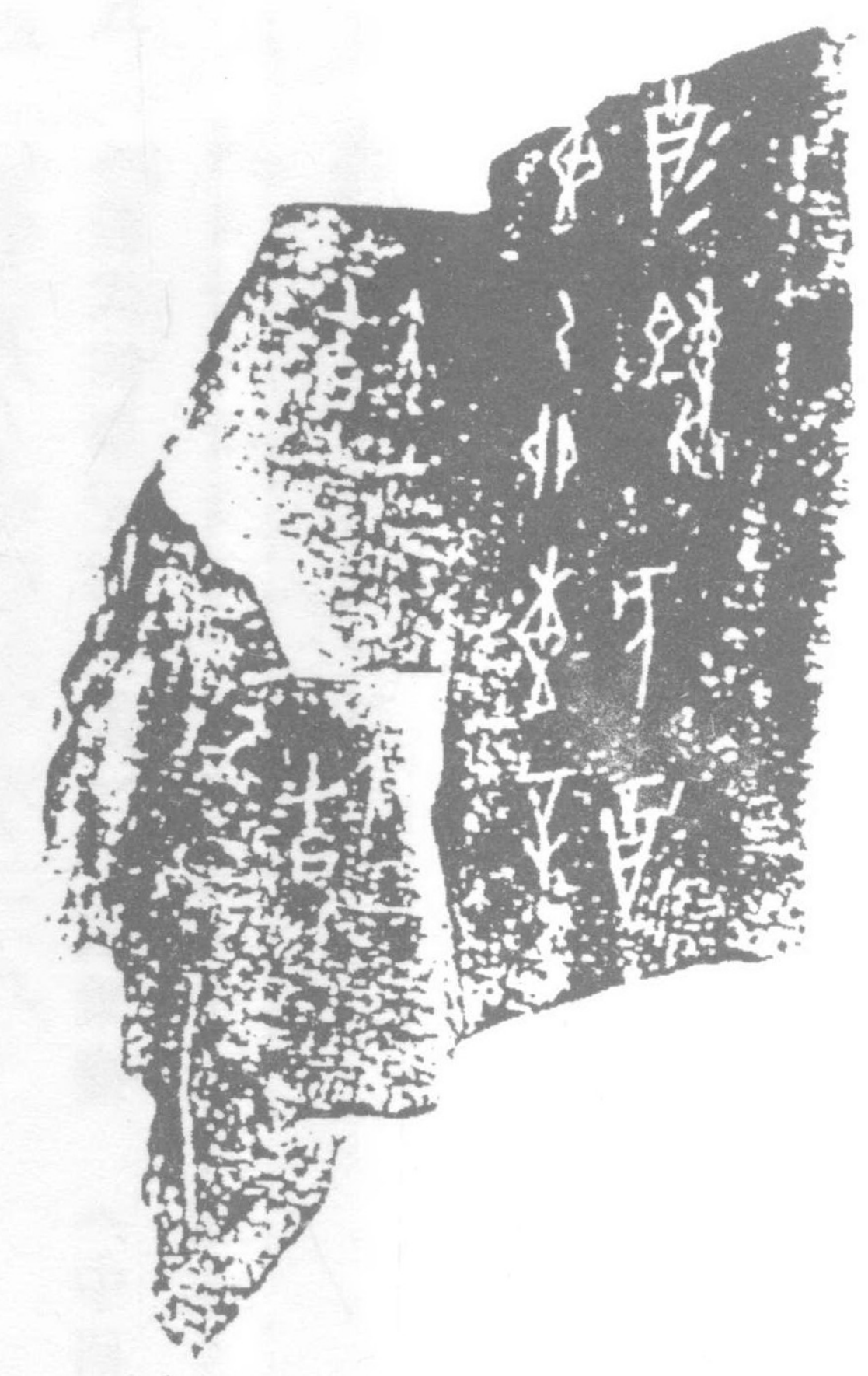

合集　一四四七〇正　圖十一

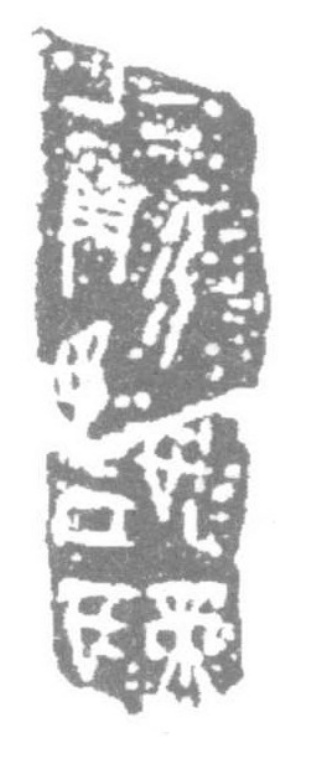

合集　二八〇〇三　圖十二

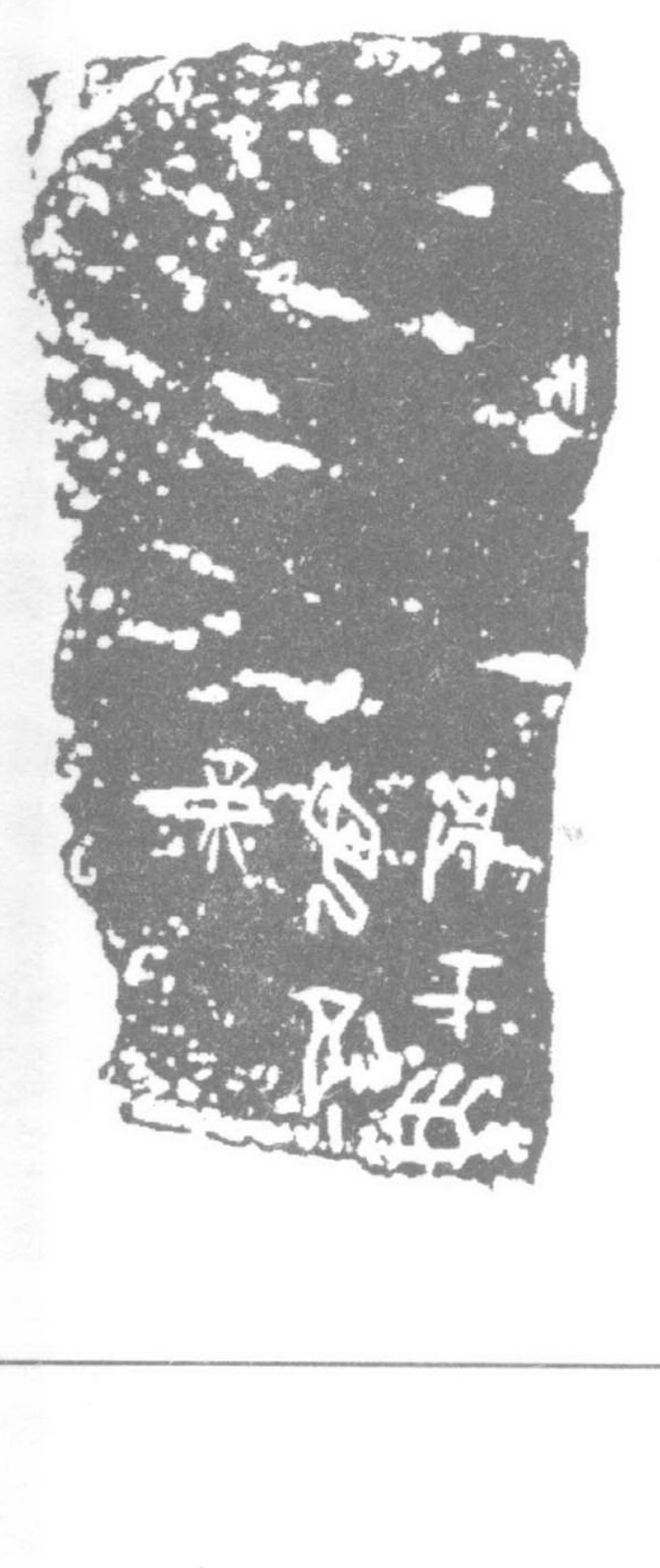

合集　三〇八八八　圖十三

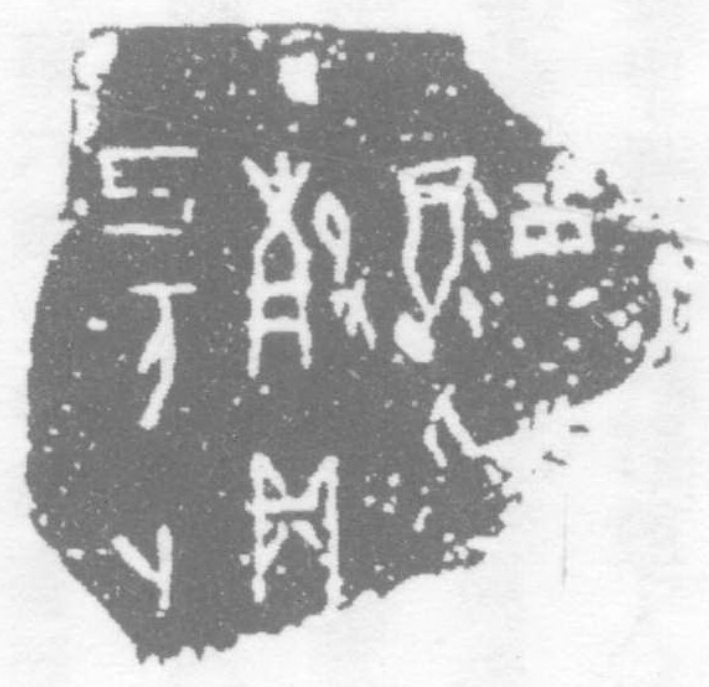

合集　二一八〇四　圖十四

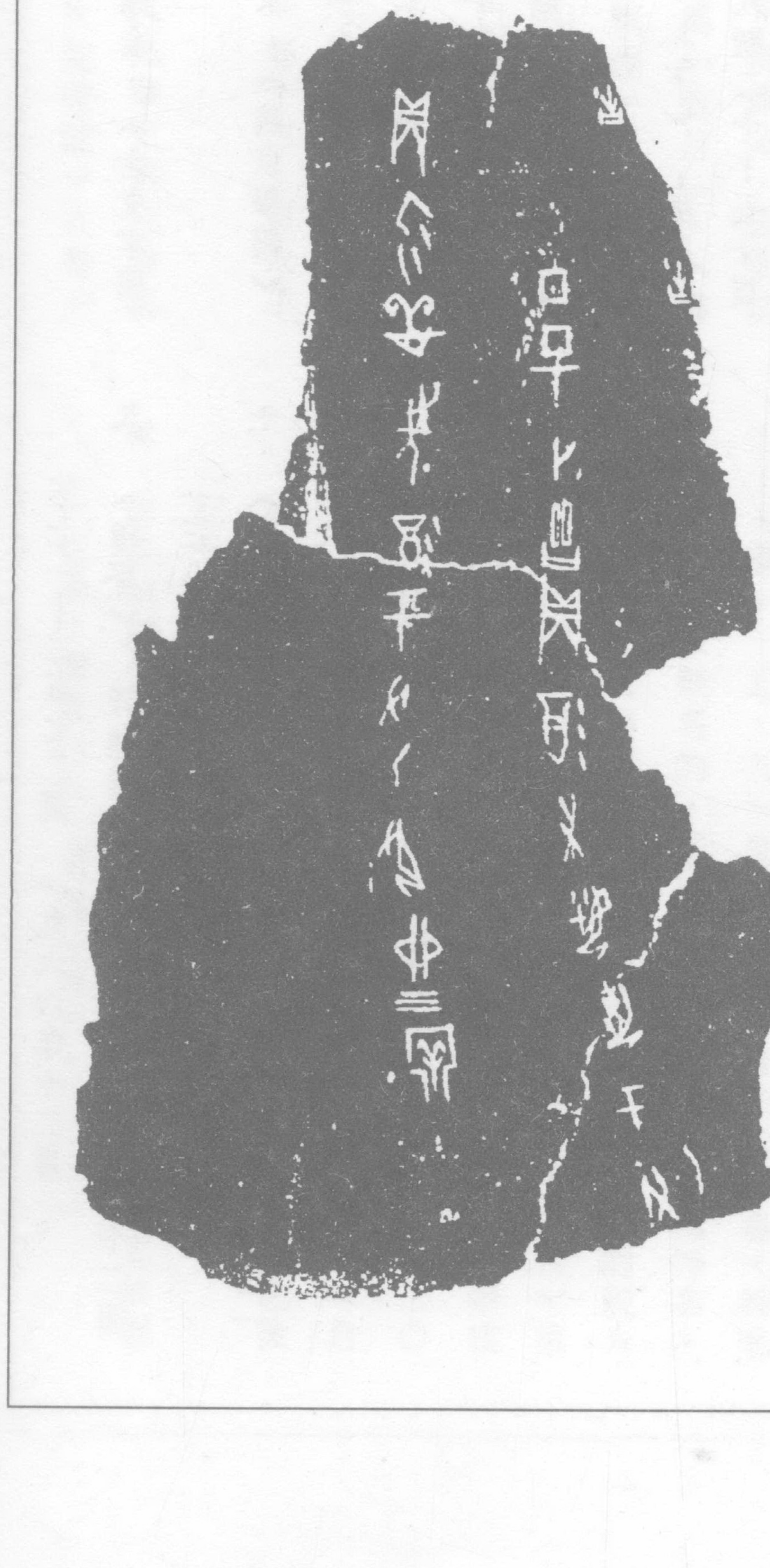

合集　三二〇四二　圖十五


合集　三〇八〇六　圖十六

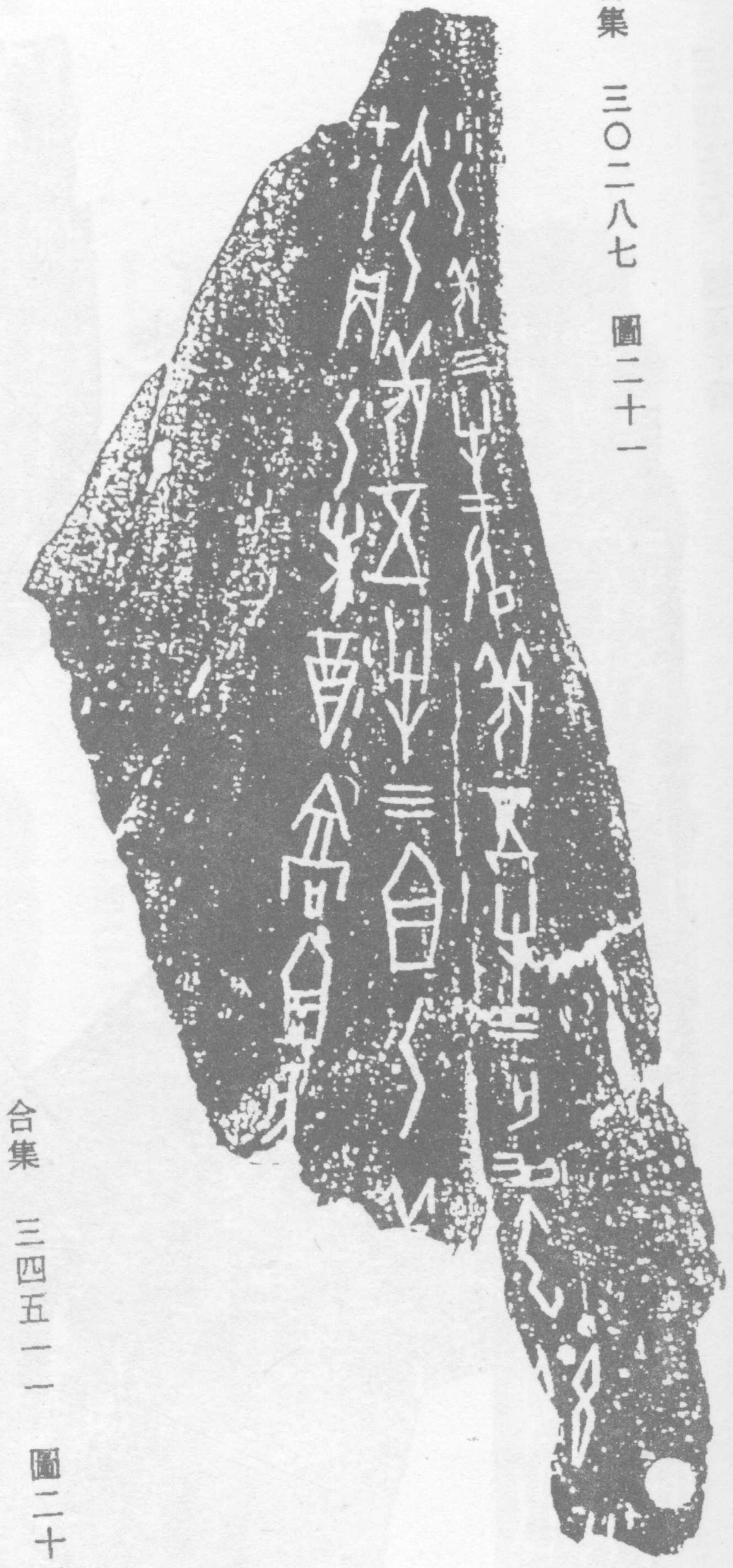

合集　一五七〇三　圖十七


合集　一四三四五　圖十八

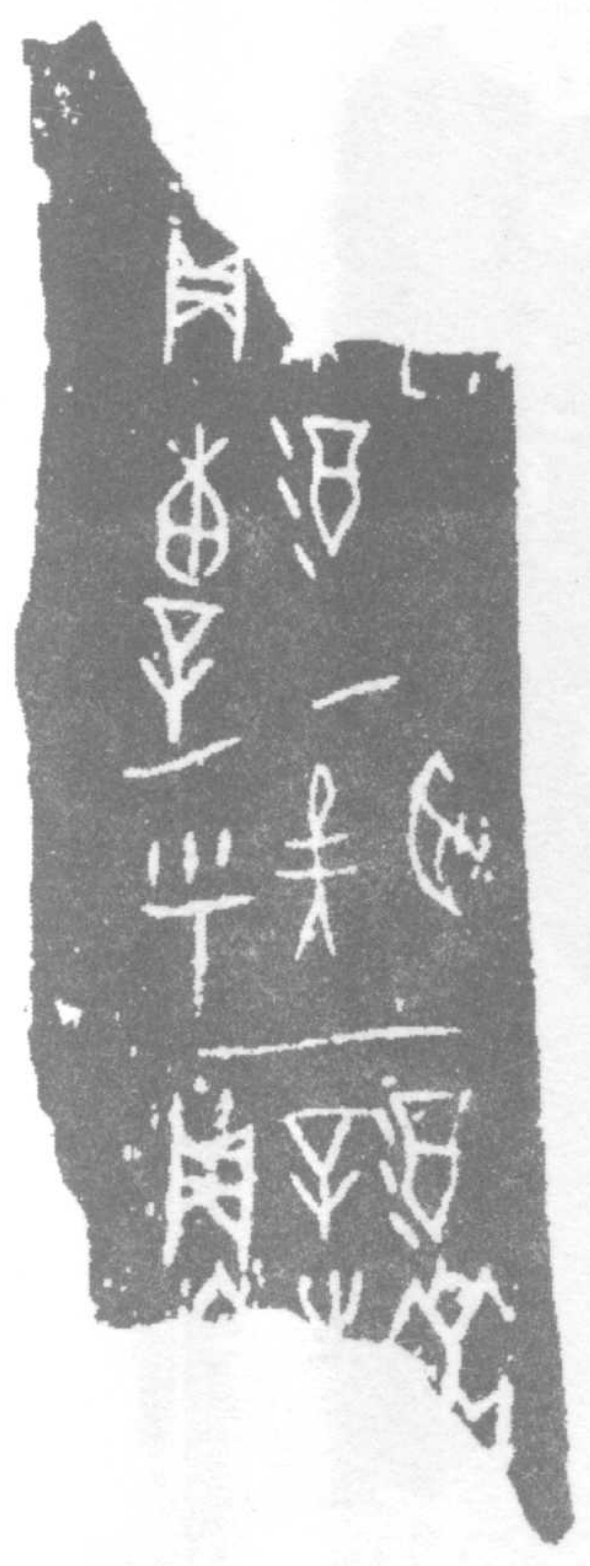

合集　二四七一　圖十九


合集　七一二　圖二〇

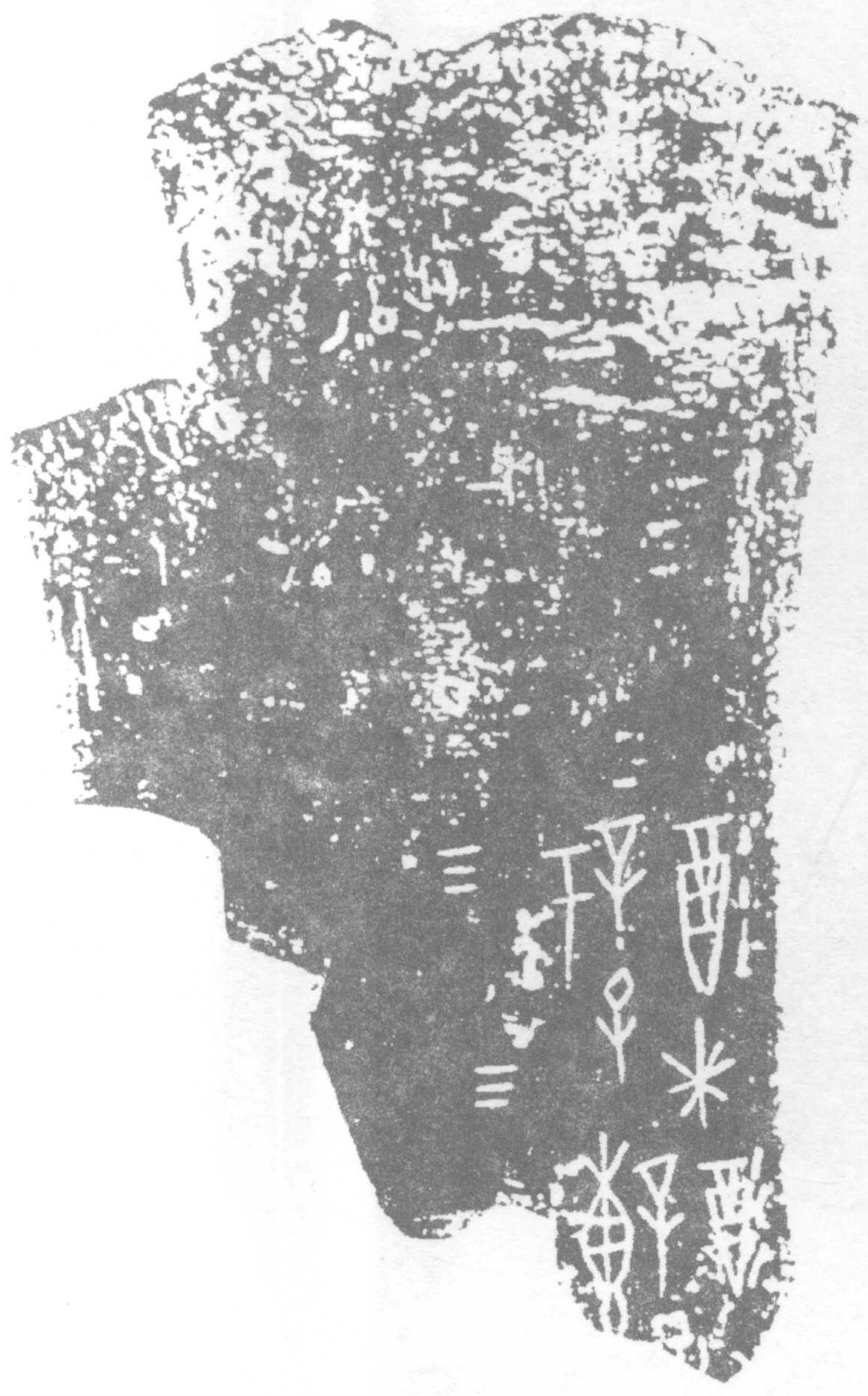
（據原圖縮小85%）



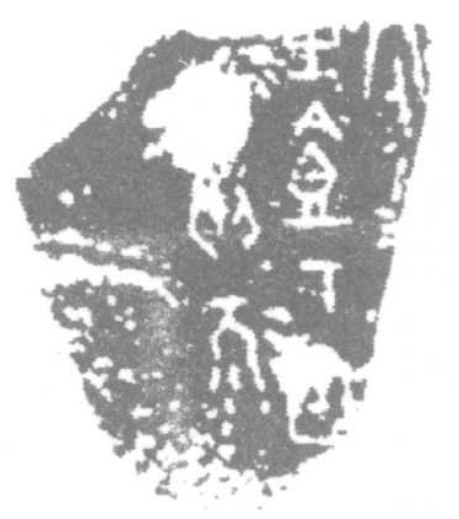
合集　三〇二八七　圖二十一



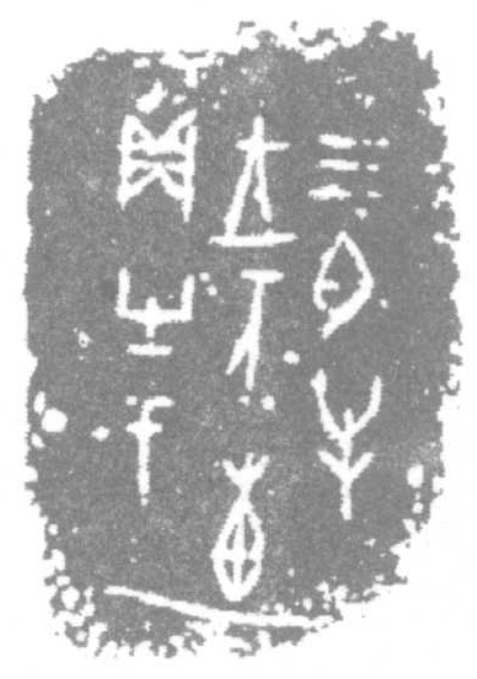
合集　八八四三　圖二十二



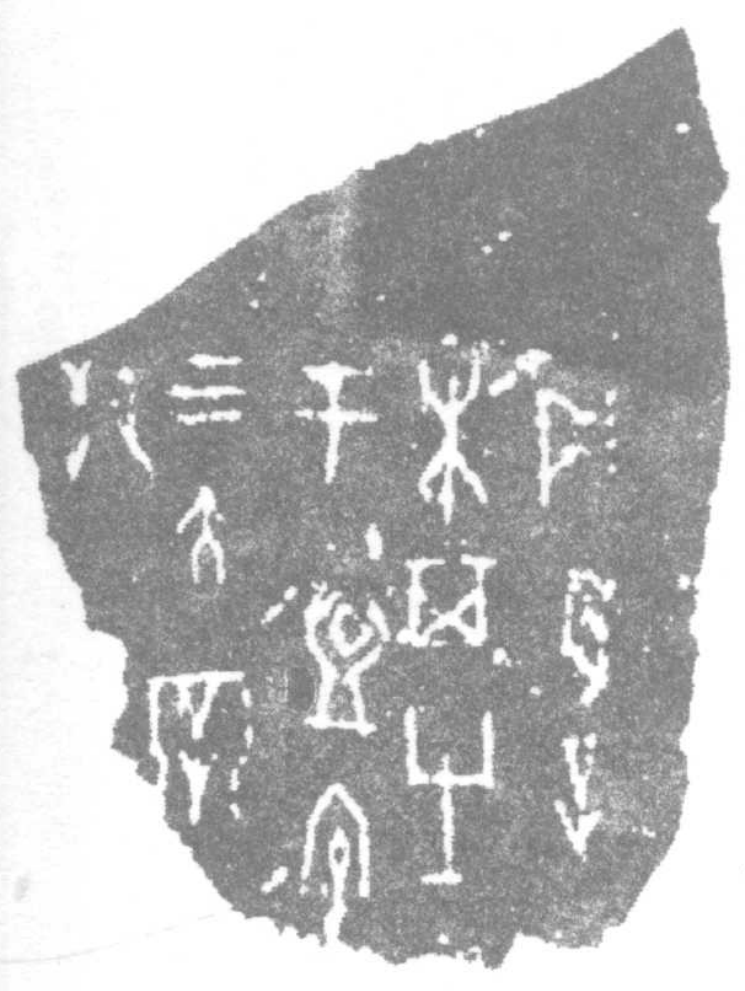
合集　三四五一一　圖二十三



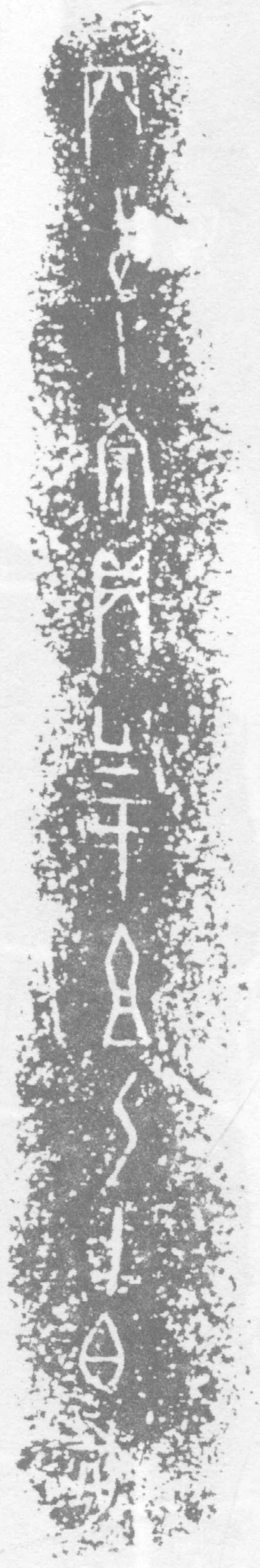
合集　一一六三　圖二十四



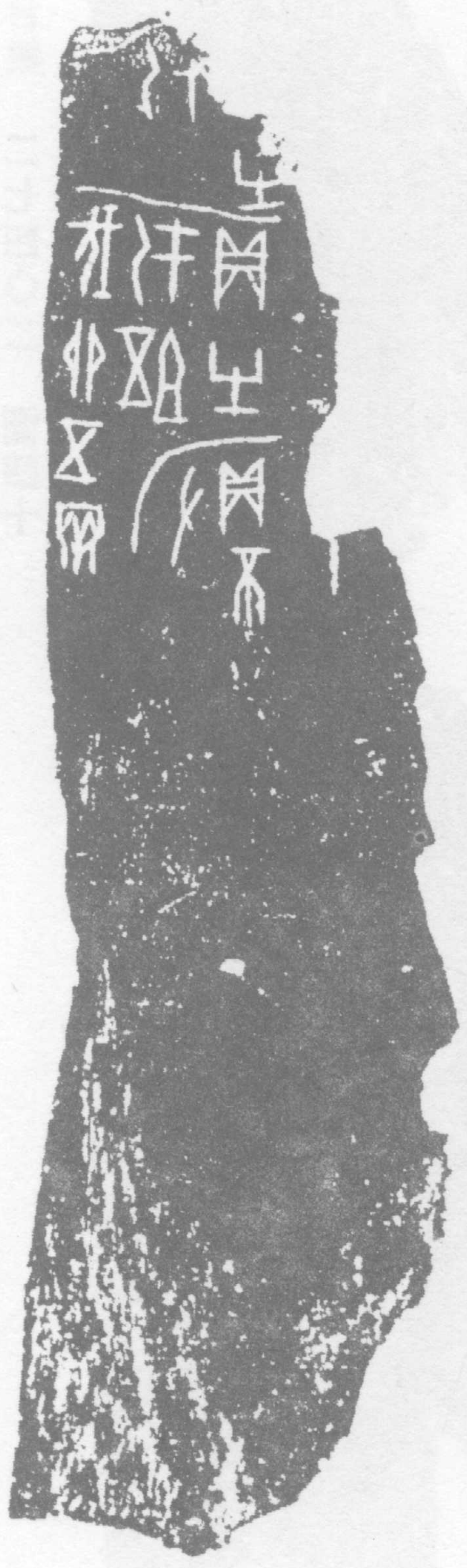
合集　一四七二四　圖二十五



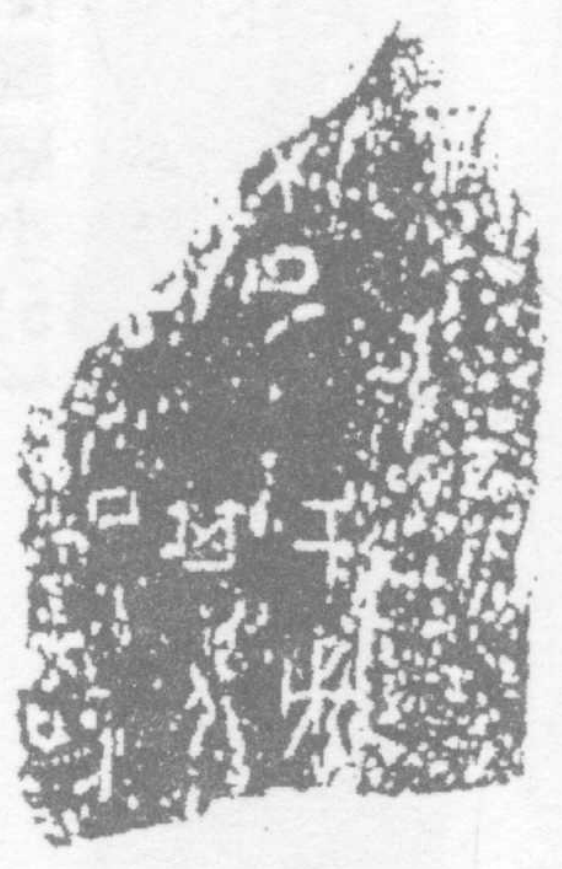
合集　一三五六二　圖二十六



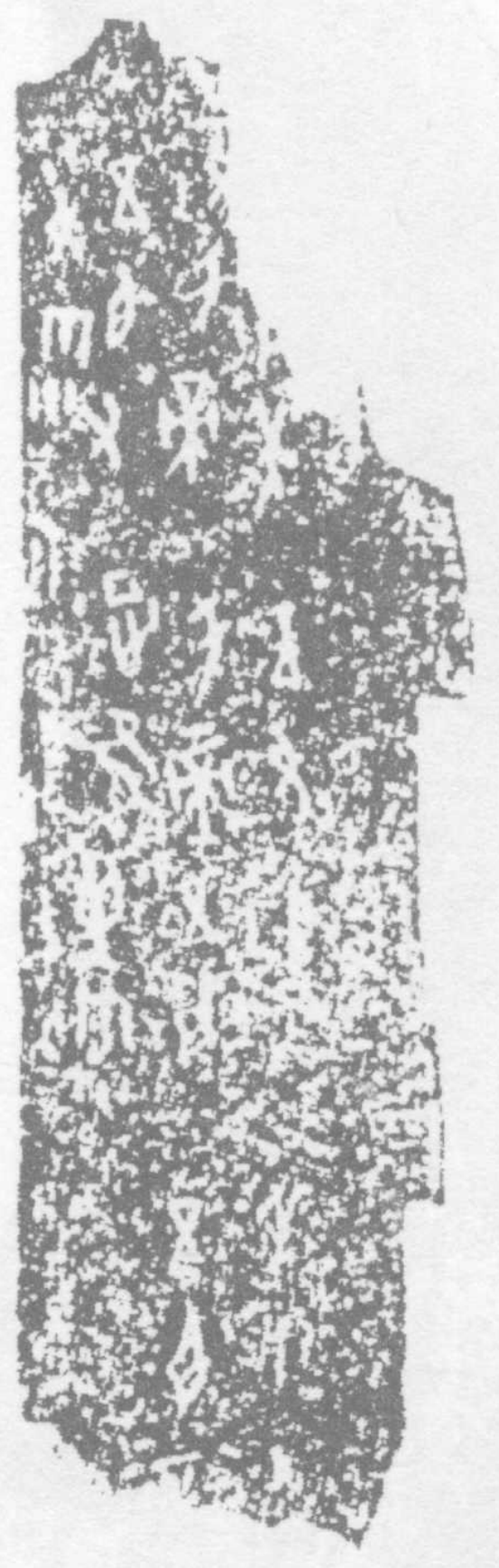
合集　一五二四　圖二十七



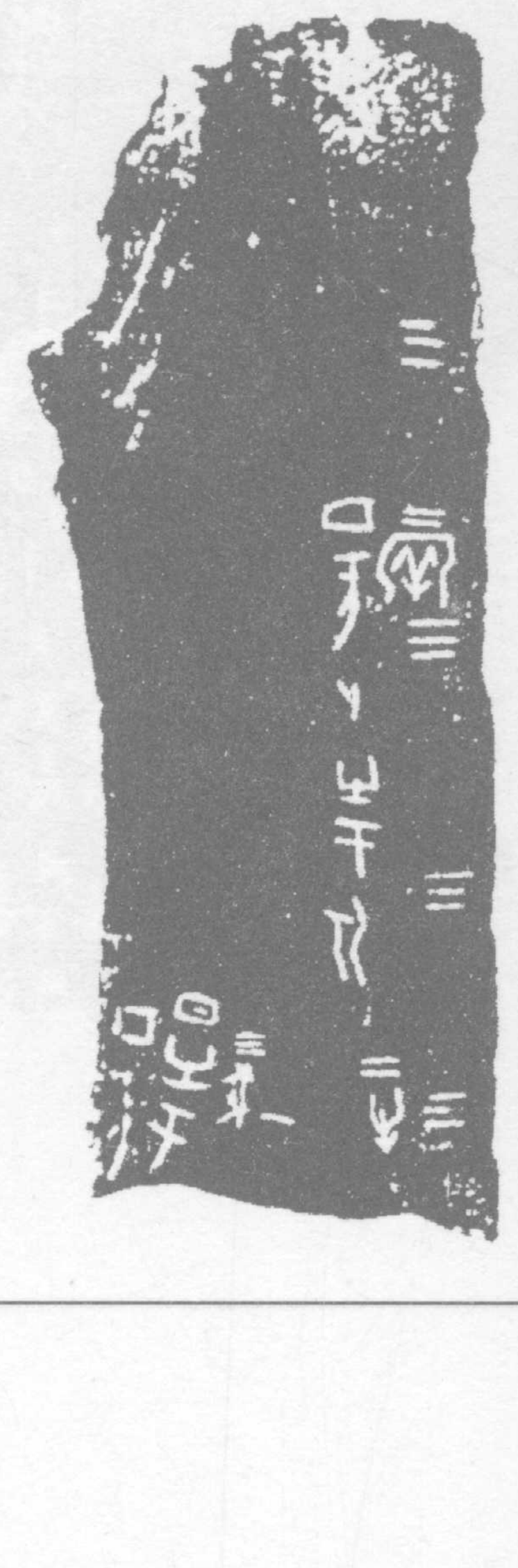
合集　九二三正　圖二十八



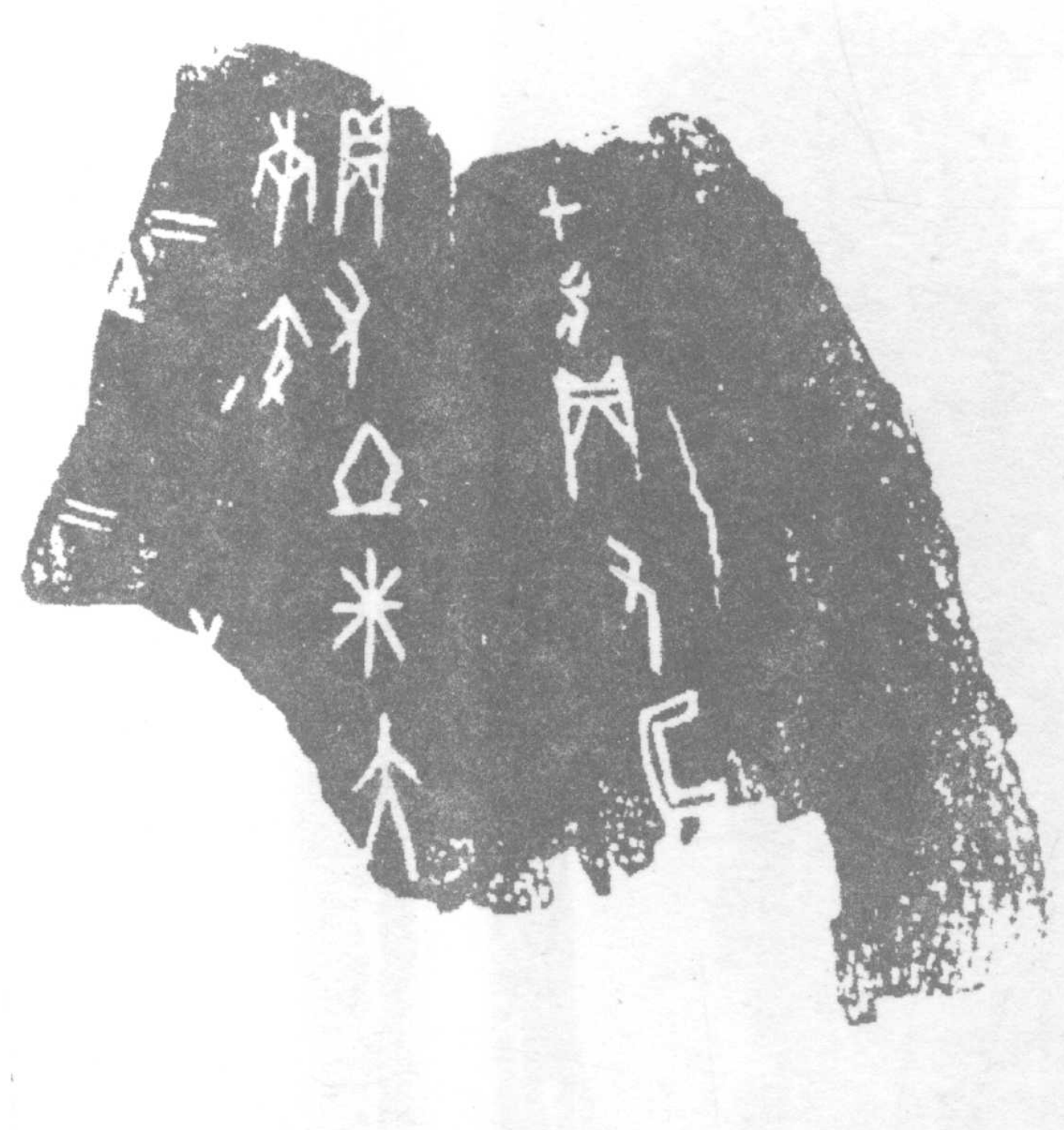
合集　一一四七　圖二十九



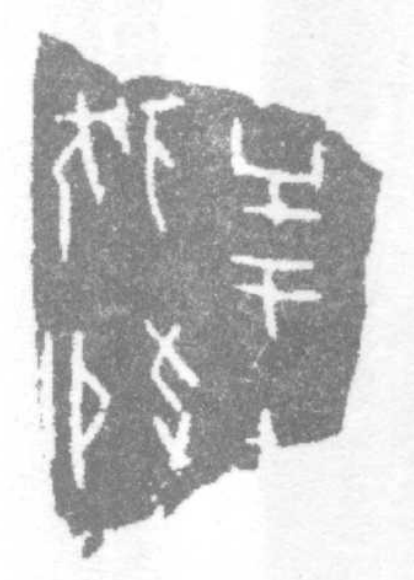
合集　三〇三九一　圖三十



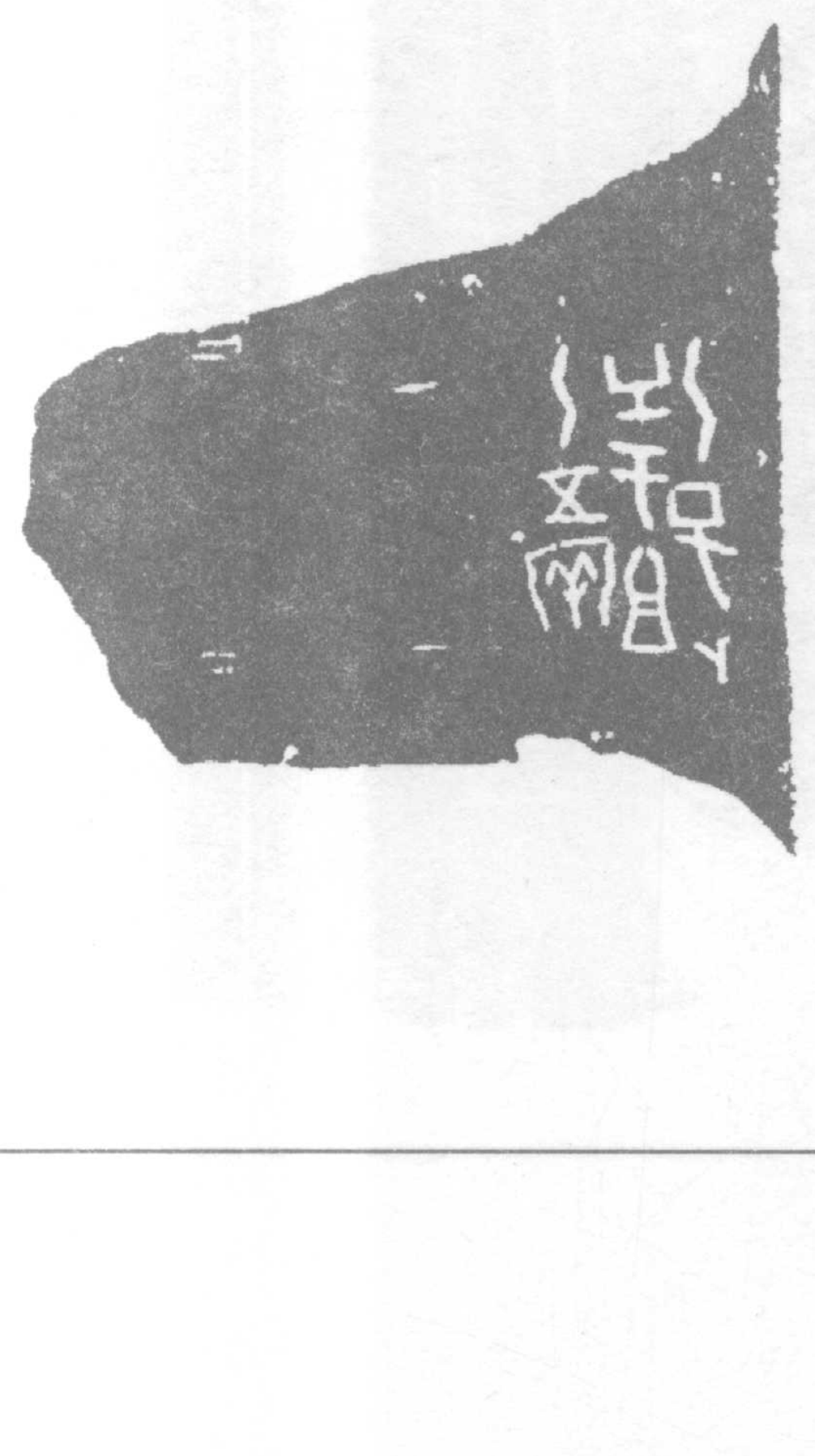
合集　一四五〇九　圖三十一



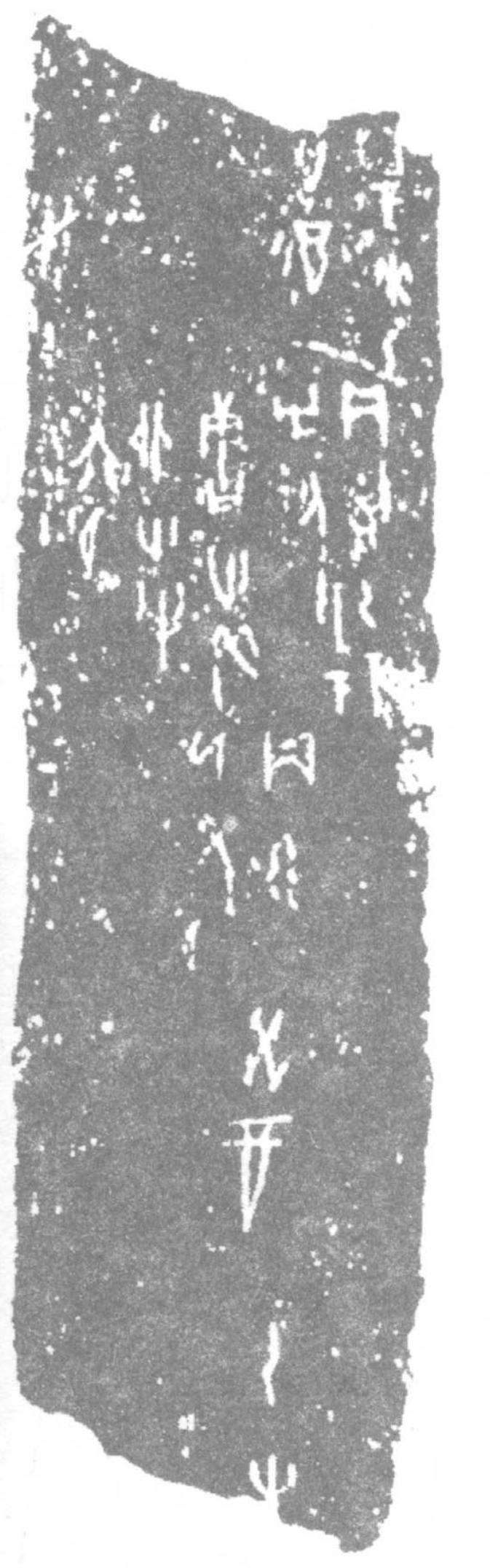
合集　三四一八三　圖三十二



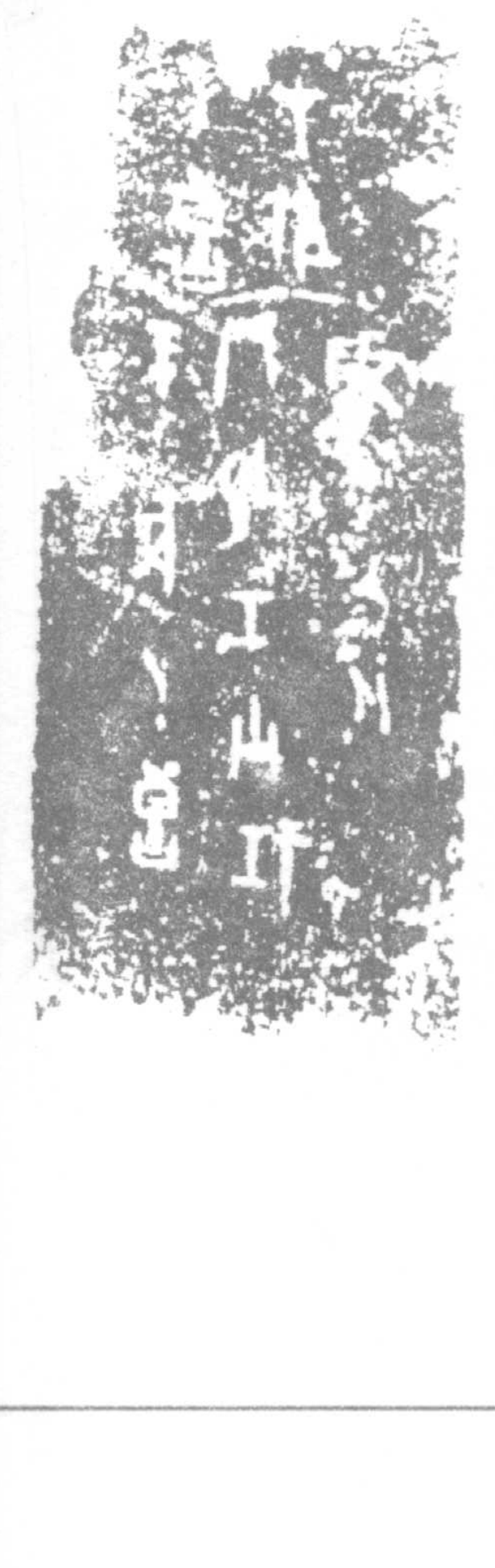
合集　九二〇　圖三十三



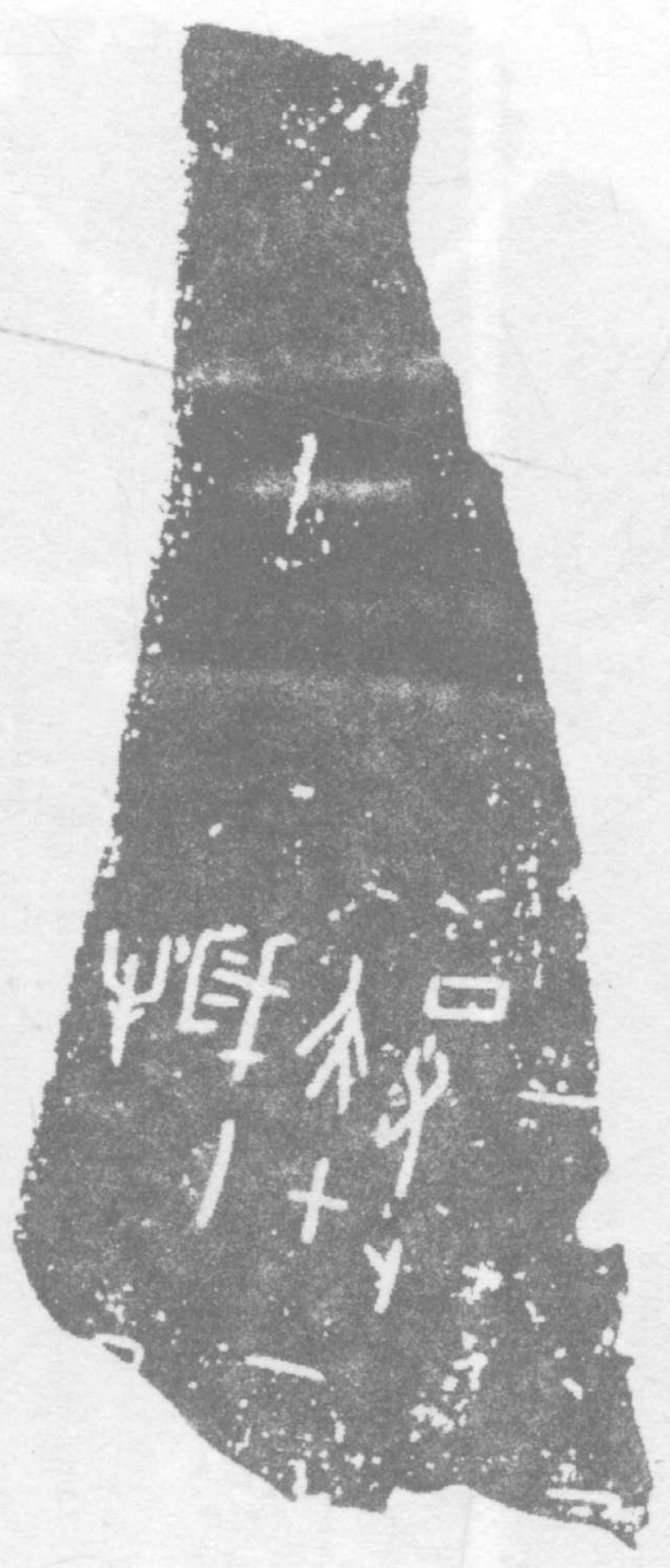
合集　一五〇九　圖三十四



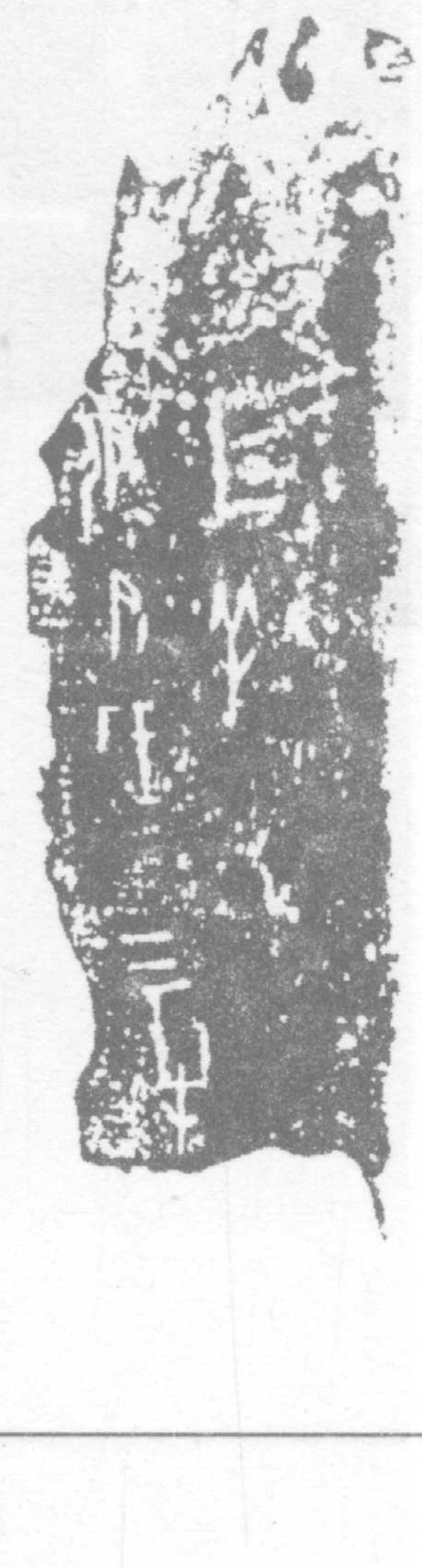
合集　三一三　圖三十五



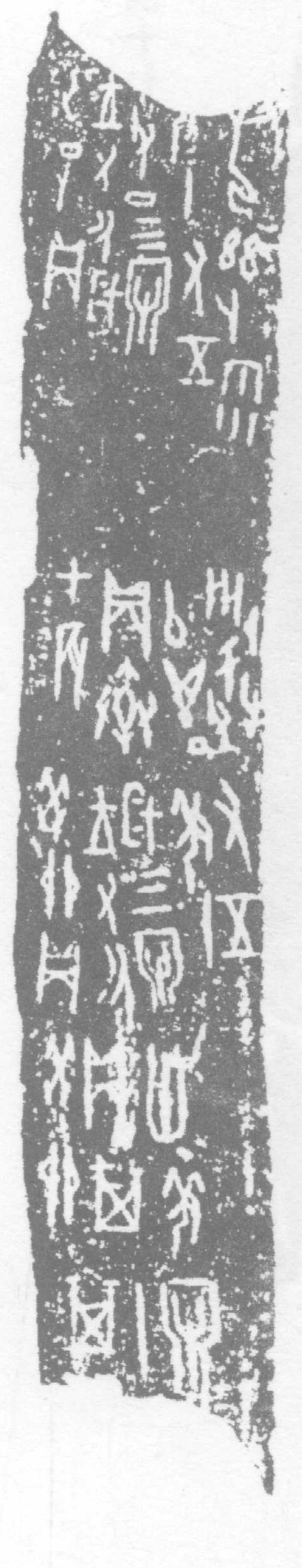
合集　二二七〇八　圖三十六



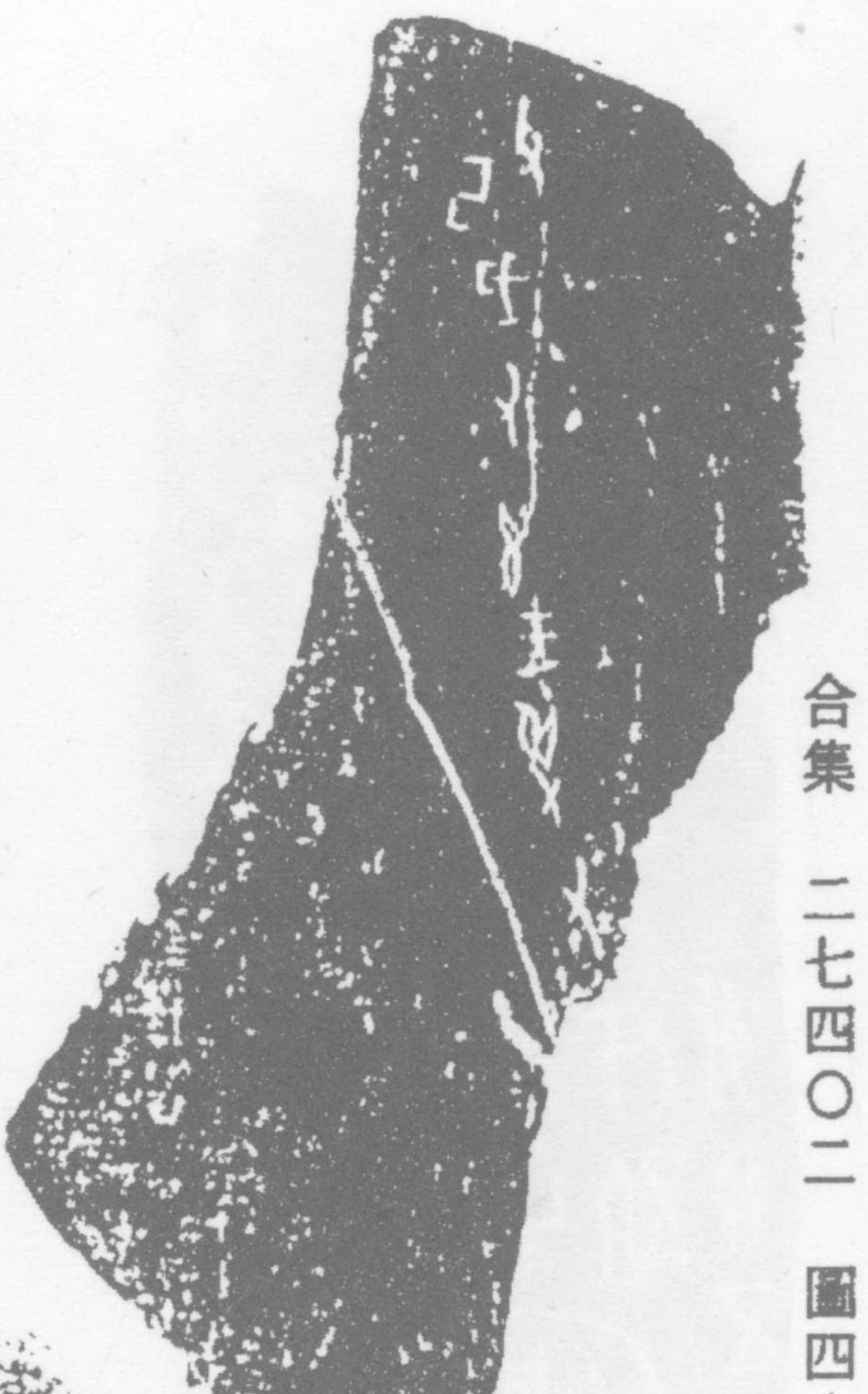
合集　三二四七五　圖三十七

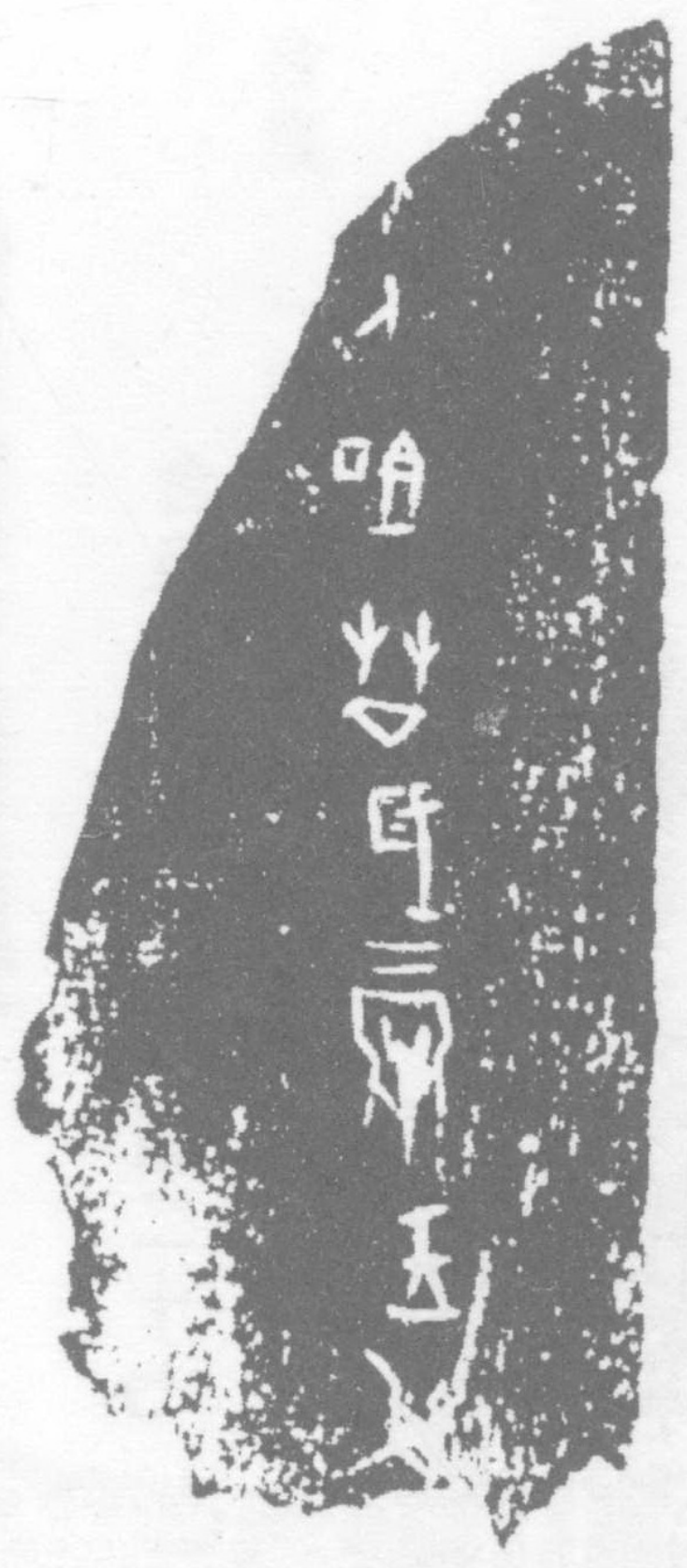


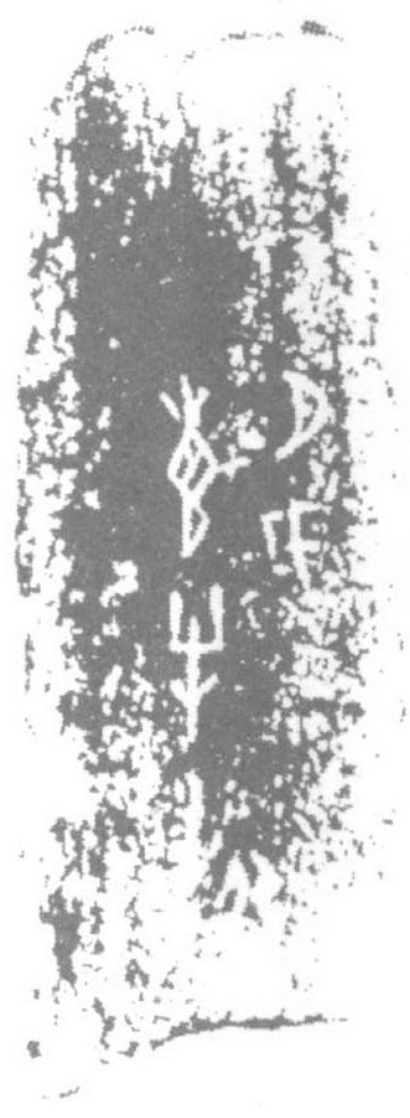
合集　二七六五五　圖三十八

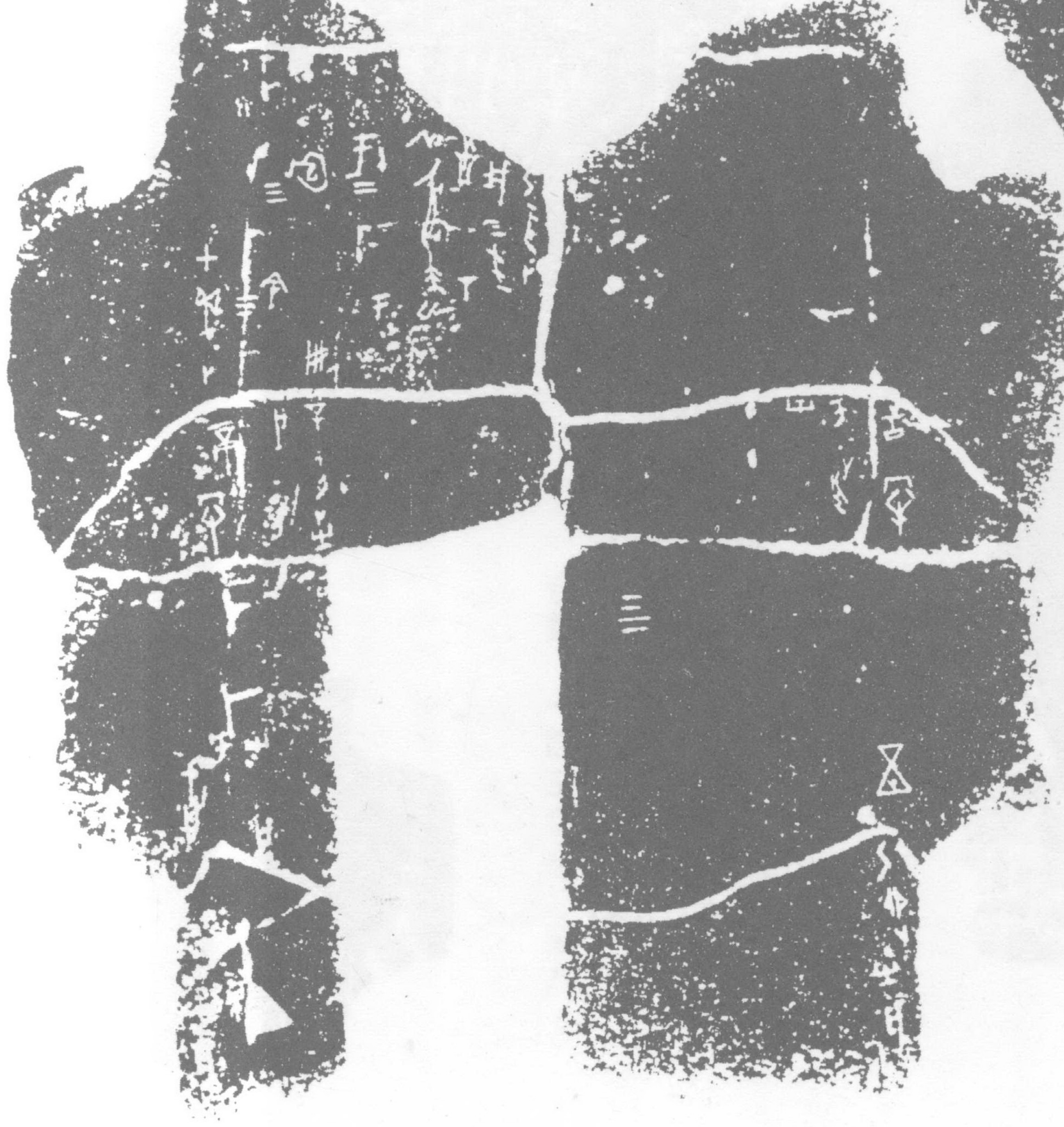


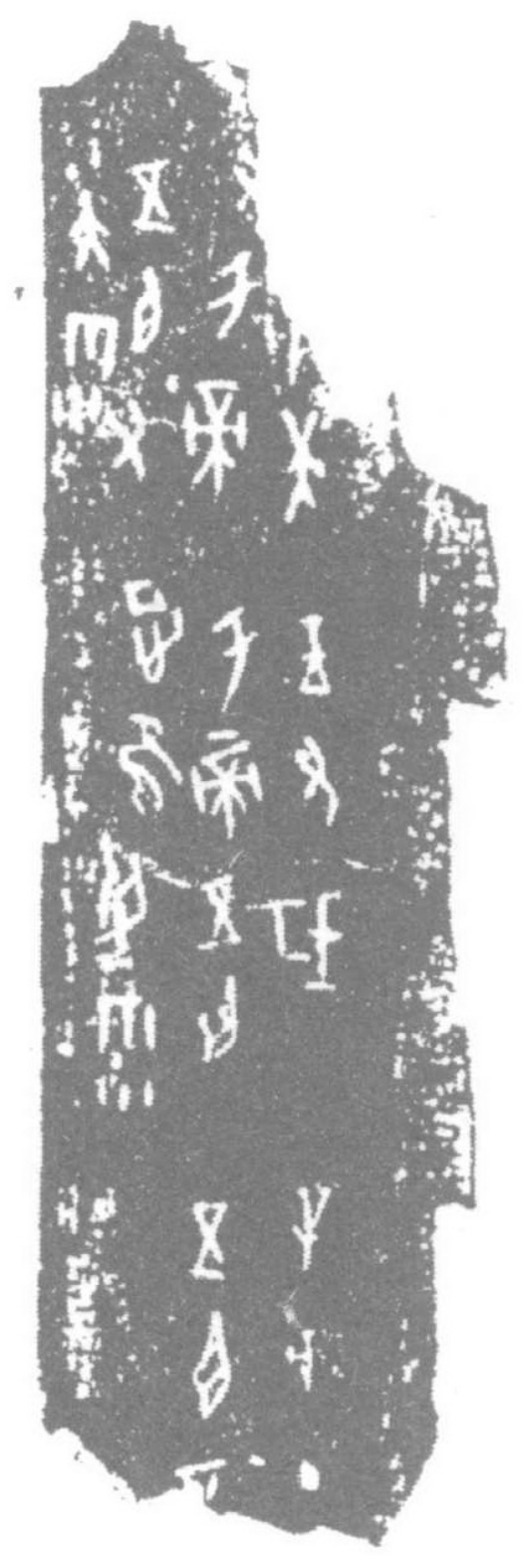
合集　三二〇五七　圖三十九

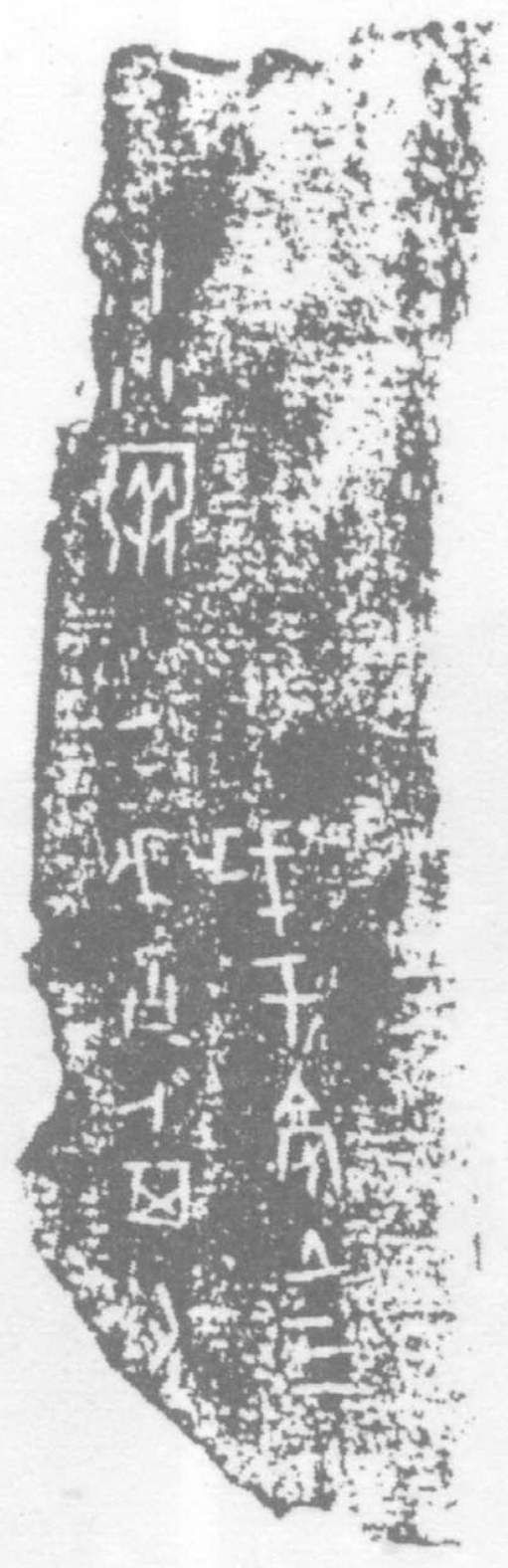

合集 二七四〇二 圖四十

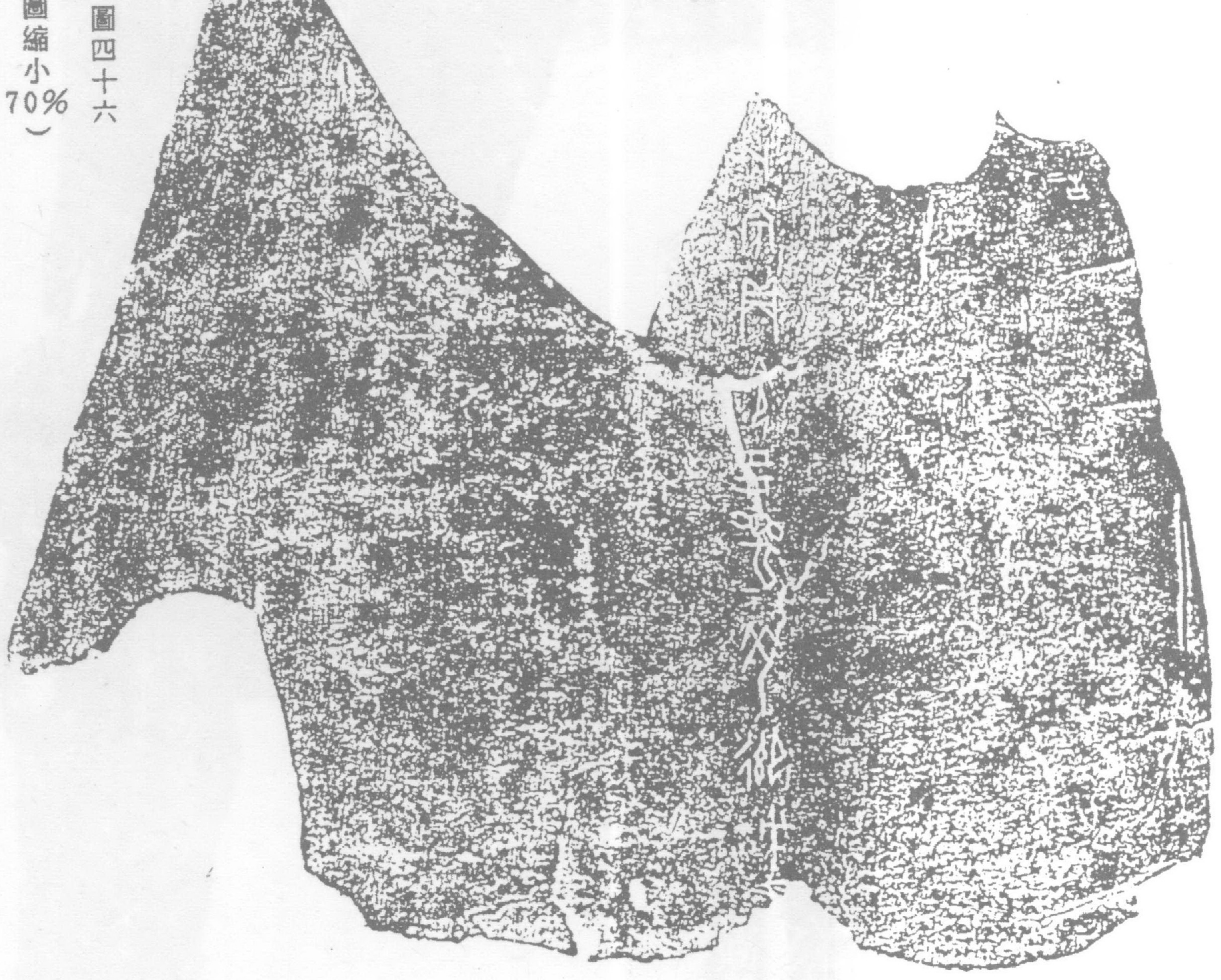

合集 二七二七四 圖四十一

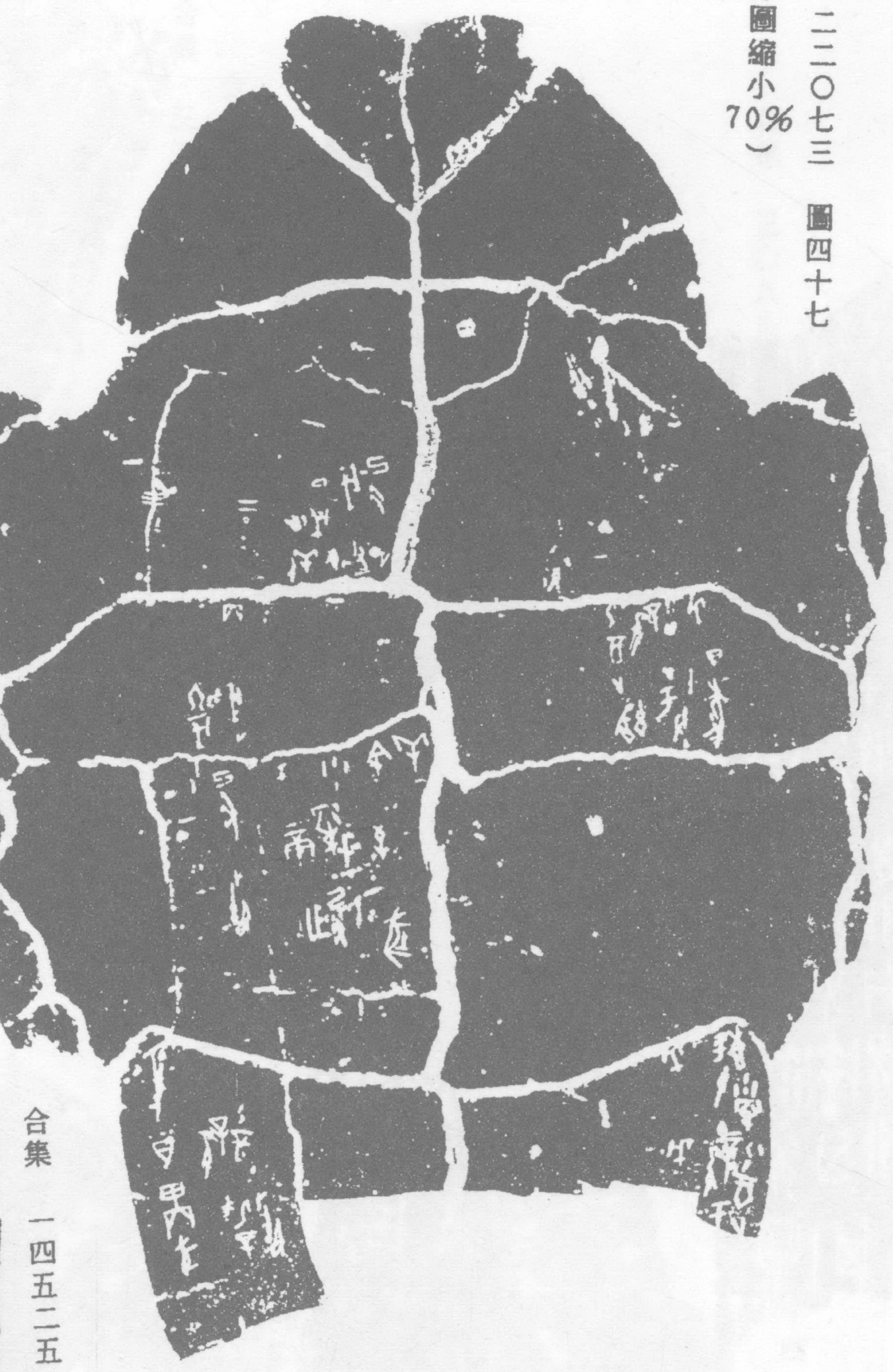

合集 三〇四九四 圖四十二

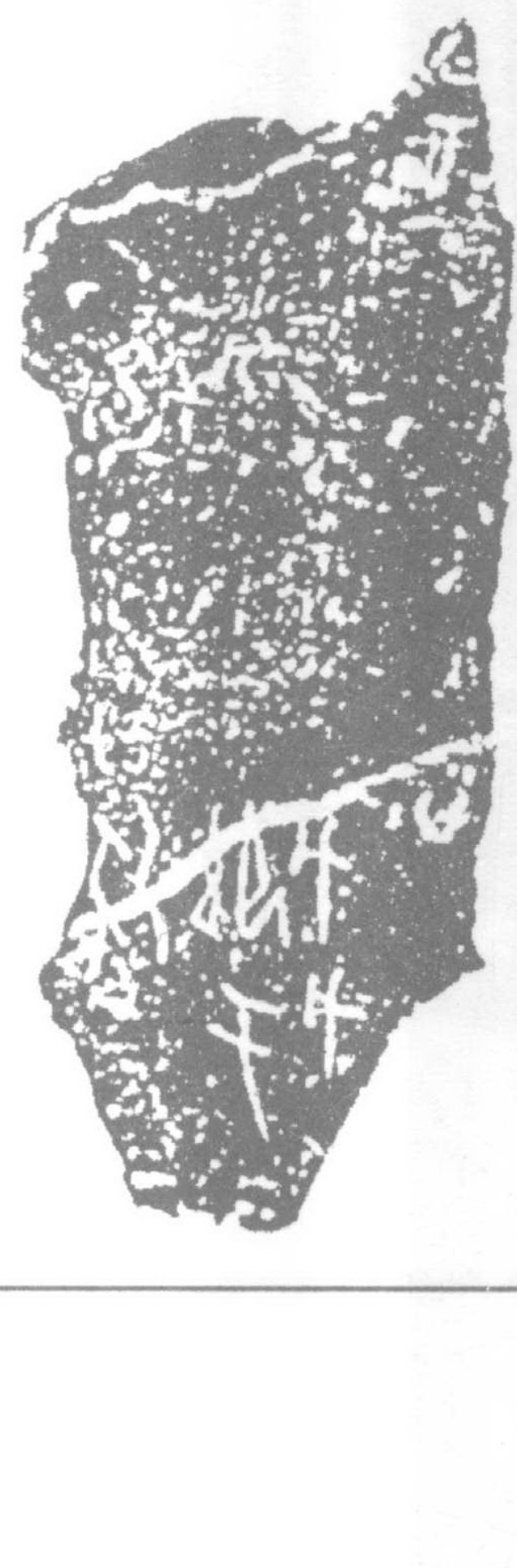

合集 二三〇七五 圖四十三（據原圖縮小70%）

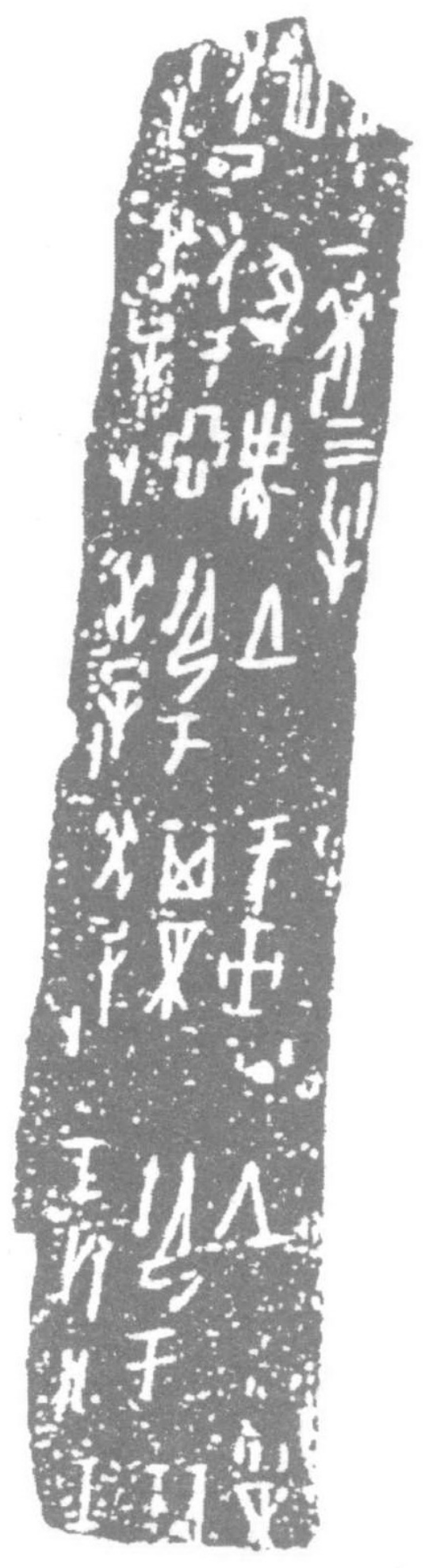

合集 三〇三九一 圖四十四

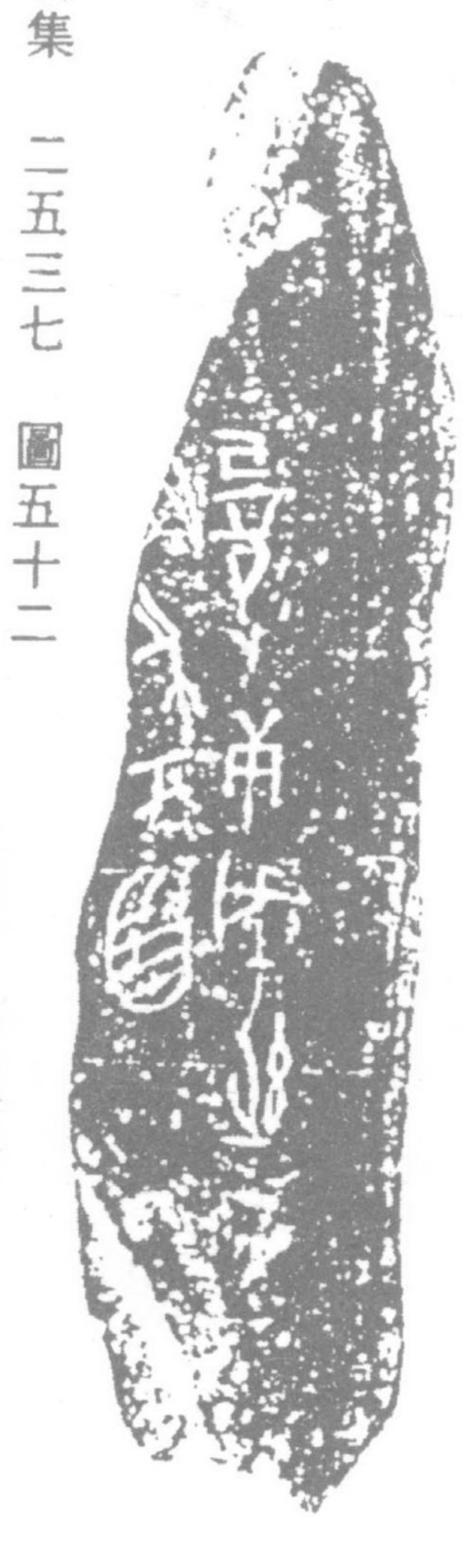

合集 二八一〇九 圖四十五

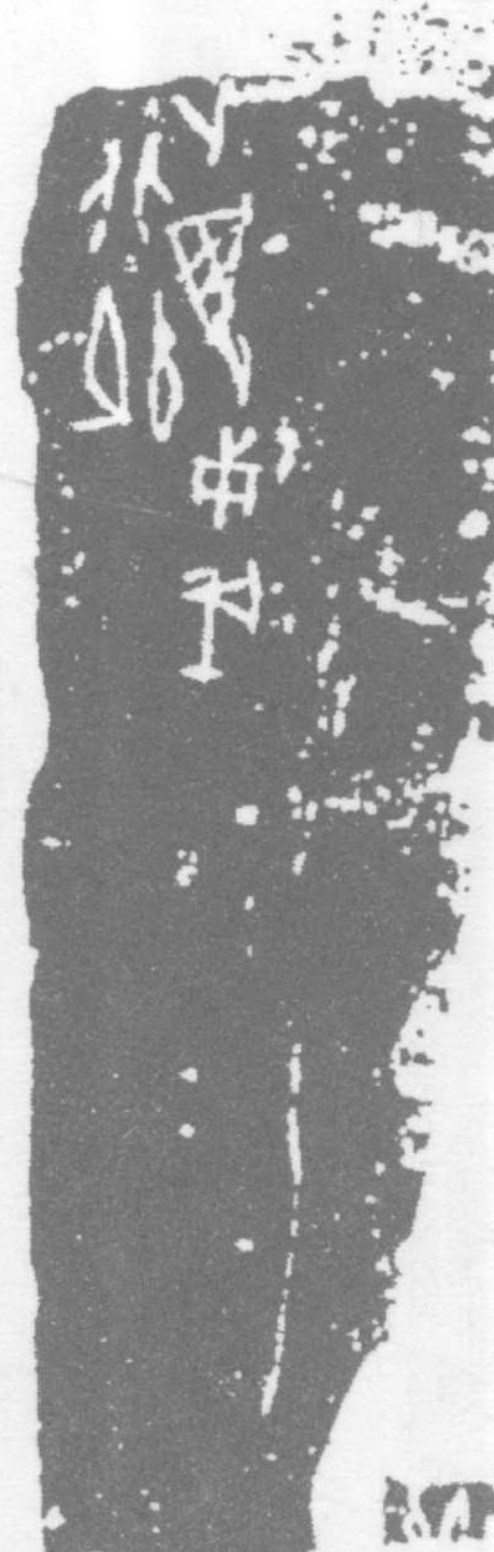

合集 六七六一 圖四十六（據原圖縮小70%）

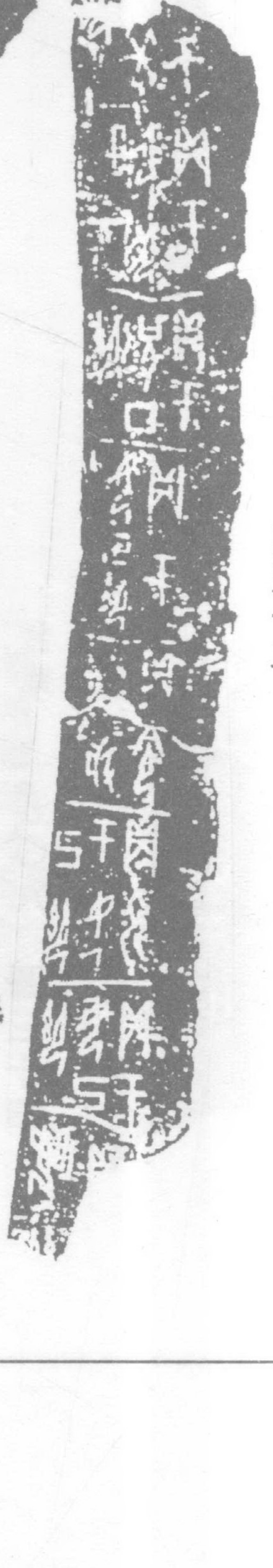

合集 二二〇七三 圖四十七（據原圖縮小70%）

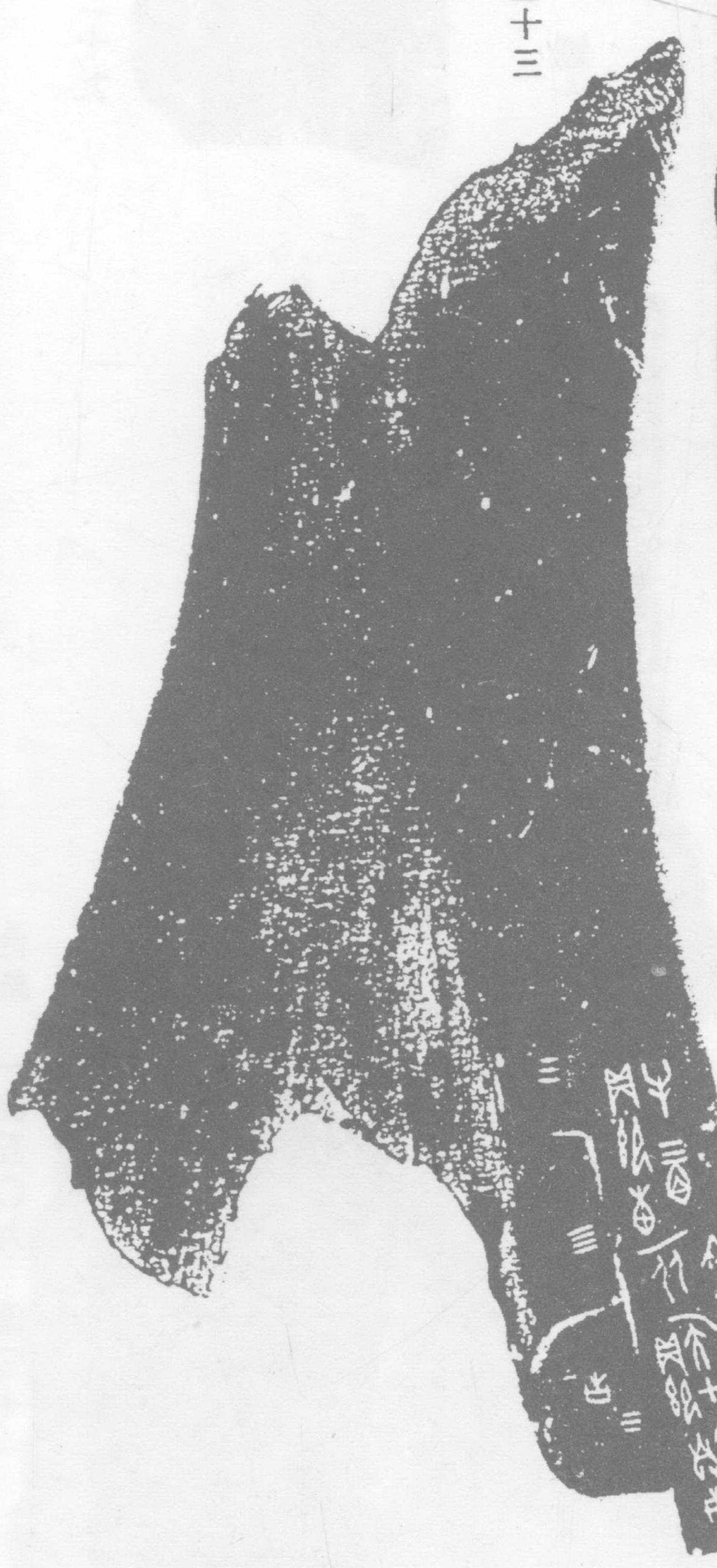

合集 一四五二五 圖四十八

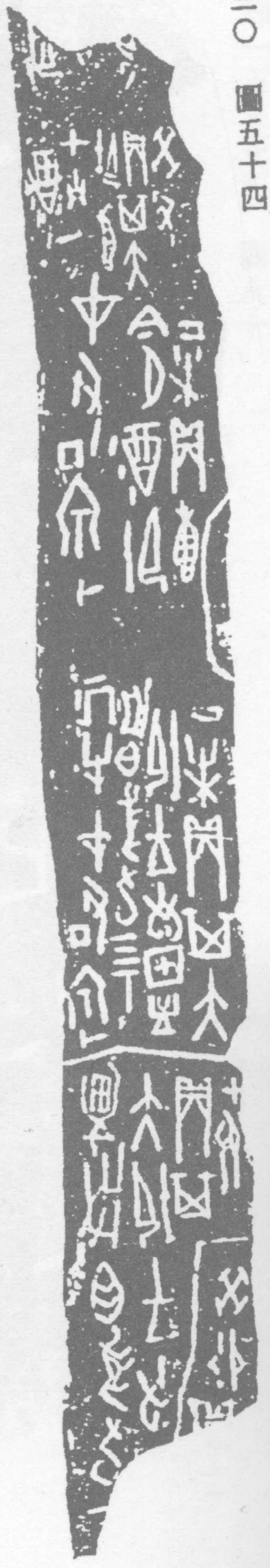

合集 三二〇一二 圖四十九

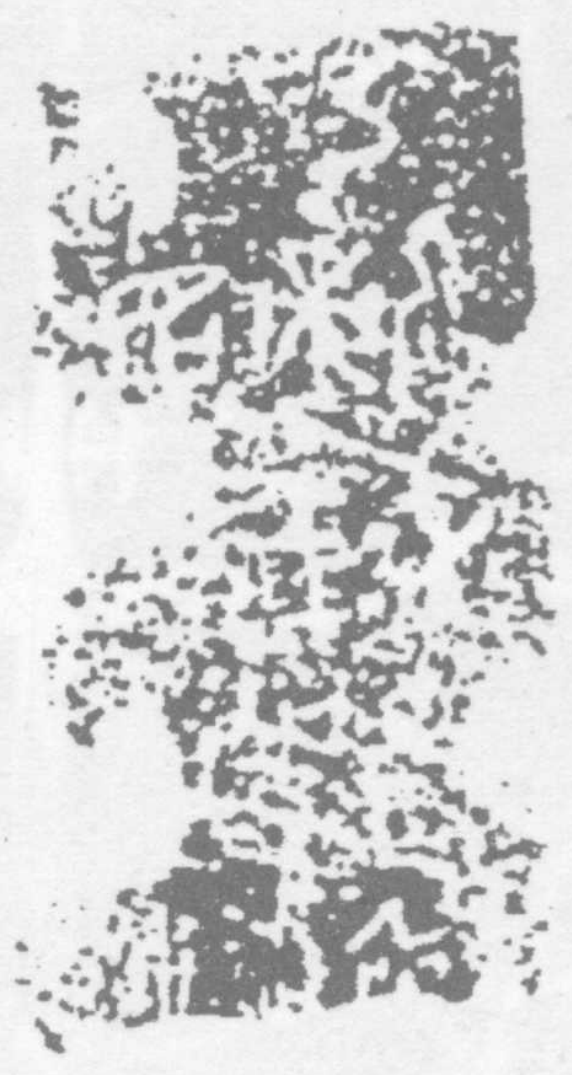

合集 三四三四〇 圖五十

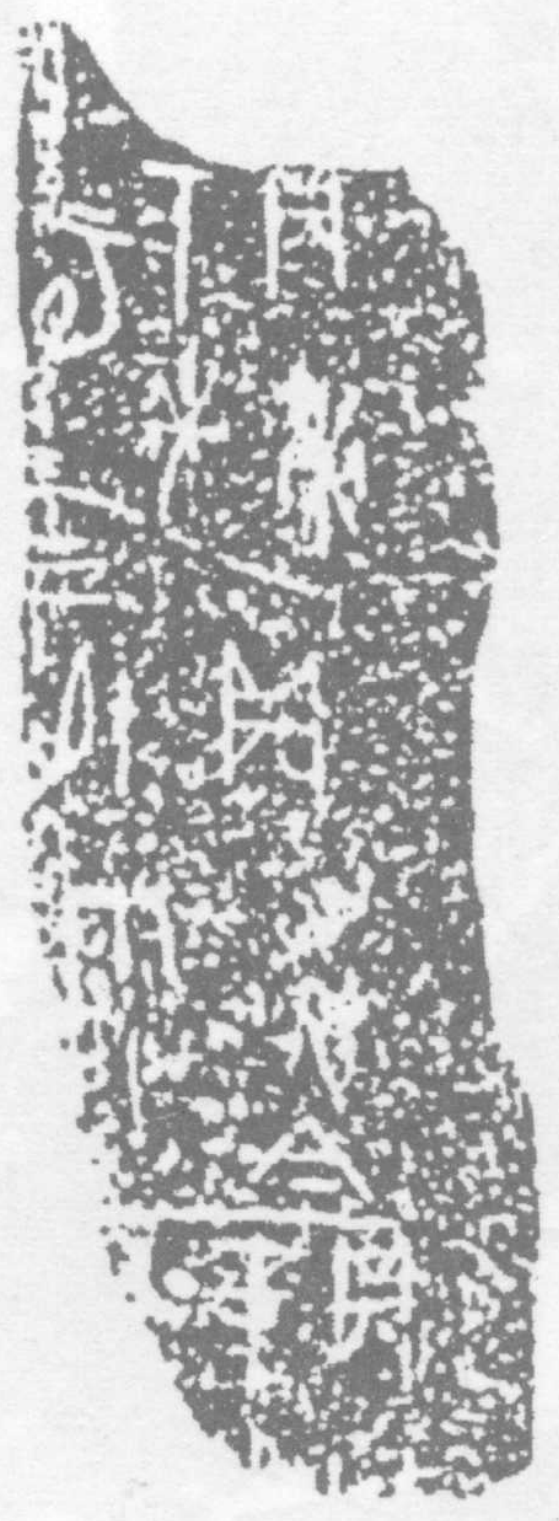

合集 三四三四一 圖五十一

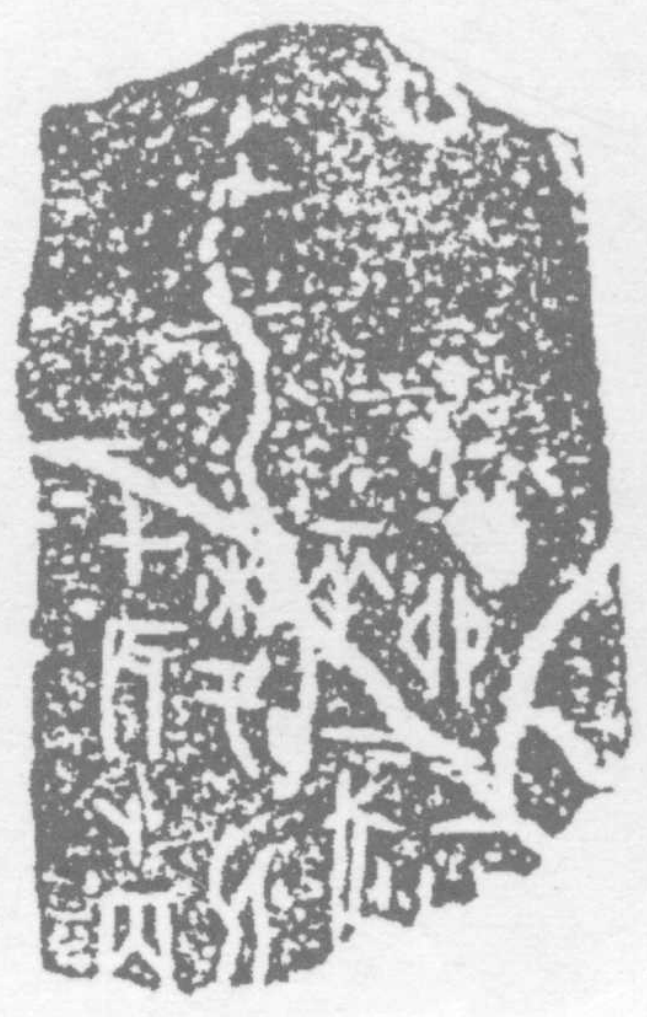

合集 二五三三七 圖五十二

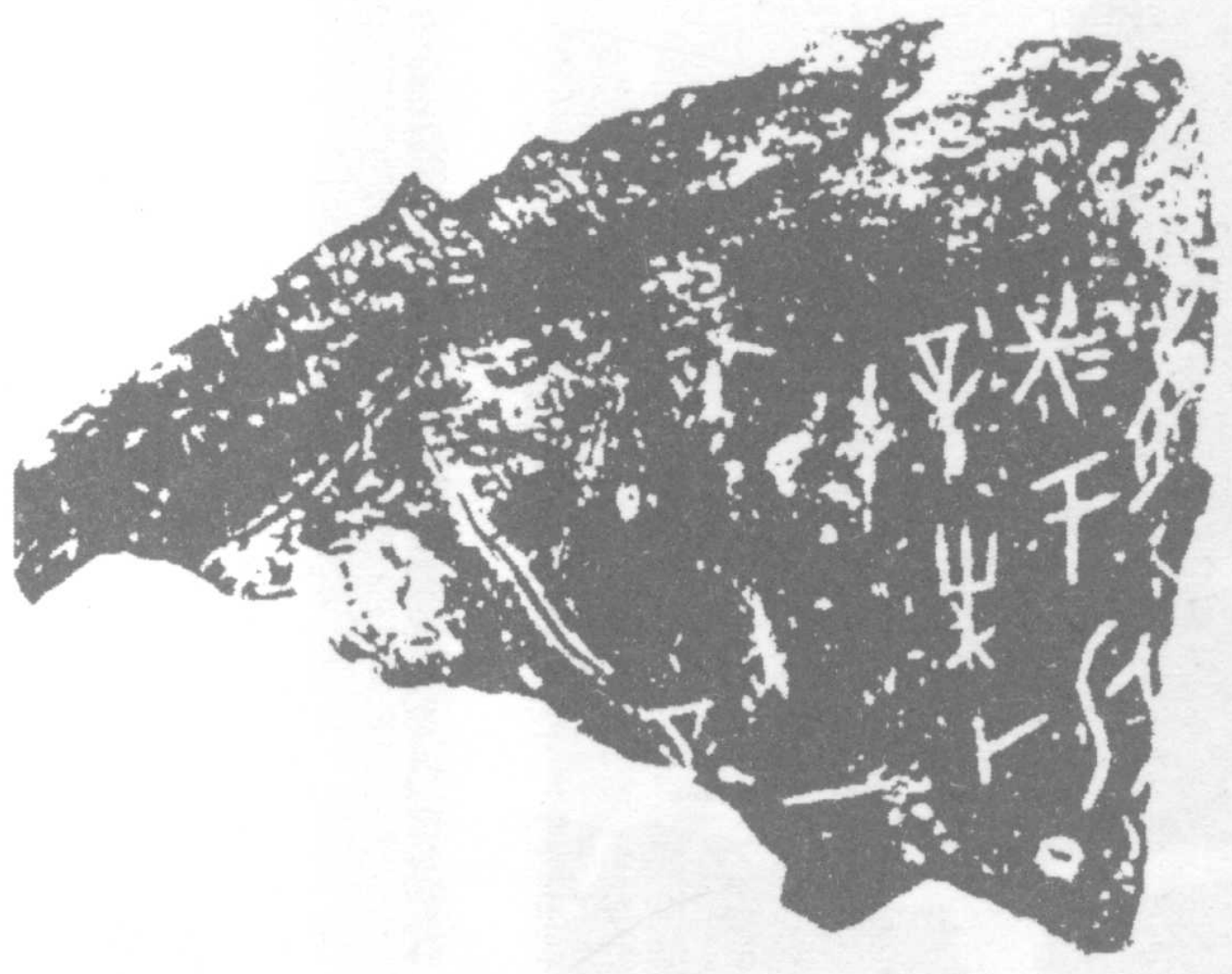

合集 三〇〇 圖五十三（據原圖縮小85%）

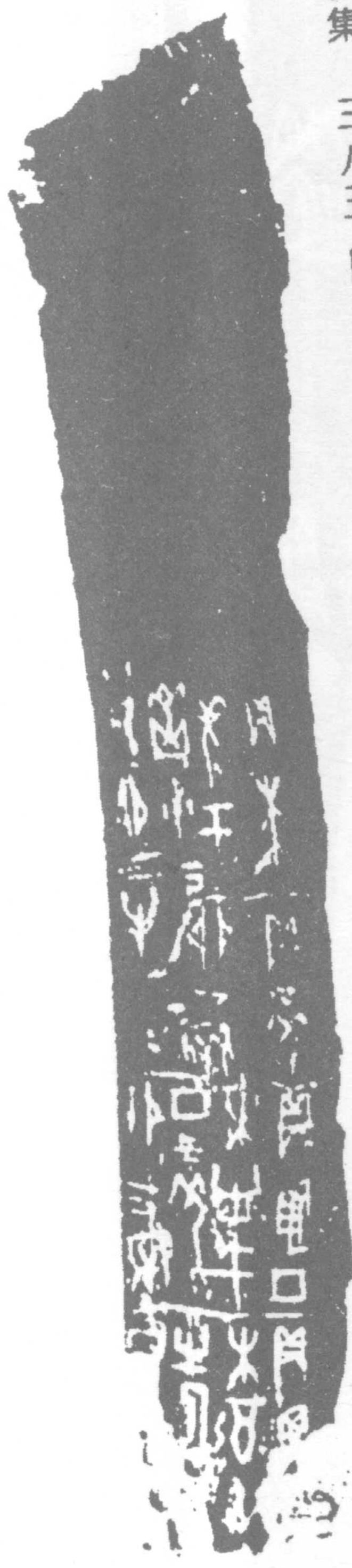

合集 三二三三〇 圖五十四

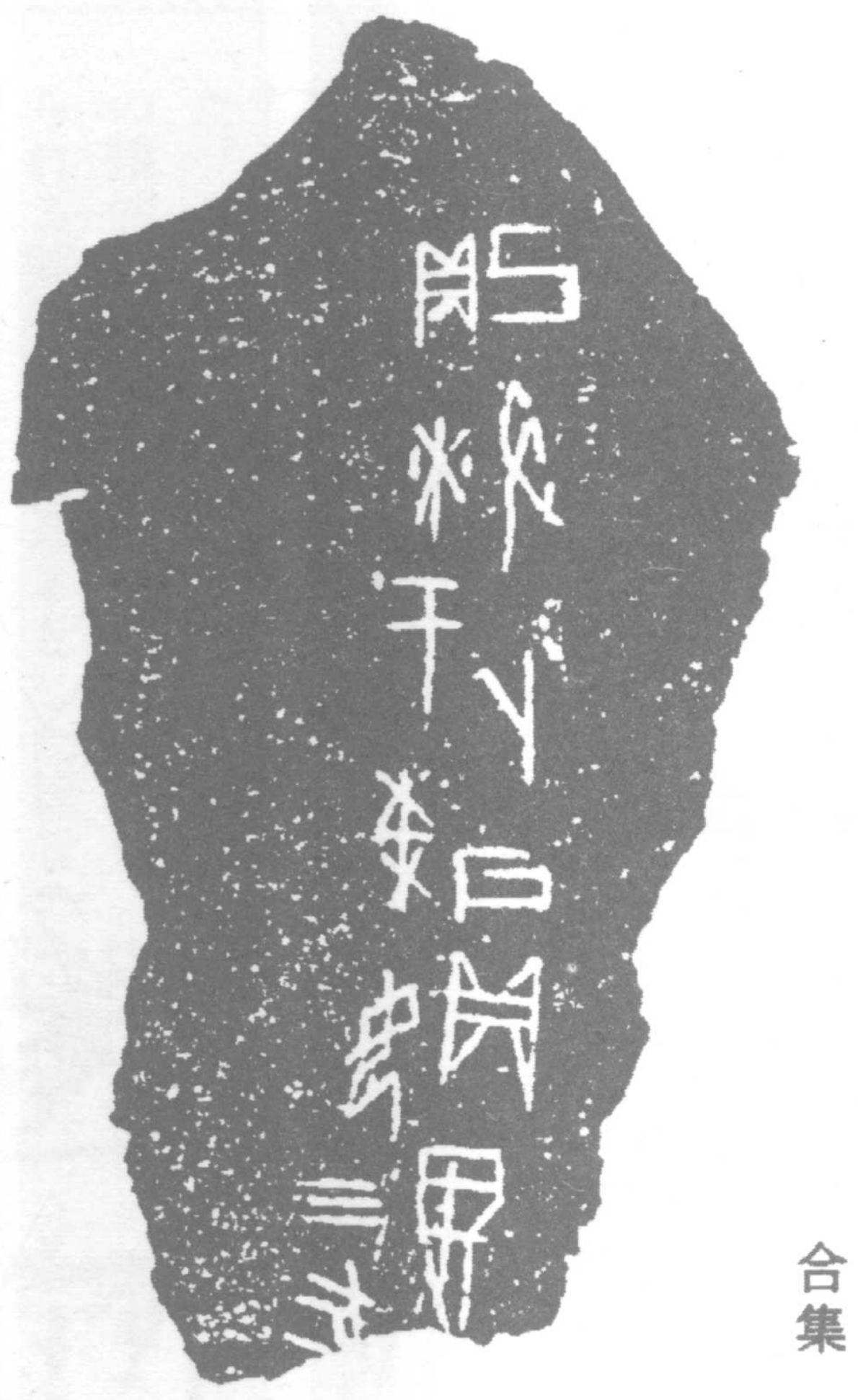

合集 一四六八六反 圖五十五

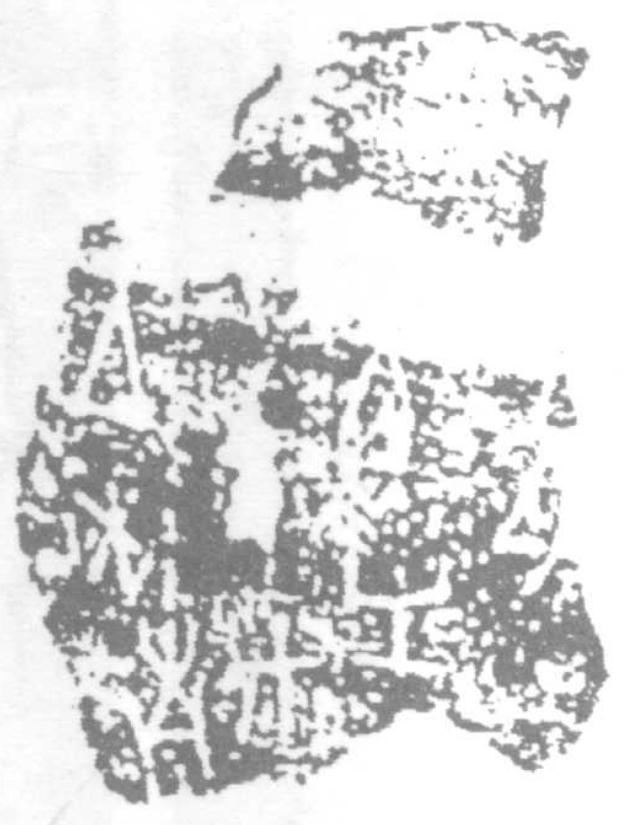

合集 一四二二七 圖五十六

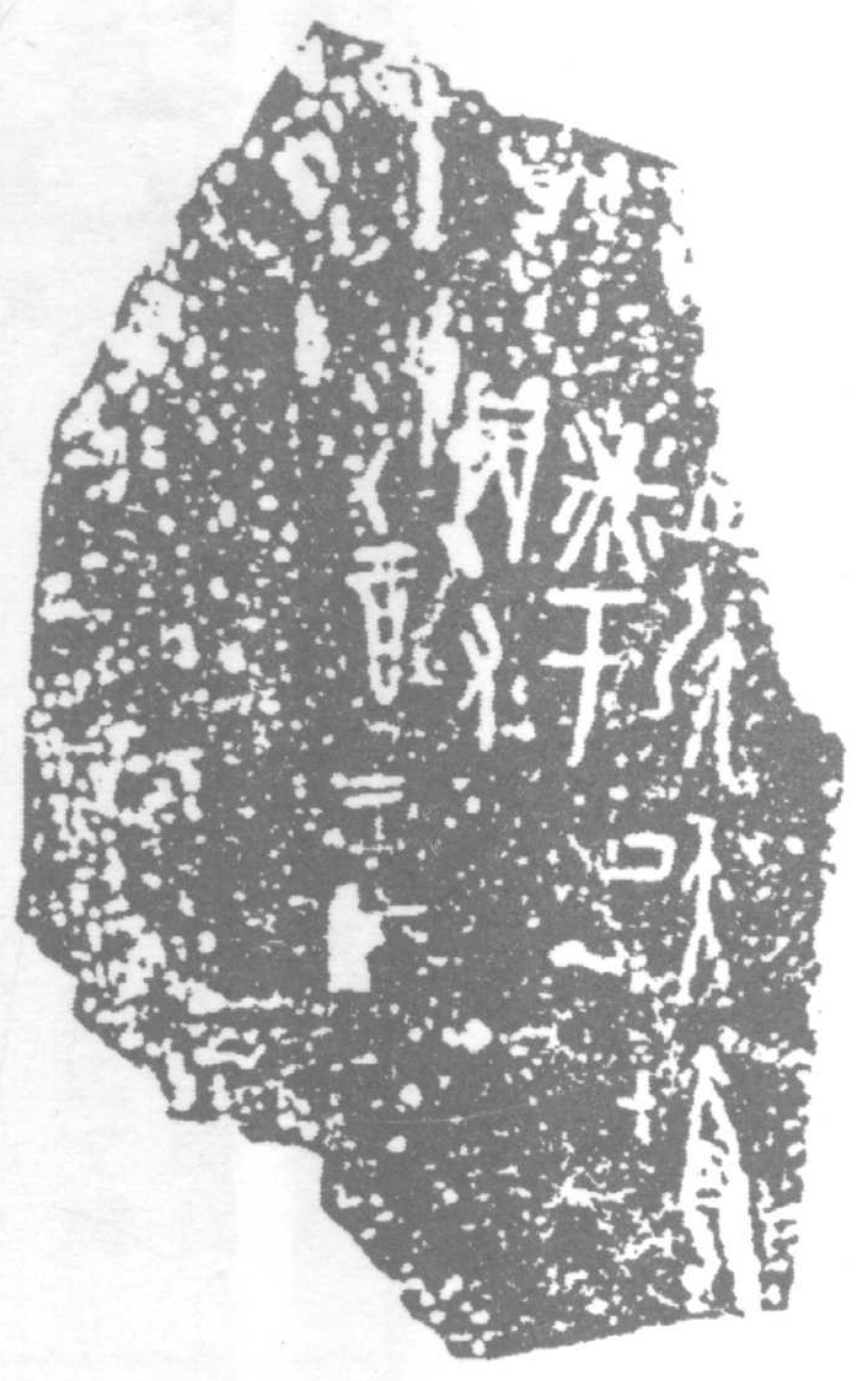

合集 一四五六一 圖五十七

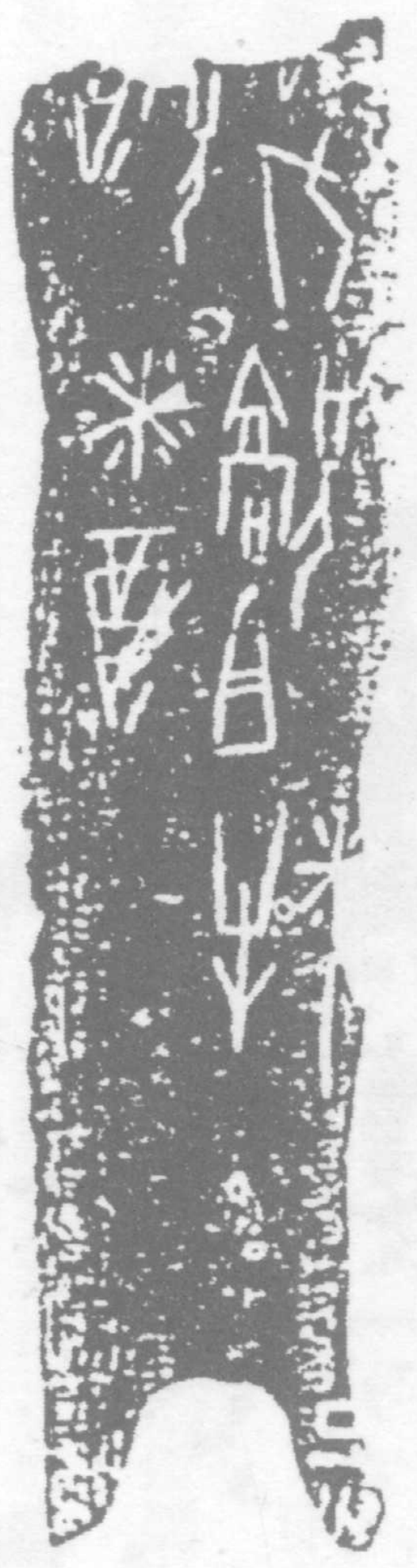

合集 三四二四二 圖五十八

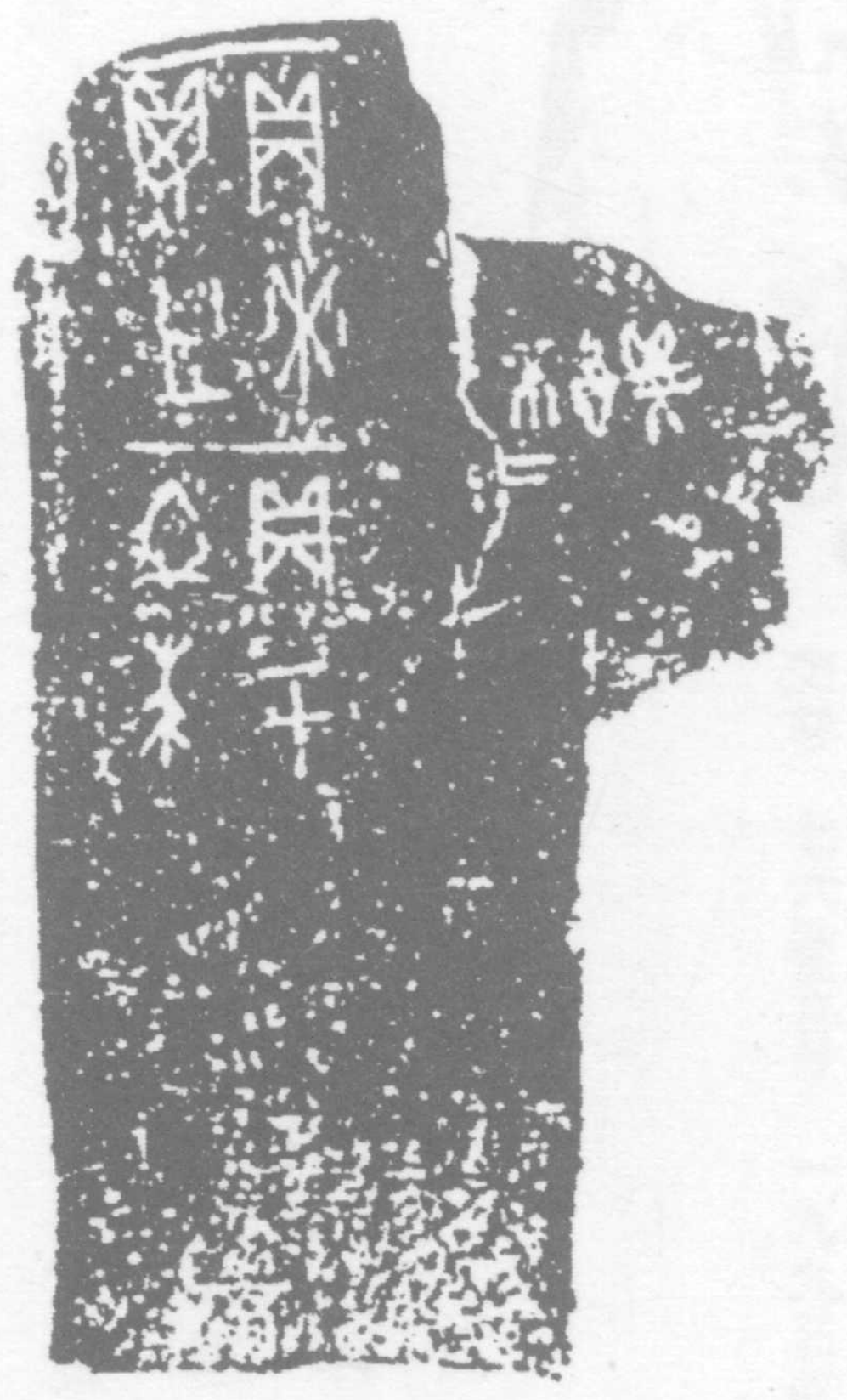

合集 三八五 圖 五十九

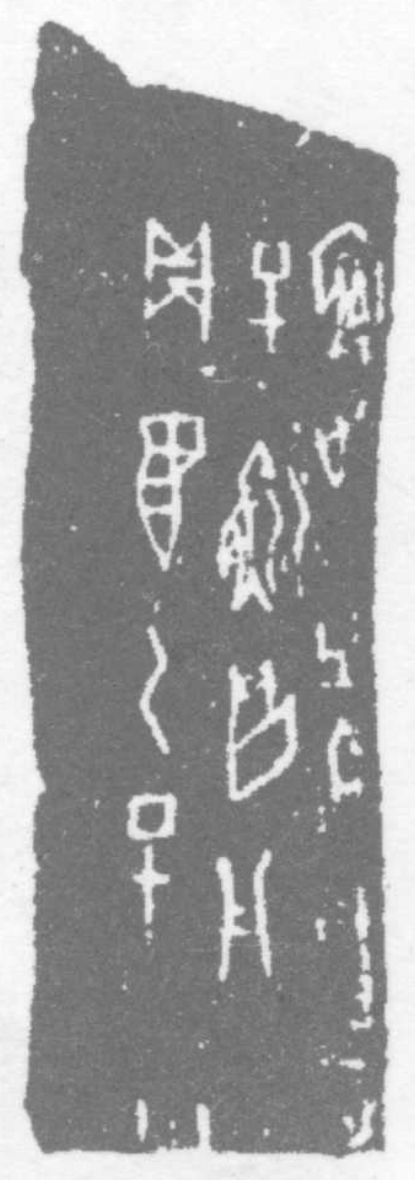

合集 一四三四〇 圖六十

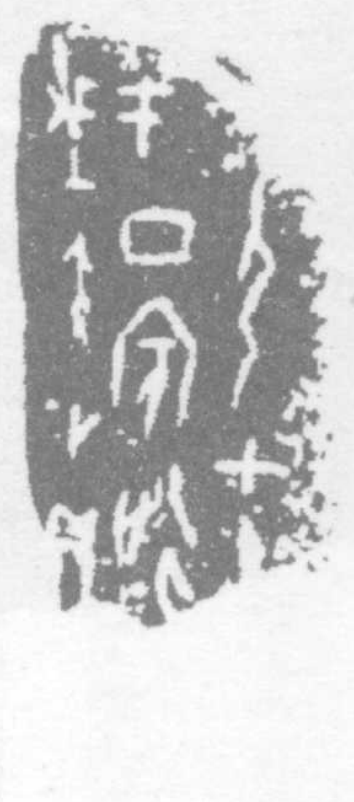

合集 一五六五二 圖六十一

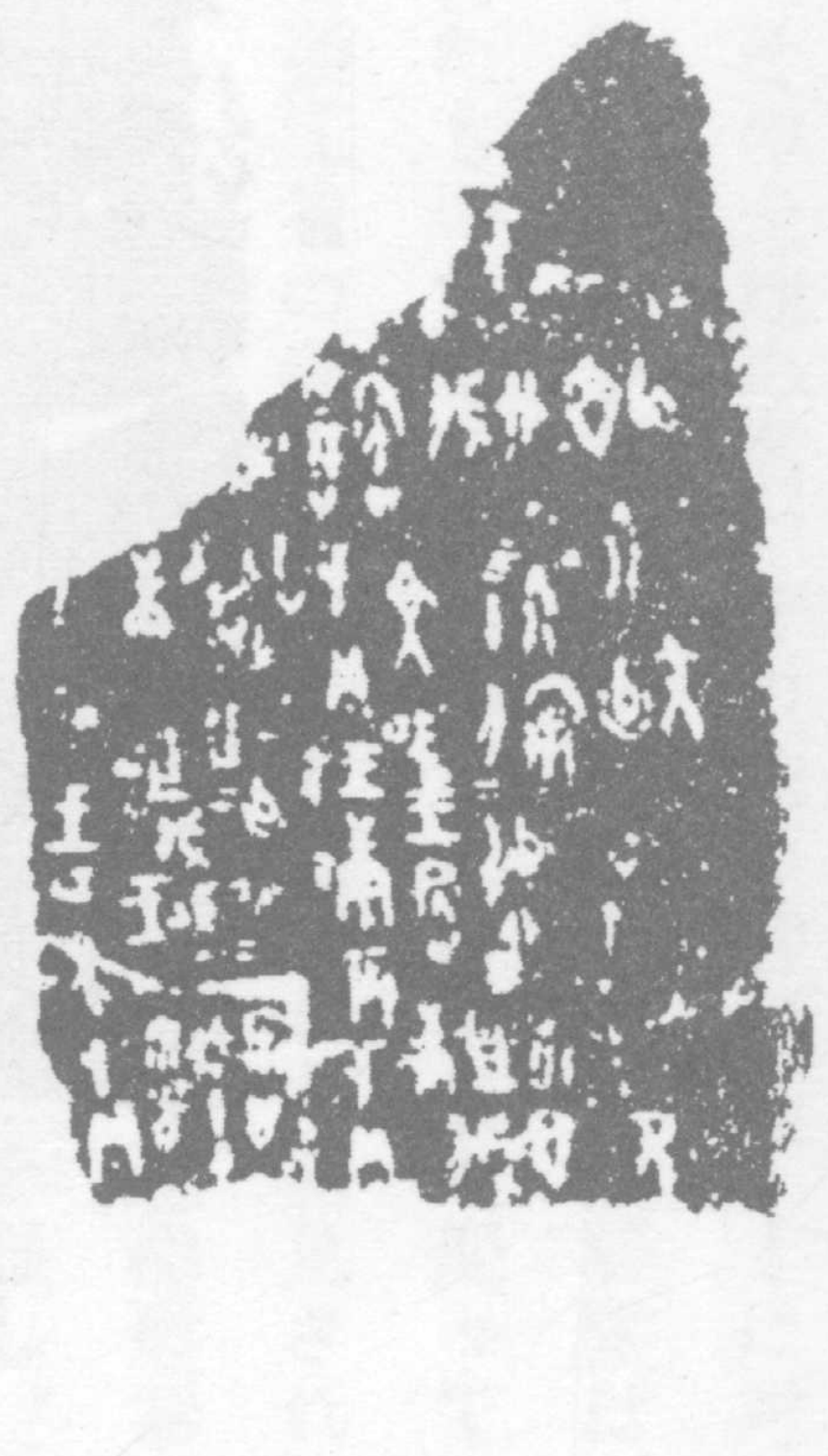

合集 三二三八七 圖六十二

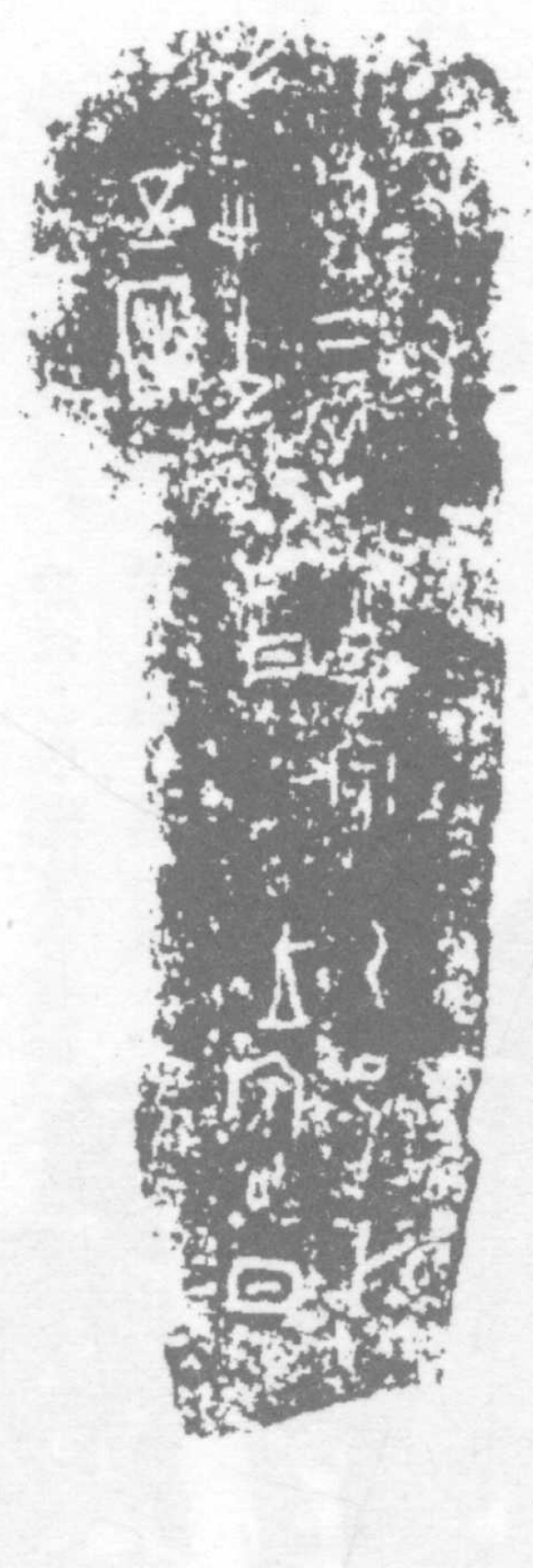

合集 三二三〇七 圖六十三

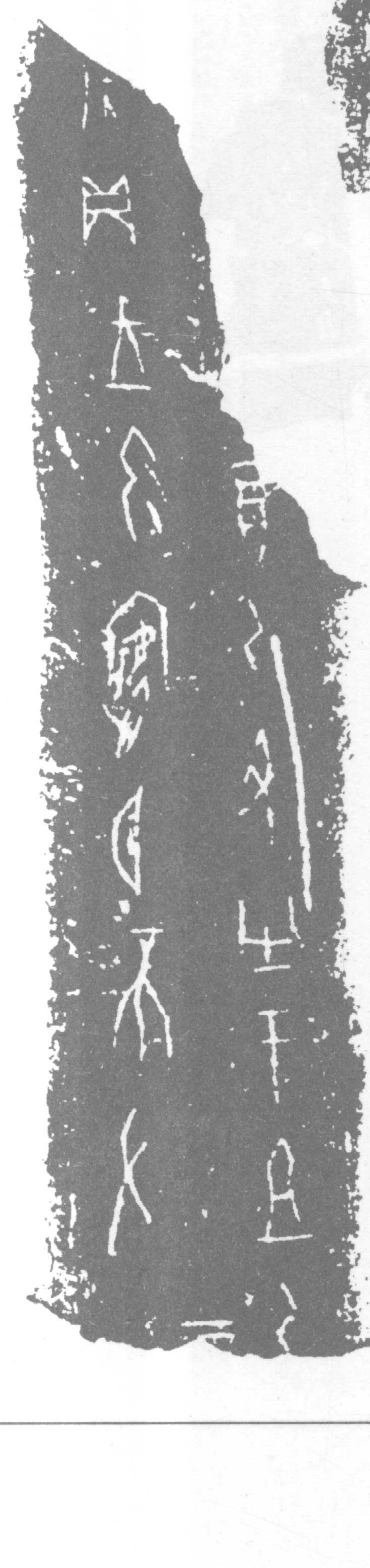

合集 一四三九二 圖六十四

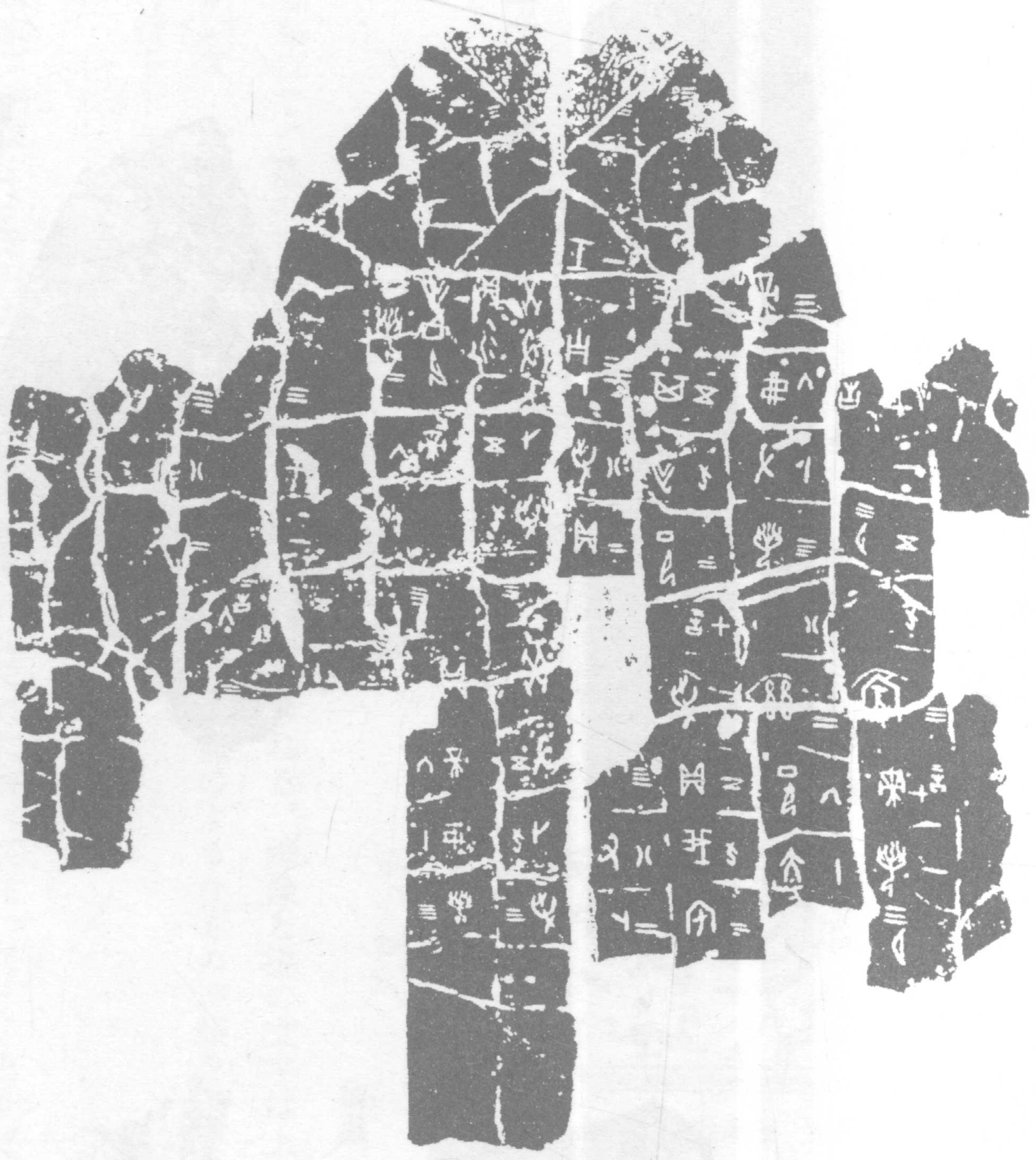

合集 一三八七一 圖六十五

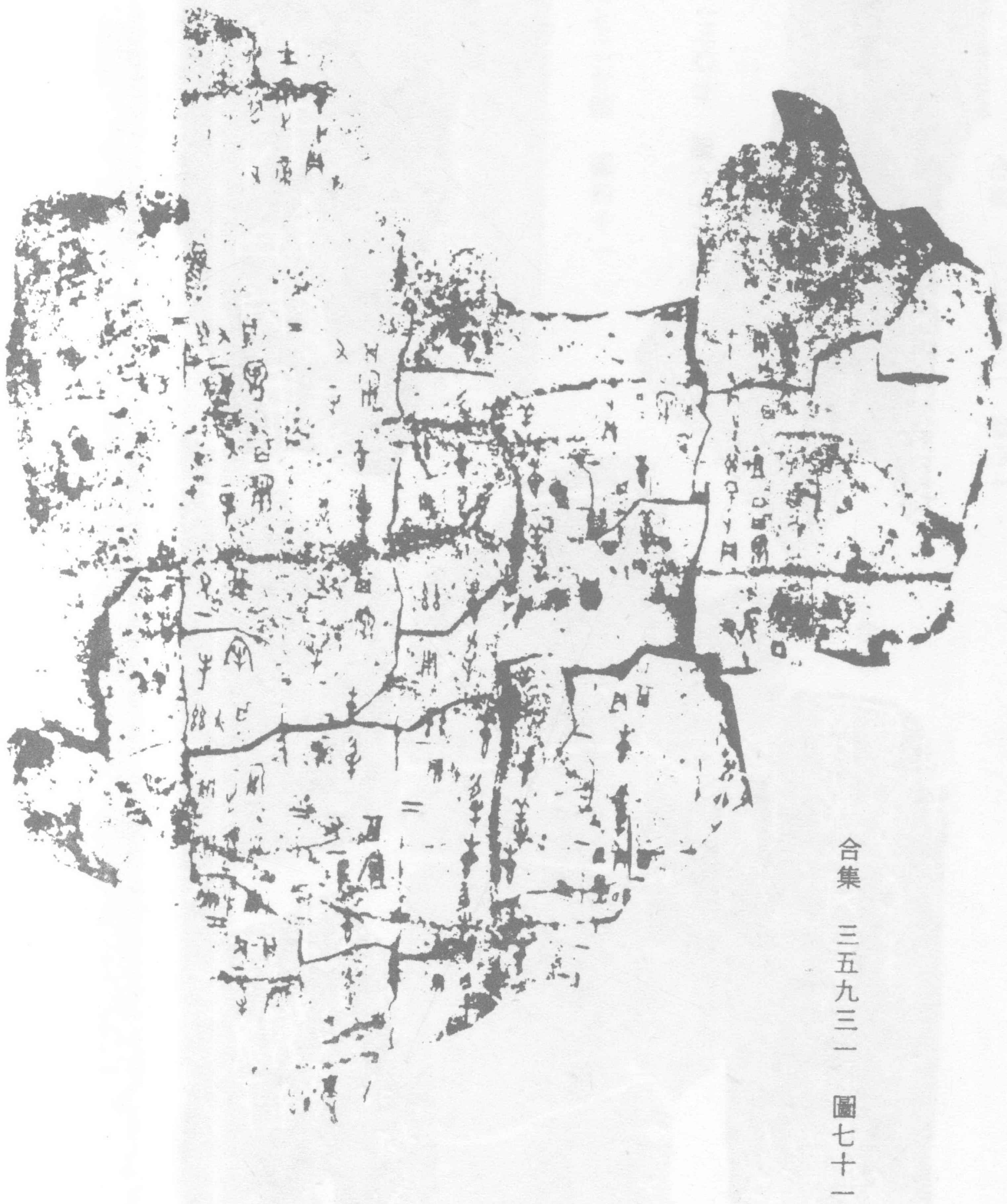

合集 八三一 圖六十六


合集 三五三五五 圖六十七

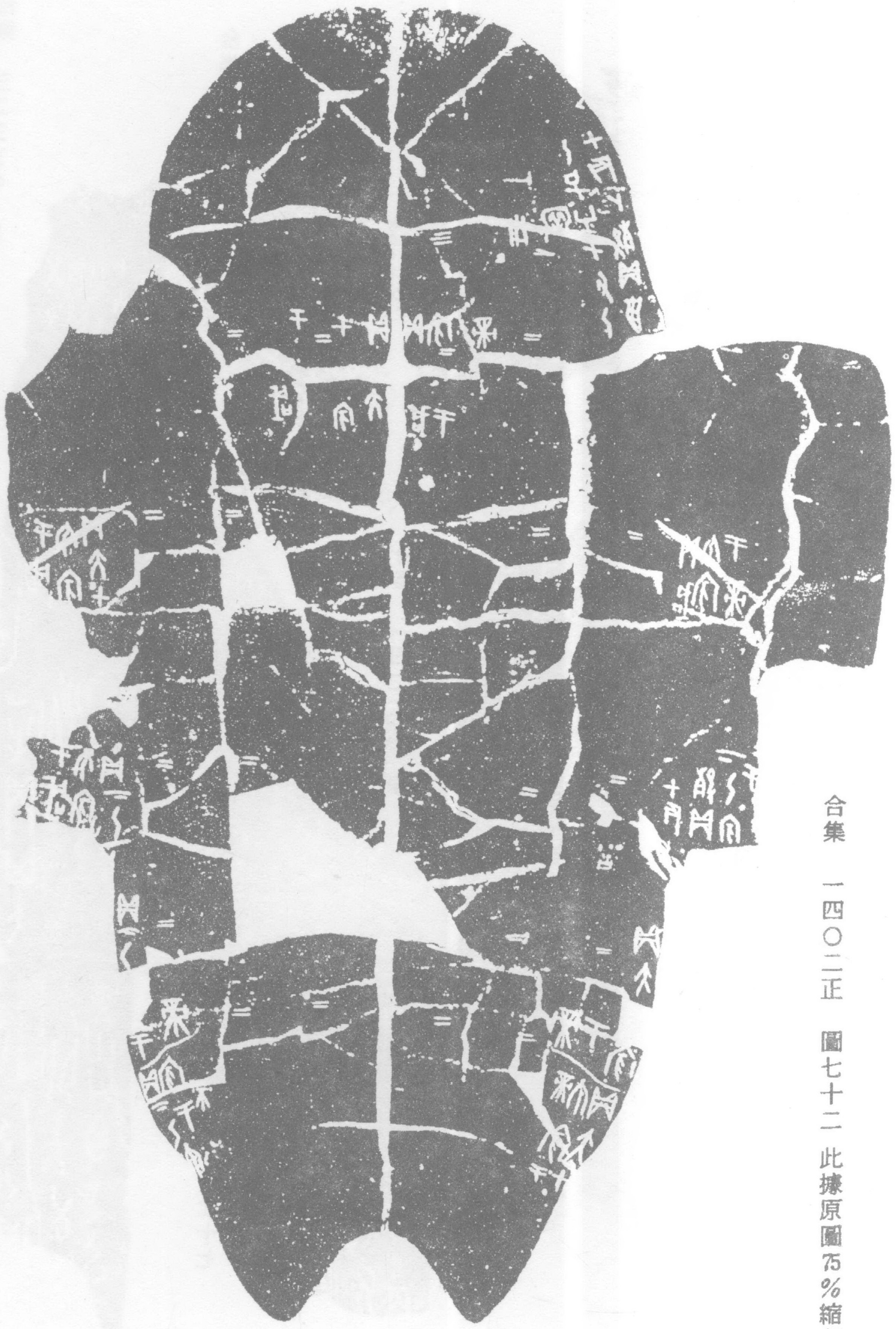

合集 三二一八一 圖六十八


合集 一五四〇 圖六十九

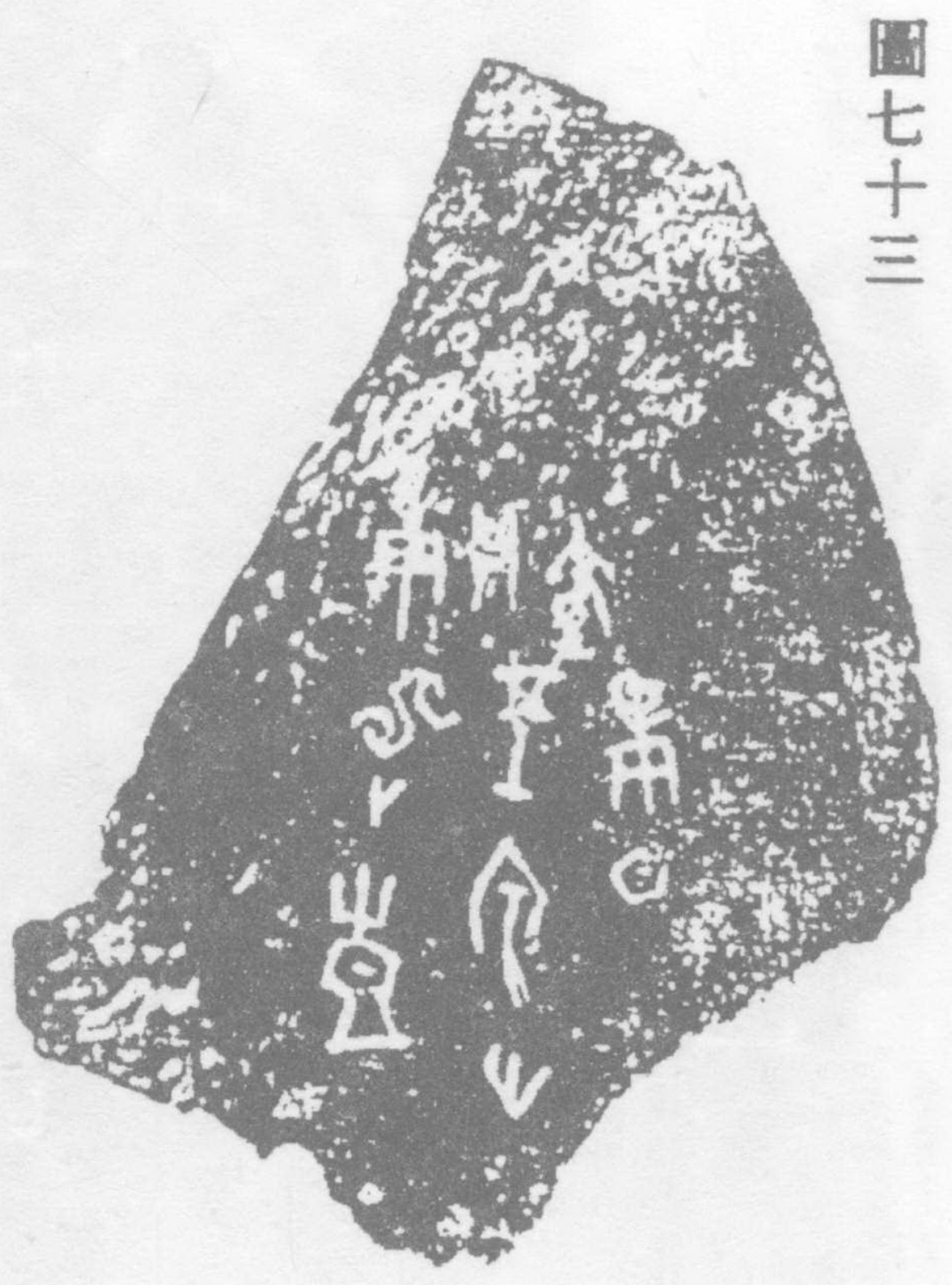

合集 一四二〇六正 圖七十（據原圖縮小52.5%）



合集　三五九三一　圖七十一

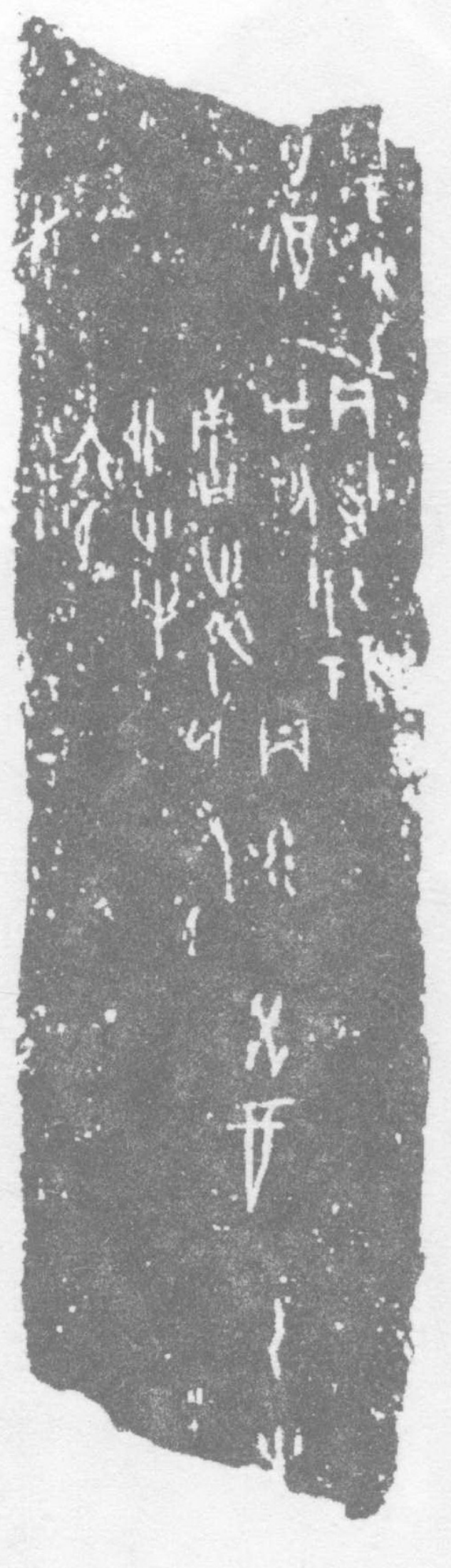


合集　一四〇二正　圖七十二　此據原圖75%縮印

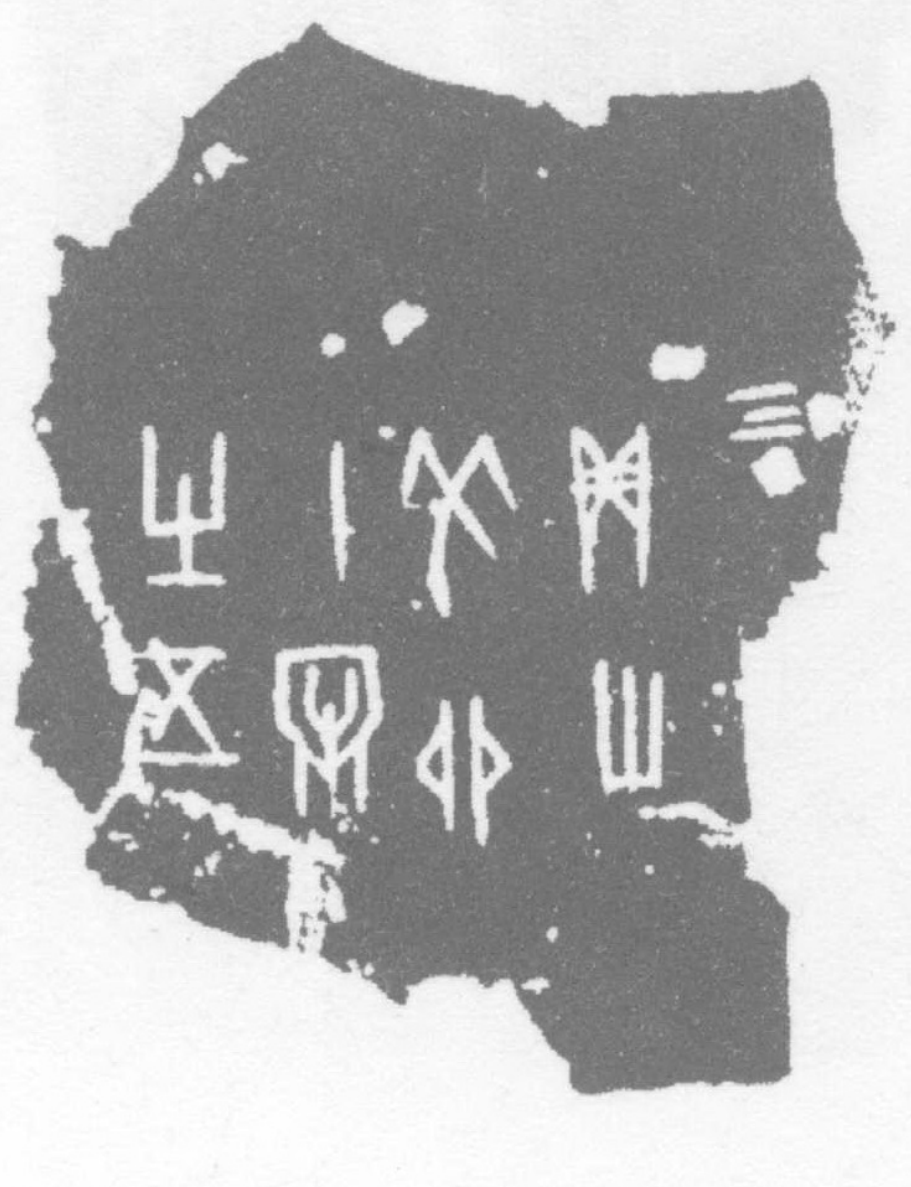


合集　二七一六六　圖七十三

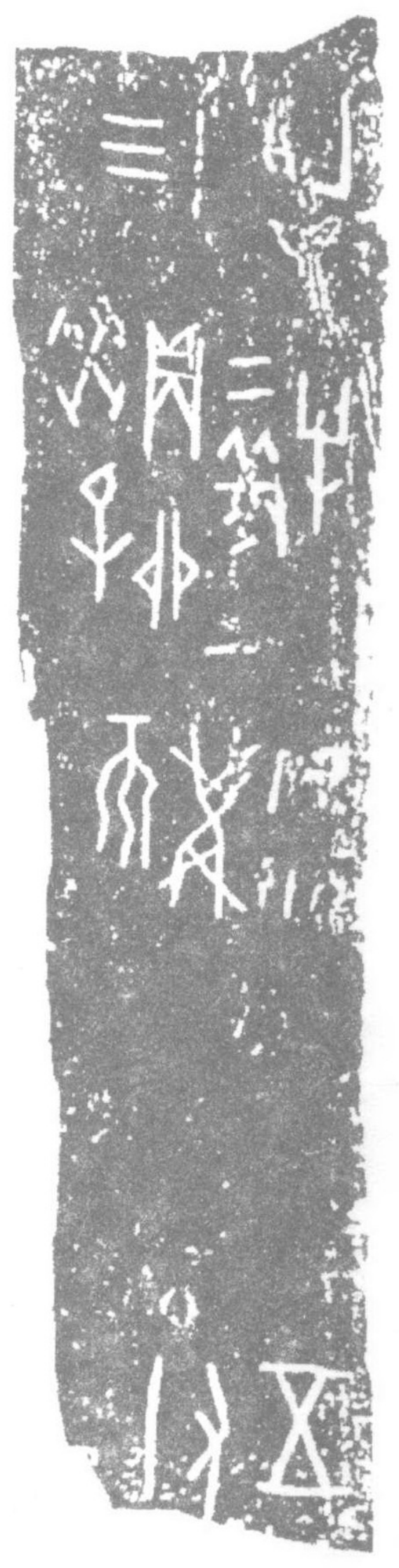
合集　二三〇八七　圖七十四



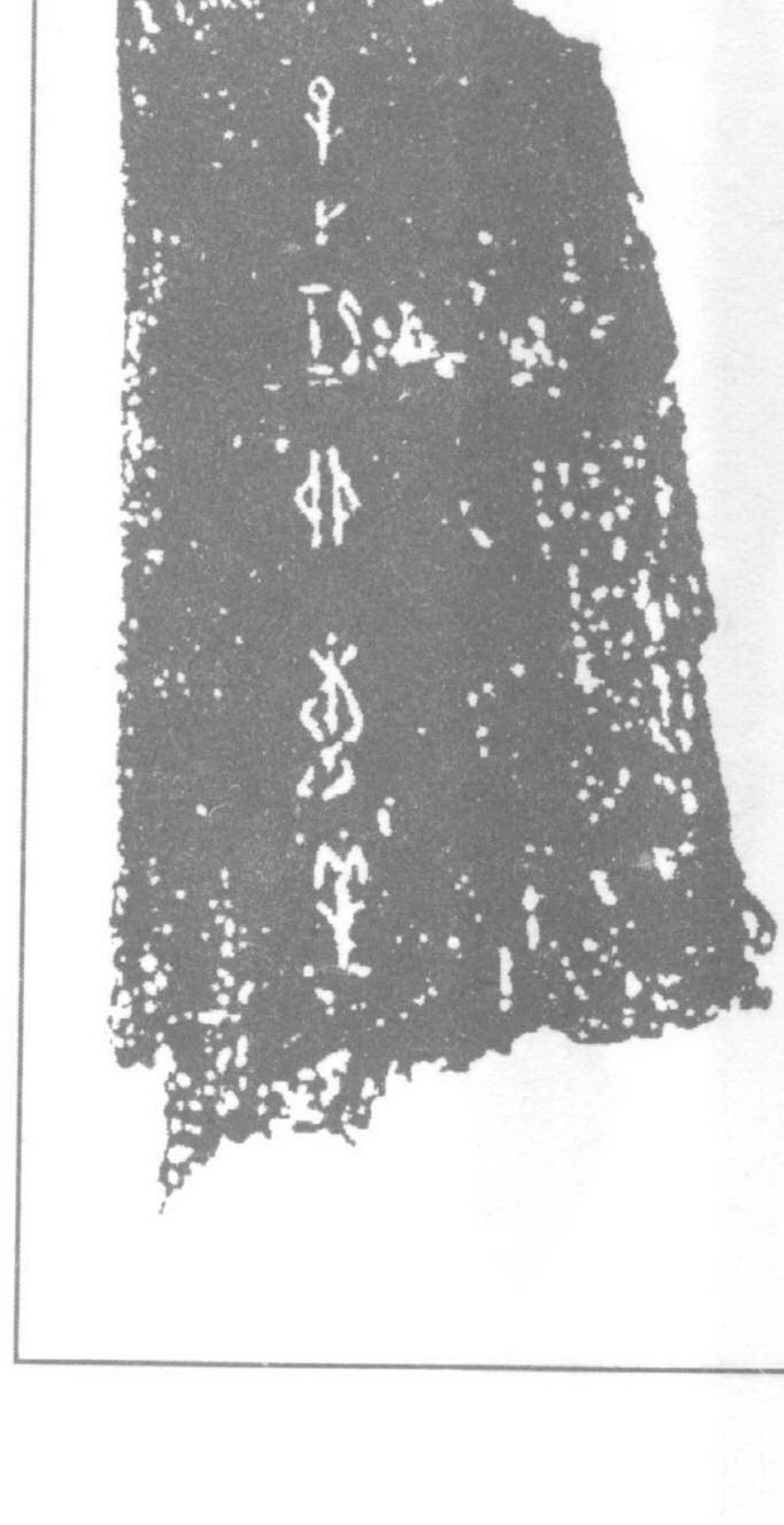
合集　三一三　圖七十五



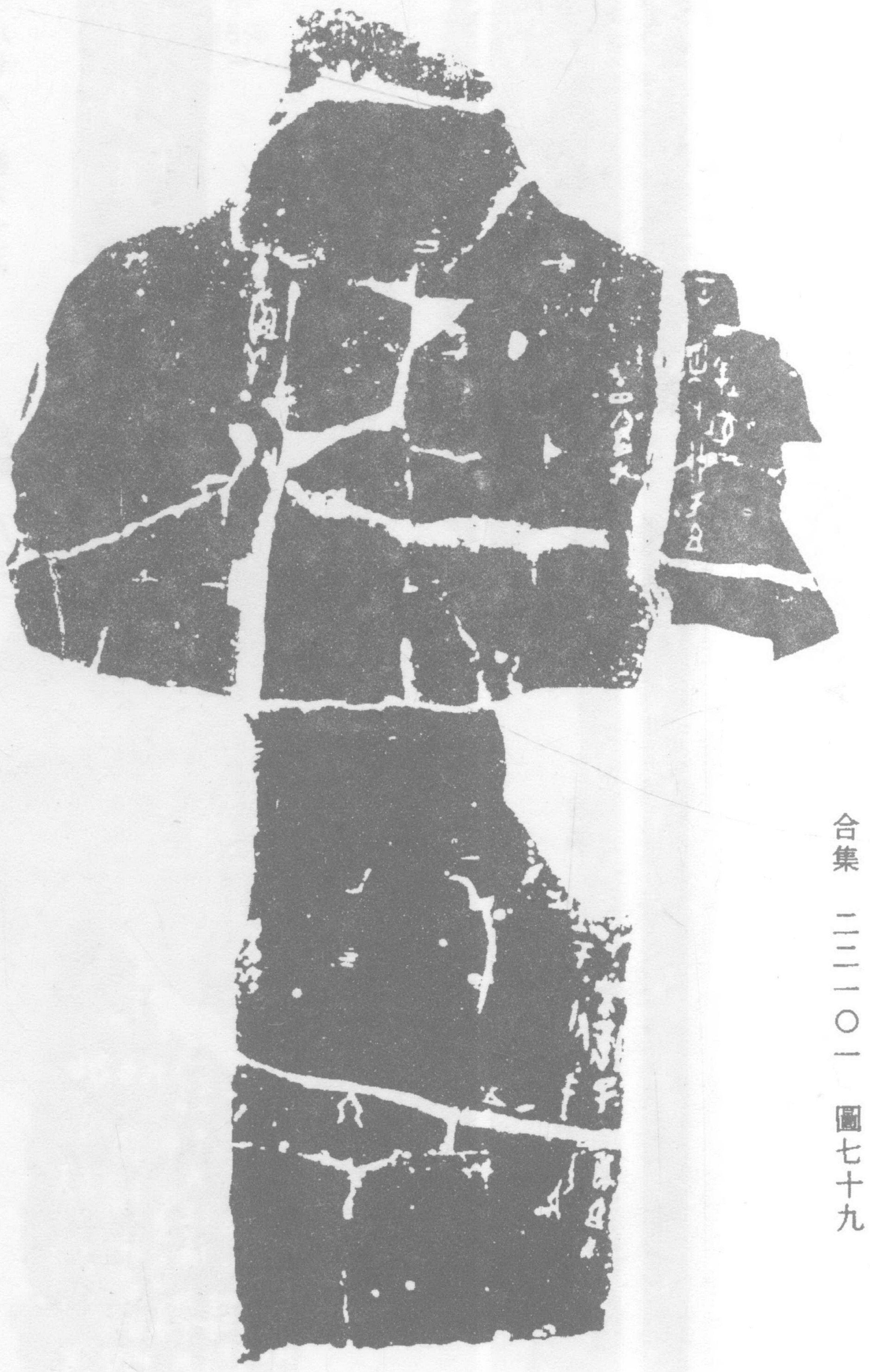
合集　三二一　圖七十六



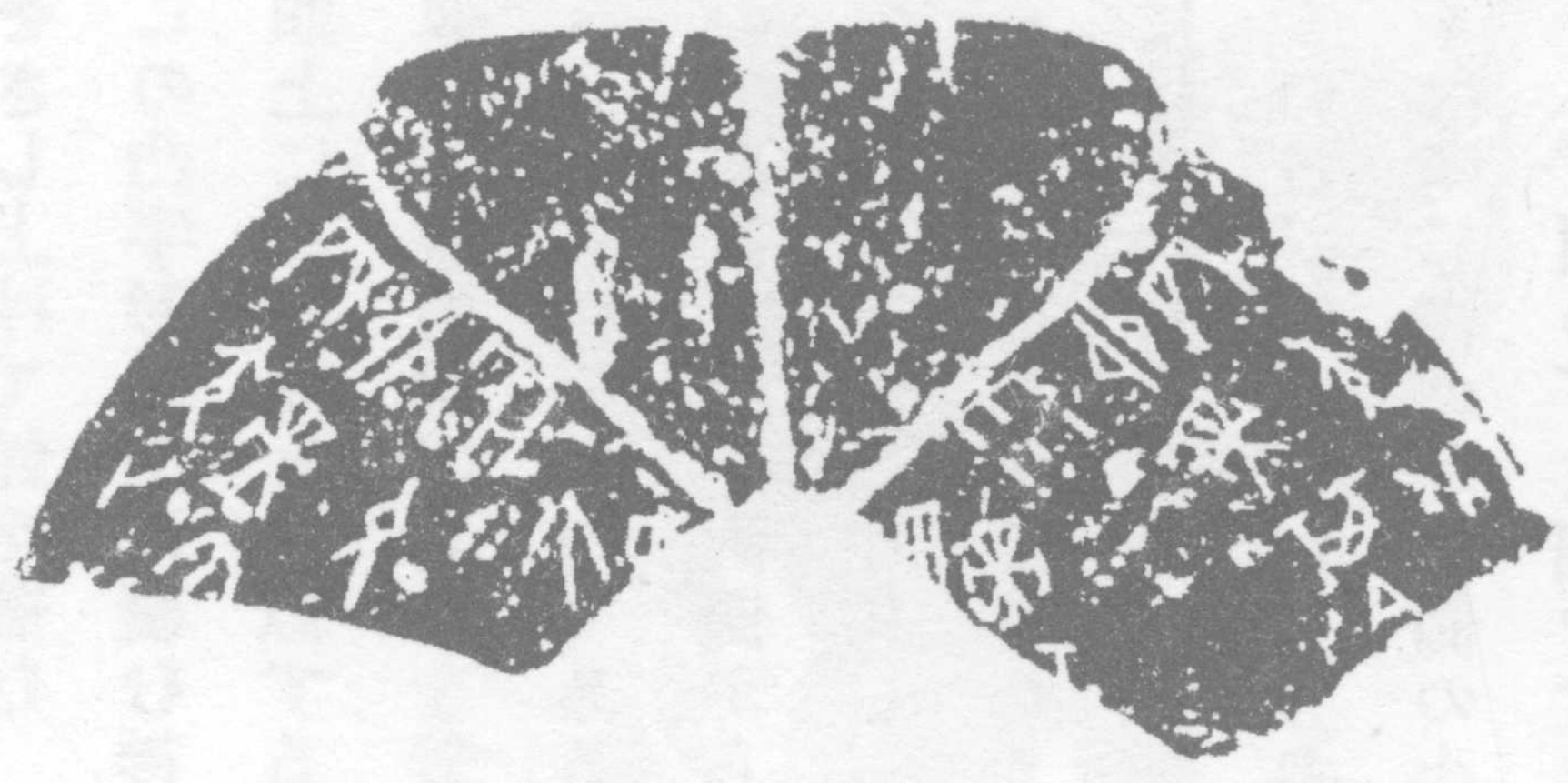
合集　三二一〇八　圖七十七



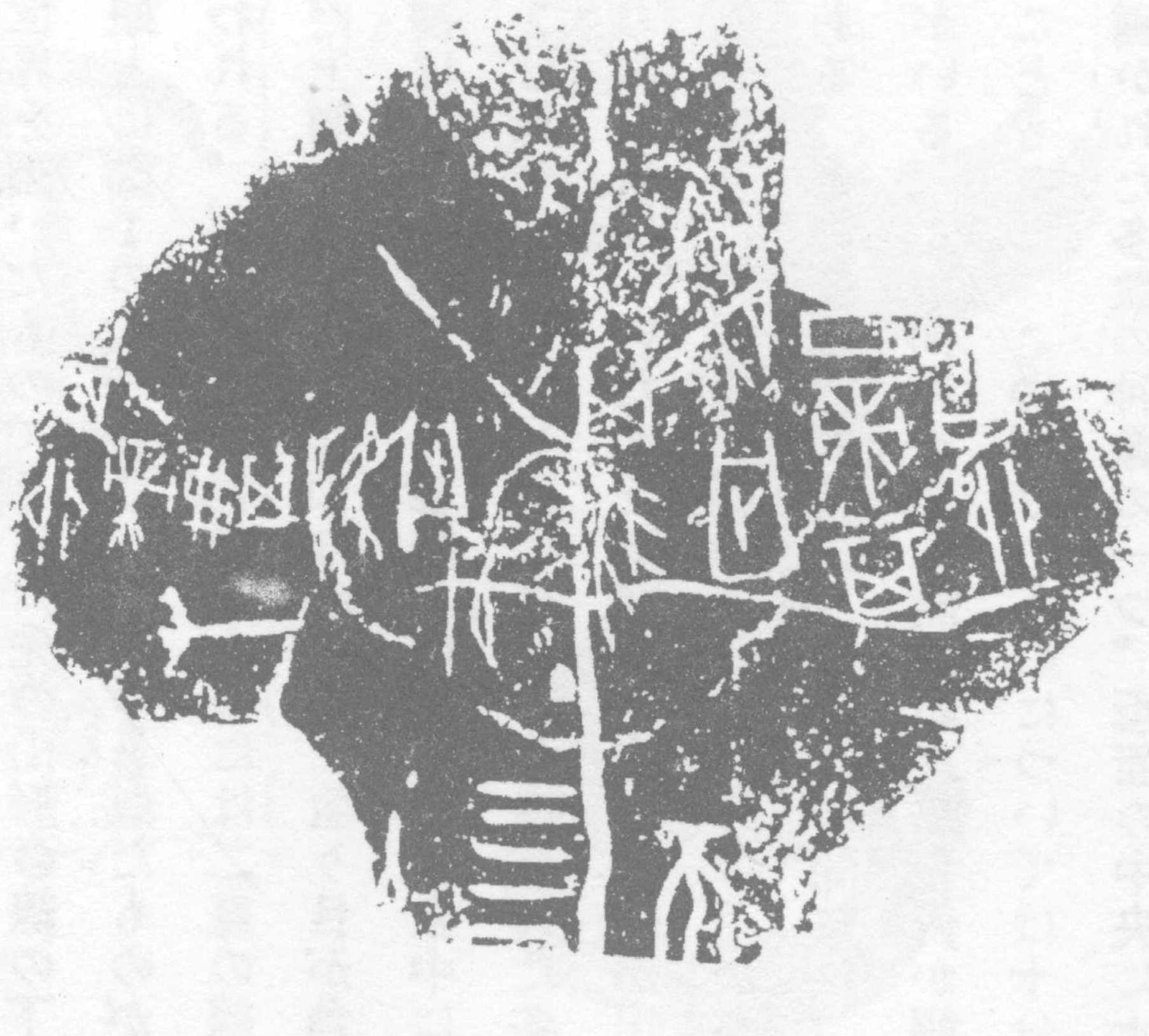
南地　七一四　圖七十八



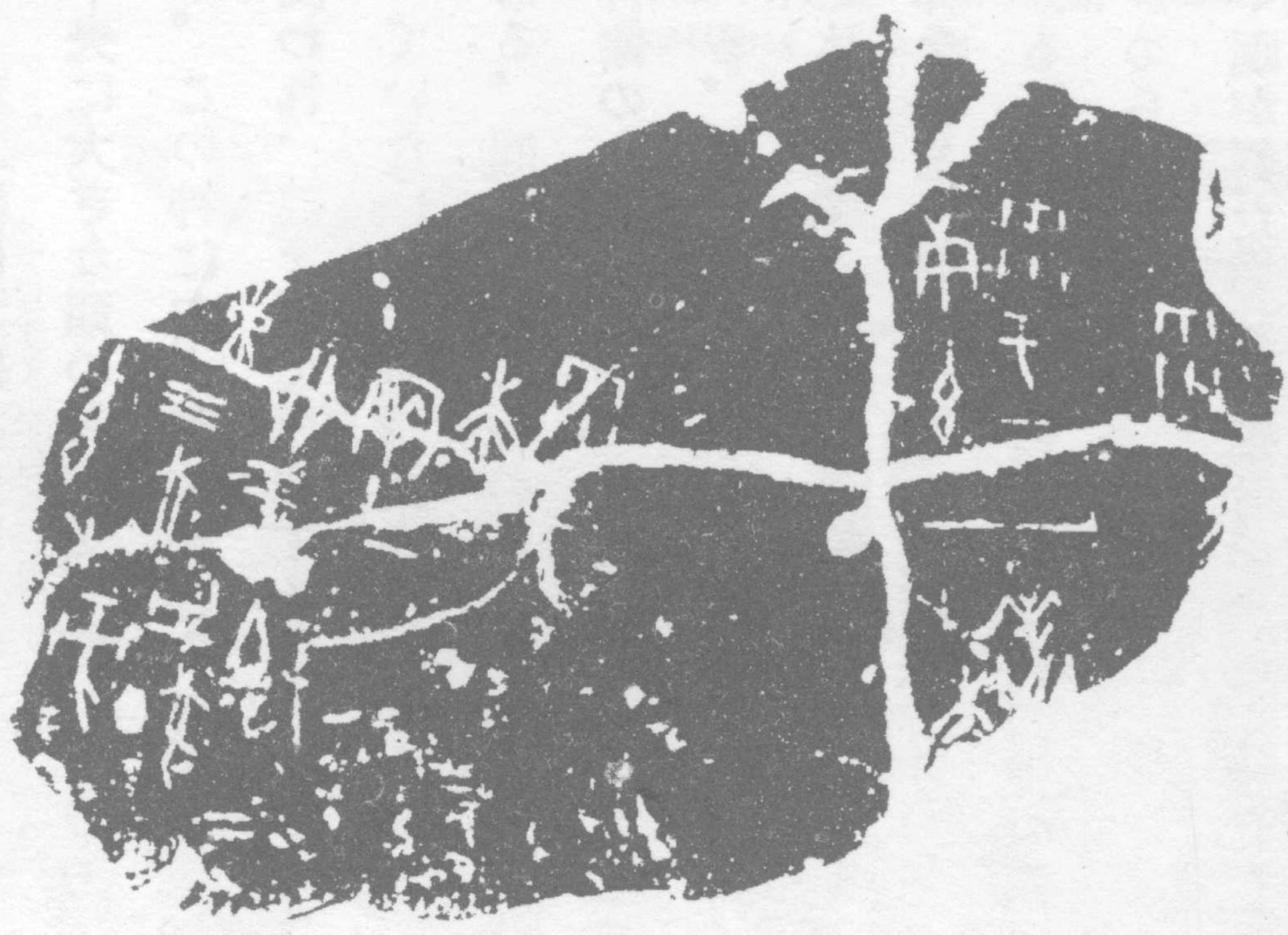
合集　二二一〇一　圖七十九



合集　一四一五三正甲　圖八十



合集　一四一七六　圖八十一



合集　一二八五五　圖八十二

合集　二七〇八三　圖八十三

合集　三二四二三　圖八十四

（原載《甲骨文論文集》，臺中甲骨文學會，一九九三年）

饕餮＝帝説補論

林　巳奈夫

【要約】　筆者は殷周時代青銅祭器の目立つ部分に大きく飾られる饕餮が同時代の支配者の最高神である「帝」の図像であると考えた。この論文は新たに知られた資料を使っての補論である。第二章で前漢帛画中で榜題によって太一と知られる神像から戦国時代の類例に溯り、角の特徴の共通によって殷時代の所謂人面方鼎の器腹の像が太一であると推定し、同時代青銅器に同様な型式で飾られる饕餮が帝であるとした筆者の解釈の裏づけとする。また華中の大型鉦に飾られる饕餮が瞳を二つ持つことに着目し、これを伝説中で二つの瞳を持つとされる帝の舜に当てる。第三章においては出光美術館蔵の良渚文化の玉製の鳥の風切羽根が同時代の神面の額に立つ飾りと同じ紋様を持つ所から、後者が神的な鳥の羽根の束を象ることの証を得、その伝統を伝える殷の饕餮の額の笵形が羽根の束の形でその「気」を象徴することを知る。第四章においては「帝」字が音を示す要素として「朿」を持つという『説文』の解釈を肯定し、上半には意味を示す要素として饕餮の額の笵形の象を持つことを証する。第五章には饕餮の額につく菱形が「甲」字に当る図形で、音の通ずる「韡」の意味をもってそこに附けられたものと解する。

史林　七六巻五号　一九九三年九月

一　前言

筆者は以前に殷時代青銅器の器腹や蓋の上面など、目立った部分に大きく飾られる所謂饕餮をとり上げ、これを同時代の支配者の最高神であり、神話的祖先である「帝」の図像と考えた。主として祭祀用の器の上での取扱い上の格の観点からそう考えたのである。① すなわち、青銅器に鋳出される図像の中には、器の主要部を占めて大きく飾られる饕餮がある一方、幅の狭い紋様帯の中に、或いは所謂饕餮の脇に、小ぶりに扱われる類があり、後者の中には同時代の青銅器の図象記号と同定できるものがある。そしてそれらの図象記号の中に殷時代の甲骨文字に対応するものが見出され、それらは甲骨文の中で殷の支配下の方国の名として使われている。このことによって殷周時代の青銅器に小ぶりに格の低い形で扱われた図像が、殷王朝の配下の国々の「物」——青銅器の図像記号、国族の旗印、その土地の名、その地の神の名——に対応するものであることが知られる。② 然らば青銅祭器の上でそれらより遙かに格の高い扱いを受けている図像、所謂饕餮は、殷の支配者から最高の扱いを受ける神、帝の図像でなければならない、と考えたものである。この考えは現在も変っていない。筆者は同じ論文中、さらに殷のこの最高神の図像が紀元前五千年ころの浙江省の河姆渡文化の遺蹟から発見された骨製の匙の柄に刻まれた、一対の鳥に背負われた日と月の図像に遡り、前三千年紀の揚子江下流の良渚文化の逆梯形器に刻まれた神面、その系統を引く龍山文化の軟玉に刻まれた神面を経て殷の饕餮に変化して来たものであることを証し、饕餮が当時の最高神の図像であることの裏付けとした。

この度の論文では新たに知られるに至った資料を利用し、これらの論点についてさらに論証を加えることにする。饕餮をも含めた殷周時代の神像については、またそれを構成する象徴的な図形をとり上げ、その意味する所について究明を試みてきたが、③ その類の象徴的図形の一つである菱形の意味について、この度成案をうることができたと考えるので、それについても併せて記し、従来の考察を補完しておきたい。

二　太一、舜の図像

一九九〇年、長沙馬王堆三号墓出土の「神祇図」というものが発表された（図1）①。縦横約四五cmの方形の絹に図像と説明の文字を入れたもので、墓の年代から前二世紀前半頃②と見られる。画像と脇の文字は上下三段に分れ、上段中央には立った人間形の神がいて、少し開いた足の間には四本の足のある龍のようなものが頭を上に画かれる。頭の左に

大（太）一将行……

神従之以

と、すなわち大（太）一は……を行おうとし、……の神はこれに従ってもって……と記される（図1）。その両側の図像は切れ切れにしか残らないが右の画像に「雨師云々」の文字、左の画像に「雷（公）云々」の文字がある。中段には人間の

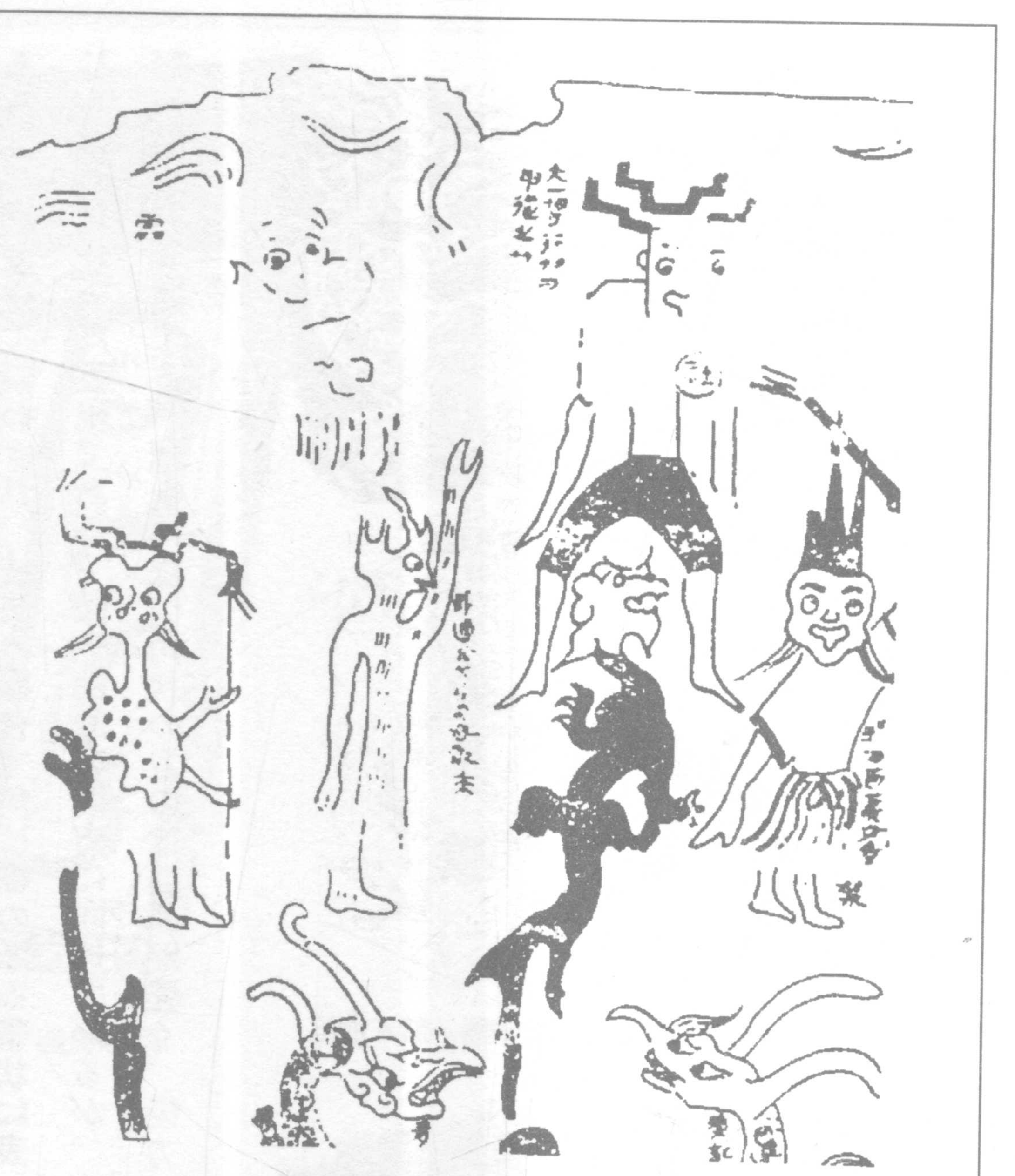


図1　神祇図　長沙馬王堆3号墓　帛画　前2世紀

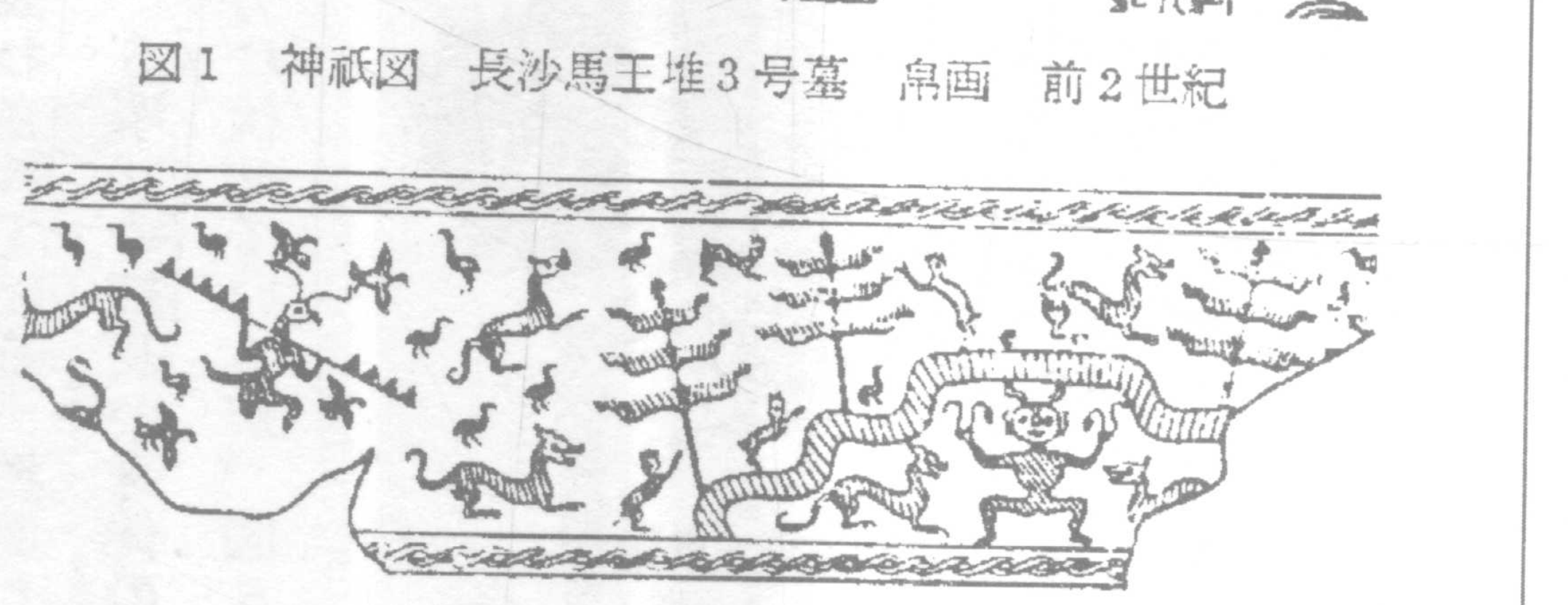


図2　神像　淮陰高荘　青銅器　前4世紀

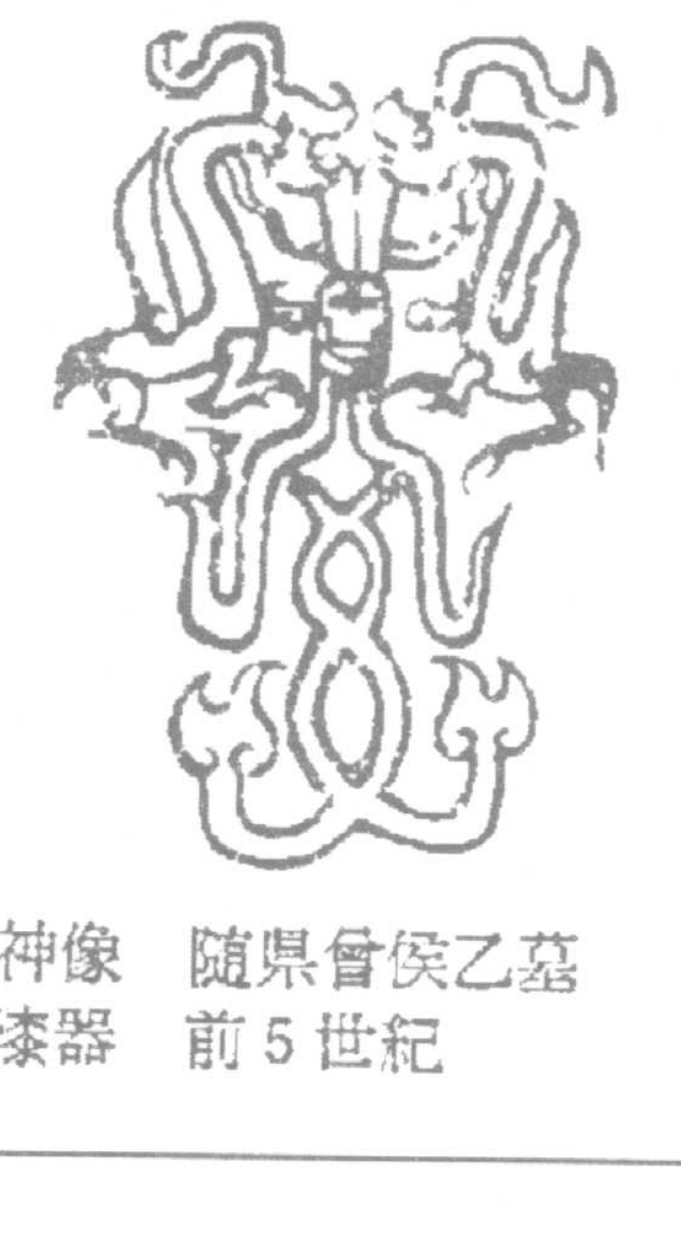


図3　神像　随県曾侯乙墓　漆器　前5世紀

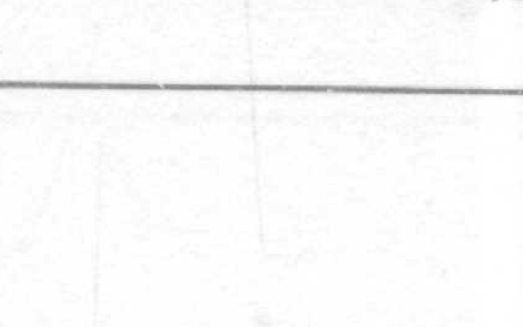


図4　神像　随県曾侯乙墓　漆器　前5世紀

---

① 林一九八六、第二編、第一章。

② 林一九六八。なおこの論文を発表して後に、青銅器銘文の図象記号が確かに旗印としても使われたことの証拠に気附いた。ピルスベリ・コレクション中の匜（陳、松丸一九七七、A六五八）の銘文で、蓋銘は「幸」字形の記号であるに対し、器銘では三人が旗を建て、旗杆の上に同じ記号がつけられた形になっている（同、R一五五、a、b）。「幸」字形の記号が旗印に使われたことが証されるのである。

③ 林一九九二、林一九九三。

姿勢で立つ神が四柱並び、夫々に文字が添えられ、またこの四柱の右には

　武弟子百（？）刃毋敢起、独行莫（敢）□

と、すなわち「勇ましい（？）弟子達は百の刃物も敢えて……することなく、独り行ってもあえて……しない」とあることから、李零は③これはこの四柱の総称と見られ、この図は当然敵の武器を回避する働きを持つ神と知られる、と言う。下段は向い合う龍で、右の龍には

　黄龍持鑪

と、黄龍は鑪（火鉢）を持つ、と、また左の龍には

　青龍持熨

と、青龍は熨（火のし）を持つとあり、火熱と関係のある龍と知られる。

この画は全体としては中央の太一は左右および下方に配された神々の補佐を受け、その働きを万全に発揮するという仕掛と知られるが、筆者の差当りの関心は上段中央の太一の像である。④太一は『史記』天官書に

　中宮、天極星、其一明者、太一常居也

と、すなわち中央の星座は天極星で（小熊座のほぼ一直線に並んだ五つの目立った星）、その一つの明いものは太一の常に居る所である、とあり、そこの『正義』に

　泰一、天帝之別名也、劉伯荘云、天神之最尊貴者也

と、すなわち泰一は天帝の別名である。劉伯荘はいう、天神の最も尊貴なるものなり、と、とある。図1の画像で、上部左右に雷公、雨師といった雨水の神を侍らせ、下方に火熱を司る青、黄の龍を従え、中段に武運を司る神を集め、上部中央に一きわ大きく画かれたこの太一は、天神の最も貴い者たるにふさわしい地位を占めると言えよう。

この神は上半身裸で長いパンツ一枚という姿であるが、目を惹くのは頭上に立つ角張った角のようなものである。凸という字から最後の画を除き、二つ重ねて逆さにした、といった形である。この絹の絵の紹介者はこれを鹿角と言うが、鹿の角は根本が一本でそれから横枝が出る点、この神のものと特徴が合わない。相近い形のものは中段左端の神の頭上にも画かれている。漢時代の画像中には従来見なかったものである。

しかしこのように角張らないものであれば戦国時代にその先蹤と思われるものが見出される。図2は淮陰高荘一号墓発見の銅器に鏨彫りされた画像の一つで、様式から戦国ⅠＢ（前四世紀前半）のものである。右寄りに西周後期の銅器の山紋から一つの山を切り取った形の凸字形の山があり、上に木が生え、動物や鳥が遊ぶ。左方には鳥獣身の神が立ち、大きな鋸歯のついた棒をかつぐ。神話的世界を画いたものである。先の山形の線の下、中央に大きな頭の神が足を開いて立ち、両手をさし上げて蛇を掴む。その頭上に図1の太一の頭にあるのと似たものが立つ。この神に向う動物が左右に控えている。この凸字形の山に棲む神と思われる。頭上に立つ角状のものには二重の線が使われ、二ヶ所で屈曲する所は図1の太一の頭上にあるのと近似する。ただ上側の線が中央でつながらず、曲り目が角張っていない点に相違がある。

相似た形の角状のものを着けた神は随県曾侯乙墓の漆塗りの内棺の画像中にもある。同墓出土の鎛の銘から前五世紀後半ころと知られるものである。図3は棺の頭の側の外面にびっしり画かれた各種神像の一つで、ほぼ中央左寄りに位置するものである。頭上両側から図2の神の着けていたのと同様な角状のものが出ている。次に引くものもそうであるが、この棺の一連の神像の中には、この例のように、まるで蛸のように、頭の下から足とも何ともつかない身体部分が出ていて、胴体らしいものを欠くものが間々ある。この二本の足のようなものの間には、身体を絡ませた足のない龍が挟まり、その左右には向い合った鳥身龍頭の神がいる。この向い合った龍頭の口から何か幅のある帯状のものが垂れて中央の神の頭に達している。写ししか見られないこともあり、この帯状のものについては十分確かめられない。

図4は同じ棺の足の側の小口に画かれた多数の神像の一つ。画面の中央に大きく画かれた窓状の部分の上部中央に位置している。頭の下に胴を欠き、人字形をなした足のようなものが附く。頭上から両側に向う角状のものは曲りがゆるいが、図3のものと同類と思われる。両側に外側を向いた鳥がいて、その頭にも主神と同じ形の角状のものが附いている。この神は小ぶりであるが、その位置から見て非常に重要な地位を占めるもの、と解説されている。⑤

さて図2～4に引いた戦国時代の神像の頭に見るようなものであれば、相近い時代の龍や鳳の類に例が少くない。図5～7に引いたのは春秋ⅢＡ、前六世紀後半頃の青銅器に飾られたものである。図5の龍では頭が側視形であるため、角状のものは平行して頭の後上方に向っているが、二本の線の束で表現された角は段をなして屈曲し、図2～4と同じものを表わしたものに相違ない。図6は身体をＳ字状に曲げ、後を振り向く姿は図5と近く、同種類の神と認めて差支えないであろう。銅象嵌で表わされ、技法の都合で角は幅のある帯状に表わされている。屈曲して後上方に向うその形は図5と同じものの異なった表現である。図7は頭を前方に向けているが、Ｓ字状の細長い身体の特徴や、胴体につけられた斑紋の形が図5と共通する。頭上に立つ角状のものは曲りが強く、後方に伏せているが、図5、6のものと同じ身体部分を表わしていることは疑いないであろう。

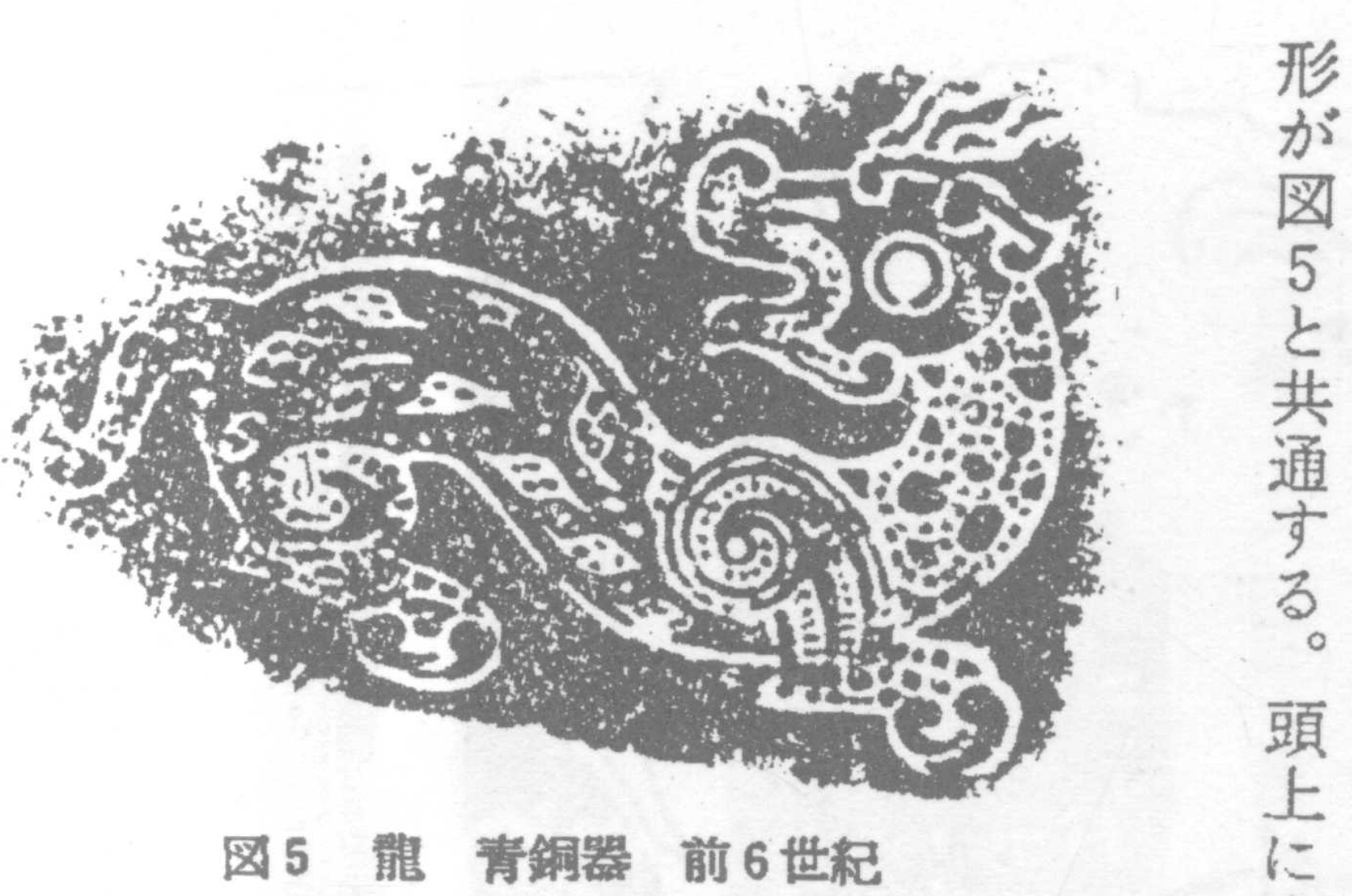


図5　龍　青銅器　前6世紀

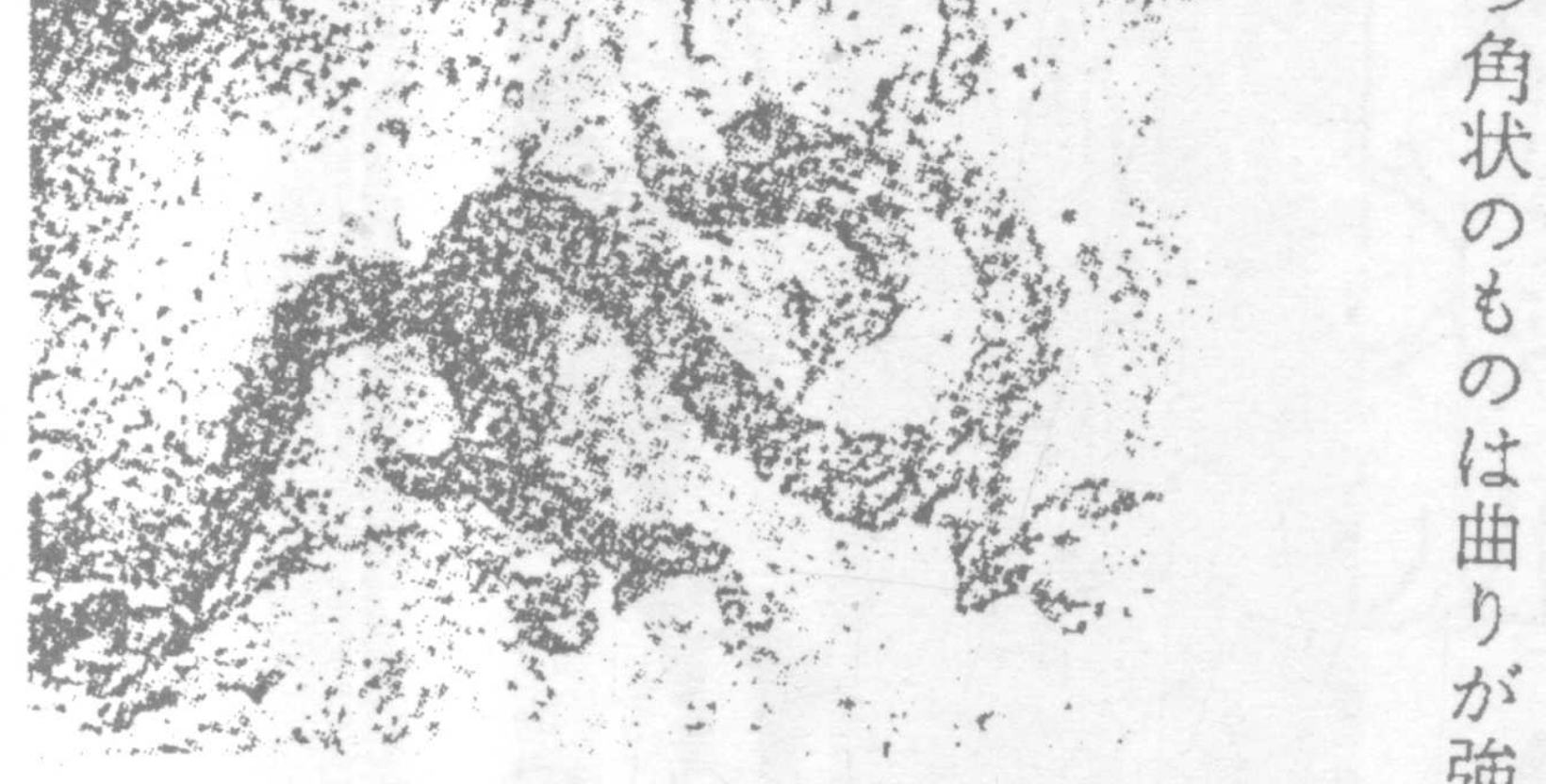


図6　龍　輝県瑠璃閣　青銅器　前6世紀

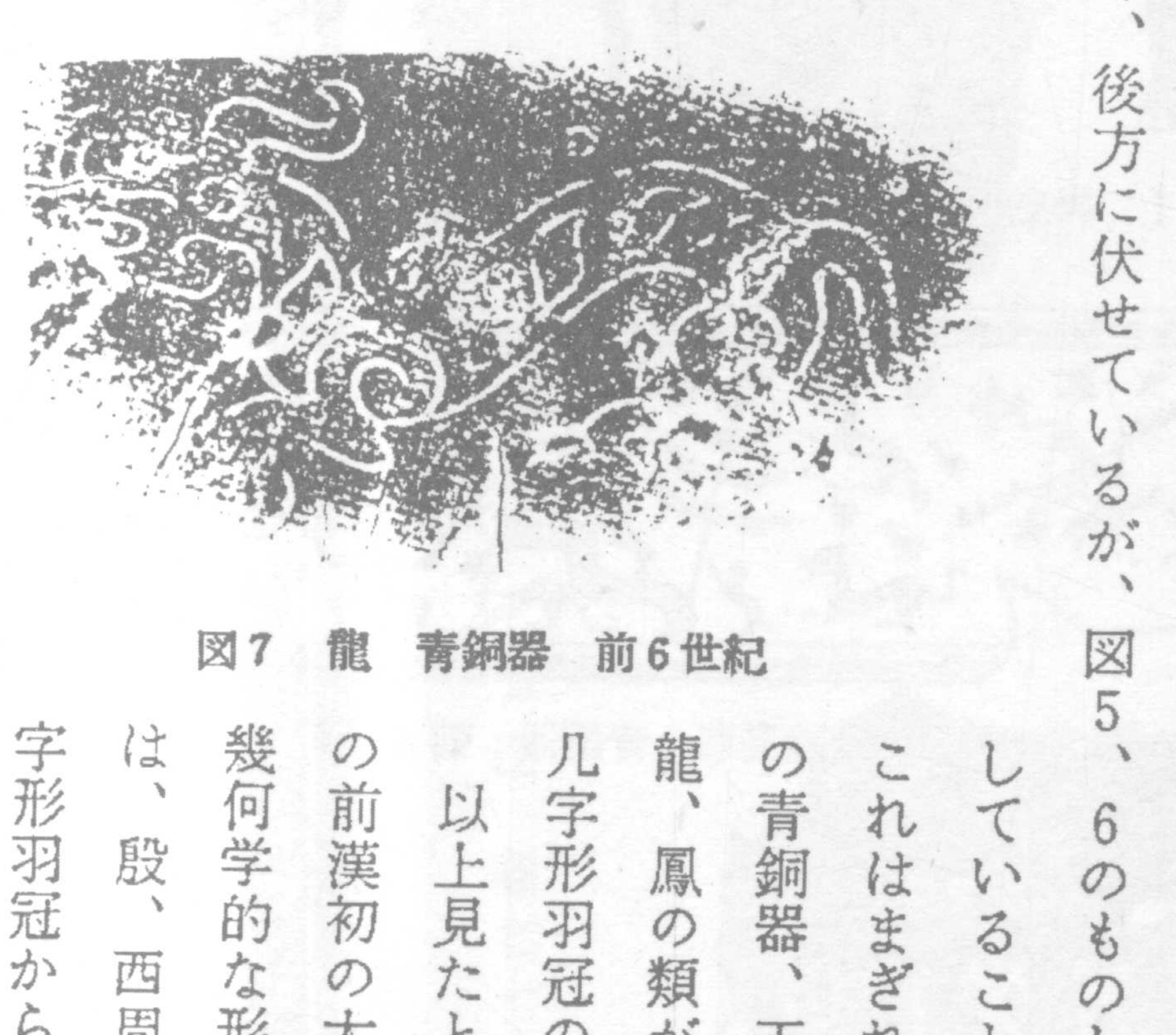


図7　龍　青銅器　前6世紀

これはまぎれもなく殷、西周時代の青銅器、玉器に表わされた饕餮、龍、鳳の類が多く頭に着けている几字形羽冠の後裔である。

以上見たところによって、図1の前漢初の太一の像が頭に着ける幾何学的な形をとった角状のものは、殷、西周時代の神々に見る几字形羽冠から変化したものであることが知られた。太一が人間のような頭に几字形の羽冠をつけた神ということになれば、そのような図像も殷、西周時代にある。その類の図像は以前に長沙出土楚帛書の十二神の一つと関連あるものとして例を拾い出したことがあり、⑥また後に「天」神の図像として引用した。⑦後者ではこの几字形羽冠が文献資料によって知られる髦（親に孝養をつくしたり、祭祀をしたりする時に頭に着ける毛髪の束）であり、人間の顔を持った神がこれを頭に着けるのは、そのことによって毛髪の発散するエッセンス（気）を自らのものにするという目的をもってであると考えた。⑧図8、9は手足が羽根の形になっている天神で、頭に髦を着ける図像である。「天」神の論文図16、17に掲げた写真が悪く、見難かったので、同じものの写真と拓本を改めて示しておく。図8には強くうねる大型の毛の束、図9にはそれを袋に納めたような形のものが頭上に見出されるであろう。

人間の顔を持ち、几字形羽冠を着けた神像の中で最も顕要な地位を占めるのは、図10の所謂人面方鼎のものである。几字形羽冠は大きな顔の耳の上に小さく表わされている。この種の神面が殷周青銅祭器の器腹の主要部を占める例は現在のところ他には知られないが、一例であるにせよ、青銅祭器の上で所謂饕餮と同等の格をもって扱われているのである。遥か降る前漢代、几字形羽冠を着けた人面の神に太一の像が出てくる。この方鼎上の神は漢の太一の古い祖先であったと見ては如何であろうか。そうとすればその格の高い扱いも当然ということになる。また殷周の青銅器の目立つ部分に大きく飾られる所謂饕餮を当時の最高神、「帝」と見た先の筆者の見解も新たに一つの裏づけを得たことになる。

しかしこれには多くの留保が必要である。殷、西周時代には前に引いたように、⑨図10の方鼎に附けられた神は大きな顔の下隅に所謂饕餮に見るような前肢が、分離した形で添えられている。殷周の青銅祭器に飾られる饕餮の中には角、口、身体、前肢等が有機的につながらず、正月の福笑いの顔のようにばらばらに分解された形が地に間配られた類がある。この鼎も人面と几字形羽冠、前肢が離れている点、この方式に近い。しかし顔は一つの単位としてまとまっている点、先の饕餮とは異なっている。顔の下に前肢がある点は、前五千年紀の良渚文化の神面⑩と共通していると言えよう。両者の中間

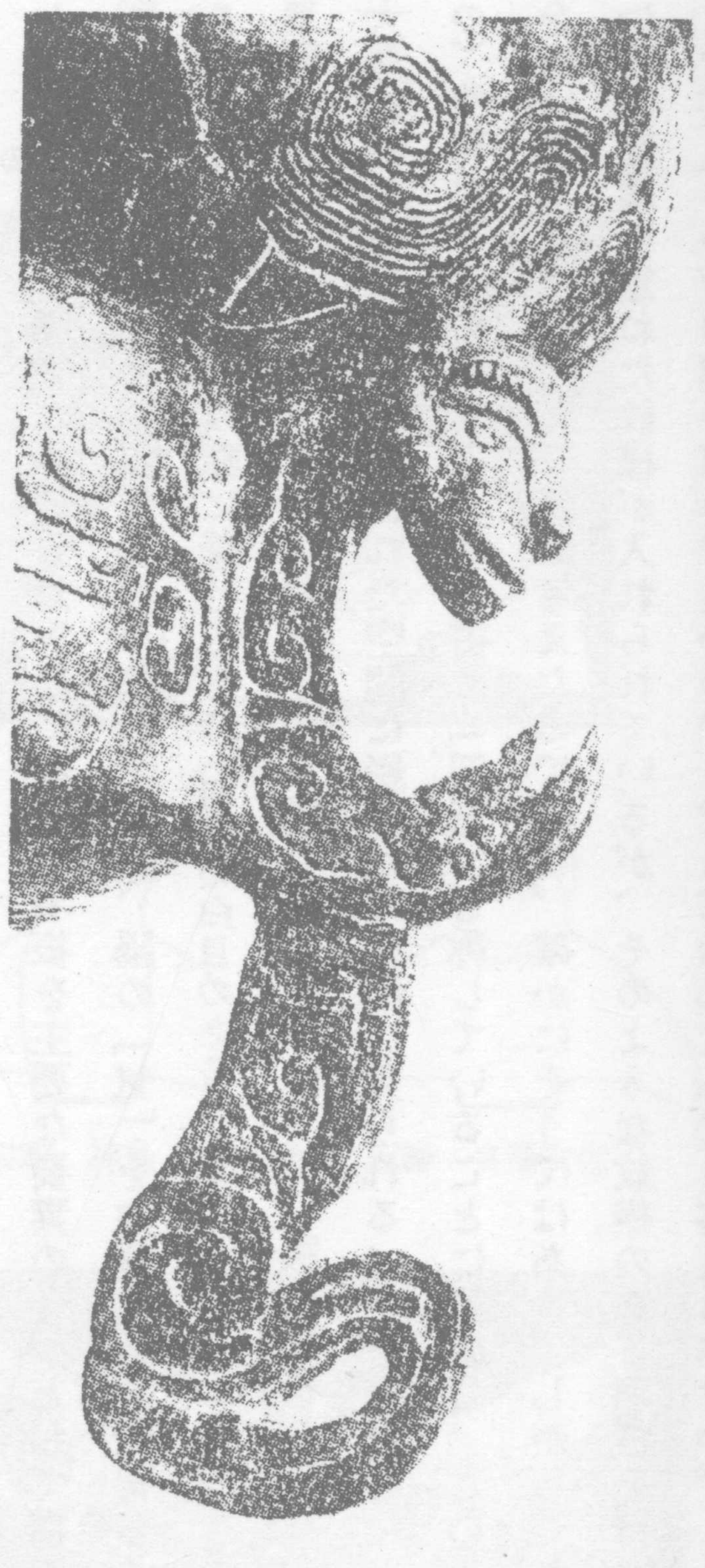


図8　神像　青銅器　西周前期 Minneapolis Institute of Arts

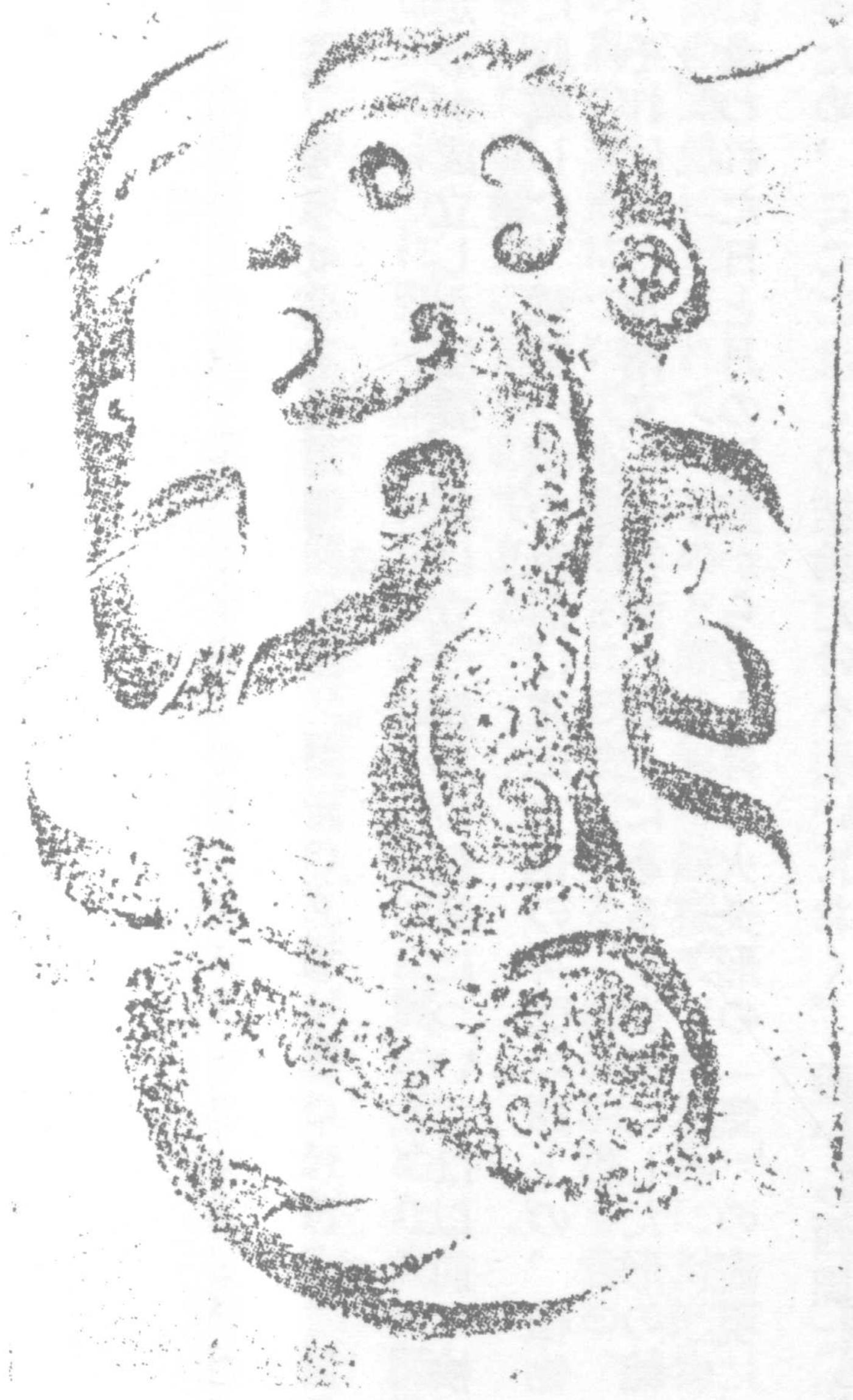


図9　神像　青銅器　西周前期 Minneapolis Institute of Arts

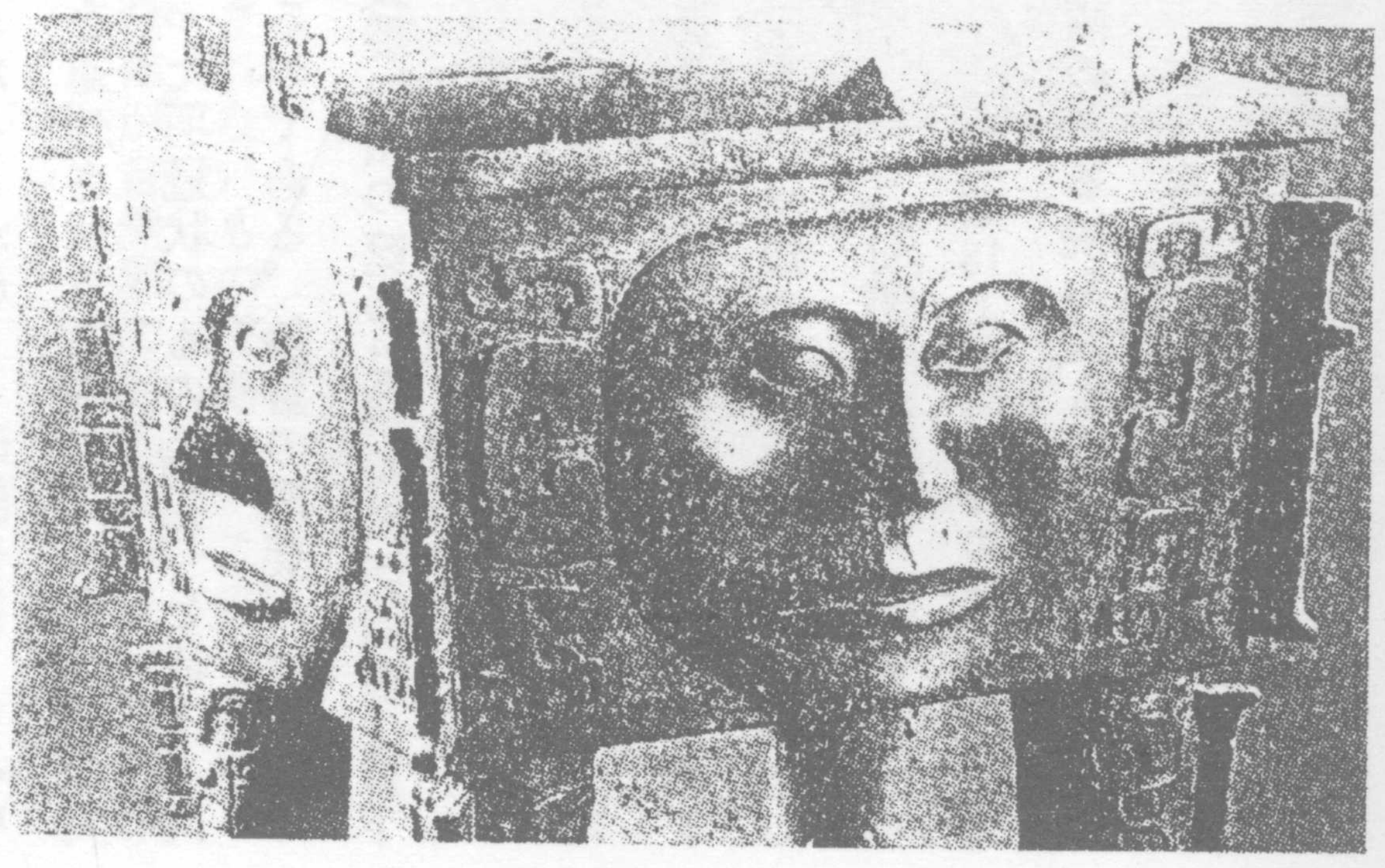


図10　神面　寧郷黄材
青銅器　殷後期

をつなぐ資料は現在のところ知られていないのであるが。

几字形羽冠の中には図8のように頭から上に向って出た後、強く屈曲するもの、それ程強く曲らないが曲り目の顕著なもの⑪、曲りが緩く、水平方向に長く延びるもの⑫、上に向って高く逆「し」字形をなすもの⑬等、様々な様態のものが見出される。時代の降るものでも図3で中央の神の頭上にあるものと、その左右の鳥身龍頭神の頭にあるものとで、同じ几字形羽冠にも形に相違が認められる。これら夫々には、恐らくその形に対応して象徴的意味に差異があったと想定される。同じ髪の毛でも精神の昂揚によって逆立つことがあることからも想像されることである。⑭天罰でも降してやろう、というような神は髪の毛の様子で察知されたのではなかろうか。こう考えると、図10の神の几字形羽冠はごく目立たない形に表わされている。『説文』には

帝、諦也

と、すなわち帝とは諦（何でもよくわかっている）の意味だ、とある。この図10の帝は丁度「諦」といった顔付で、知りえたことに価値判断をもって対応し、怒ったり悲しんだりしている様子は全く窺われない。これこそ帝は諦なり、という帝の顔である。

太一については以上のごとくであるが、饕餮を帝とする筆者の考えが誤っていないとすると、その類の中に帝舜と思われるものが見出されることに気付いたので、それを記しておこう。随県曾侯乙墓出土の青銅製の鼓台と言われる器⑮は、環状の坐の上に、互いに複雑に絡み合い、咬み合う龍の類を鋳造しているが、坐に接して大型の犠首風の頭が見出される（図11）。その目は報告書の写真では十分明瞭でないが、一九九二年東京国立博物館で行われた展覧会で気附いた所であるが、図に見るように、目頭の少し垂れた目の中に瞳が二つ入っている。以前筆者は『史記』五帝本紀に

虞舜者、名曰重華

と、すなわち、虞舜なる者は、名を重華という、とあり、『正義』に『尚書』孔安国伝を引いて

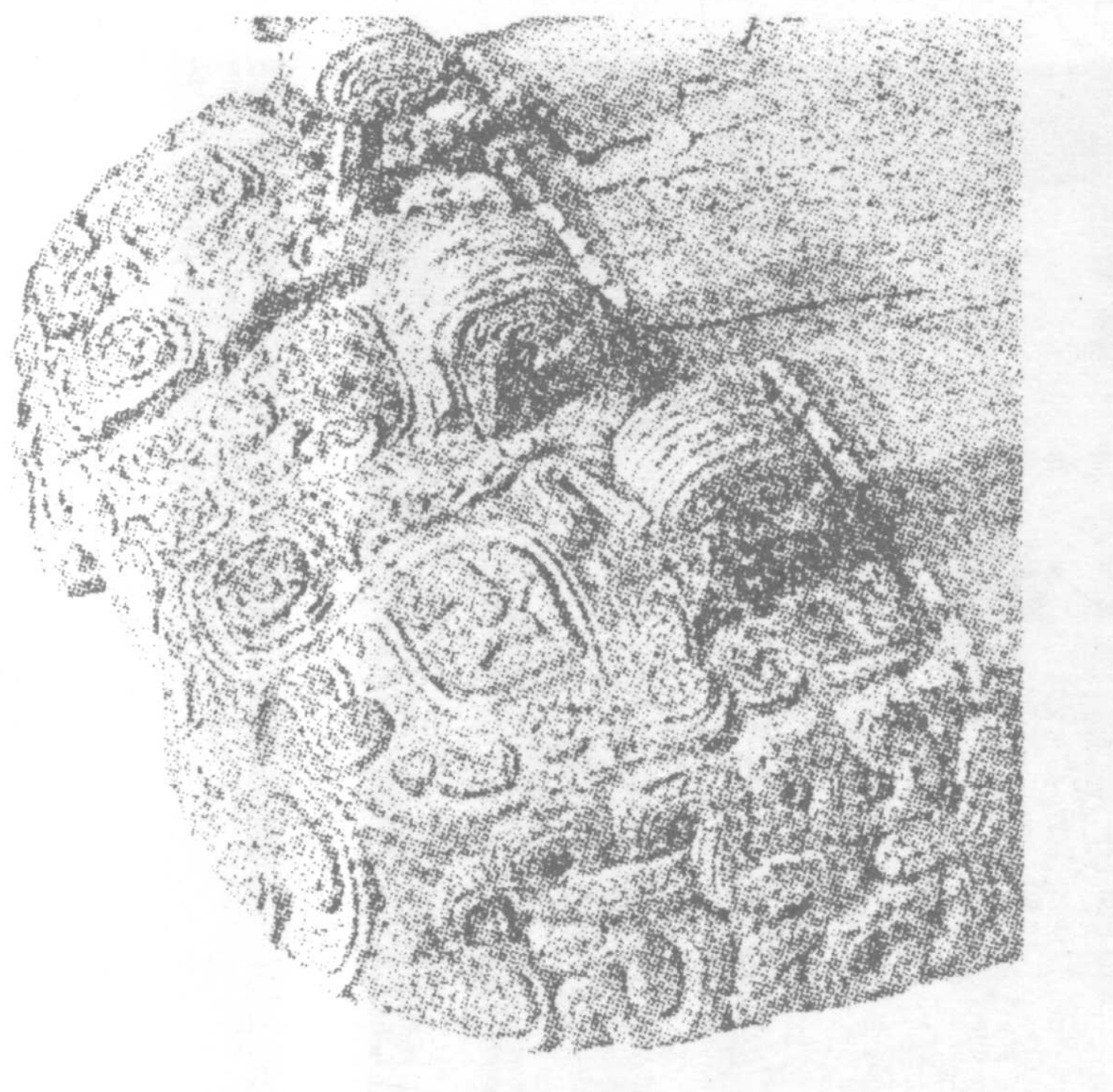


図12　龍　随県曾侯乙墓　漆器　前5世紀

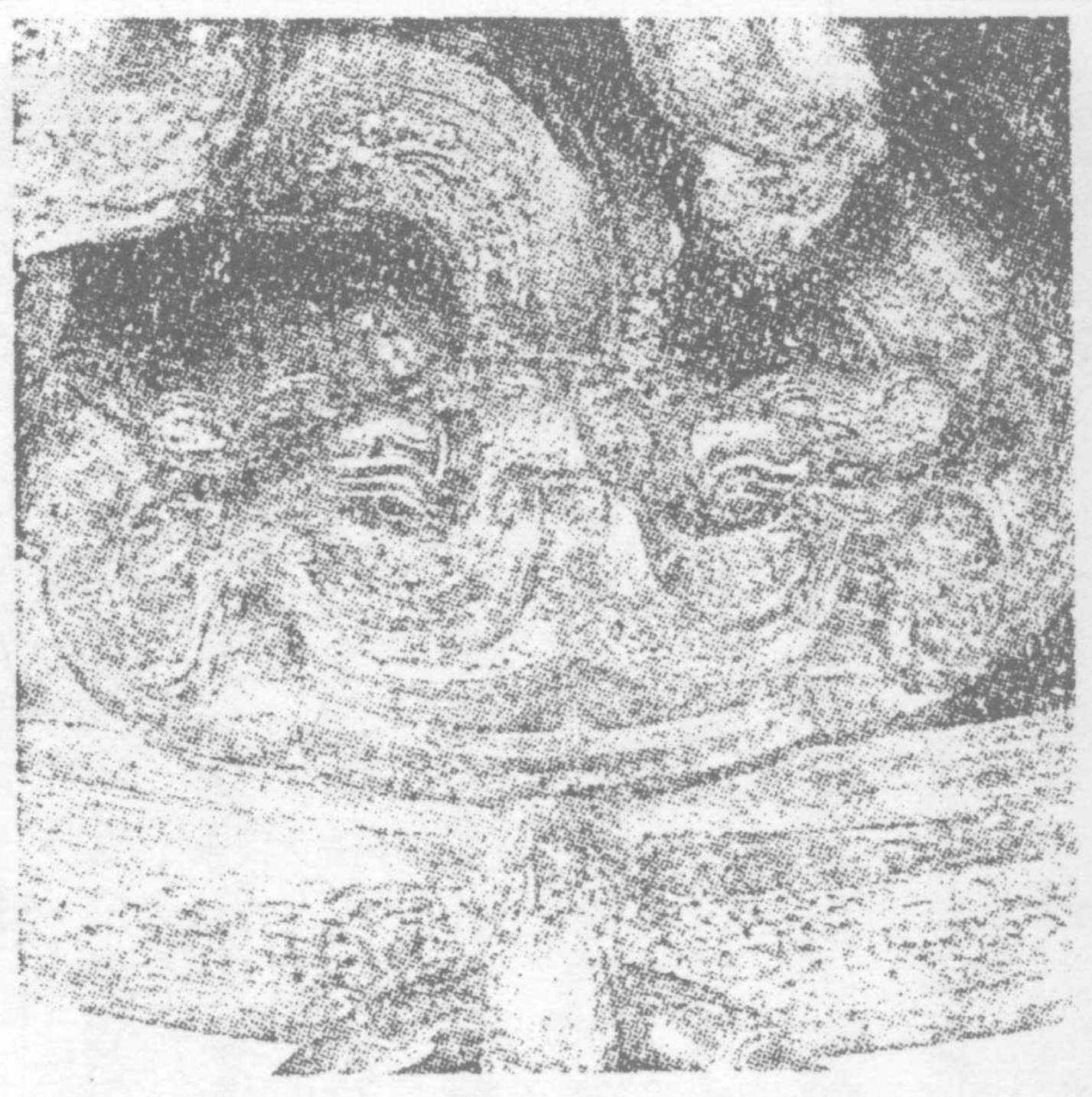


図11　龍　随県曾侯乙墓　青銅器　前5世紀

目重瞳子、故曰重華

と、すなわち目は瞳子をかさね、故に重華という、とあるのを見て、瞳が二重になっていると解した。⑯しかしこれは誤りである。『淮南子』脩務訓に

舜二瞳子、是謂重明

と、すなわち、舜に二つの瞳子あり、これを重明という、とあるように、一つの目に二つの瞳がある、というように取るべきである。⑰

なお『史記』の重華について前引の伝に「華は文徳なり、その光の文が堯に重合するを言う」と説明するが、持って廻った解釈と感ぜられる。随県曾侯乙墓発見の瑟の「尾」に飾られた犠首の目は五瓣の花の形に表わされた瞳が入っている（図12）。二つの瞳を重華と言ったのは、特殊的にこのような花の形の瞳について言ったと解すればわかり易い。

さて図11の犠首は花の形ではなく、円い瞳が二つ入った目を持つと見受けられる。しかしよく見ると、瞳は円でなく、軽く巻いた渦巻をもって表現されている。この器は出土した墓の年代から前五世紀後半頃のものと見られるが、渦巻の入った目というと、西周中期から後期にかけての⑱華中の地方型の鉦を飾る饕餮に例の多いものである。図13〜15に引いたごときで、決った型式はないが、目の中に二つの渦巻を入れている。中には図16のように渦巻が一つのものも多いが。図11の戦国の例は渦巻の形ではあるが明かにそれは瞳と意識して表現されていることから逆推して、これら西周の例で目に二つ入れられた渦巻は、や

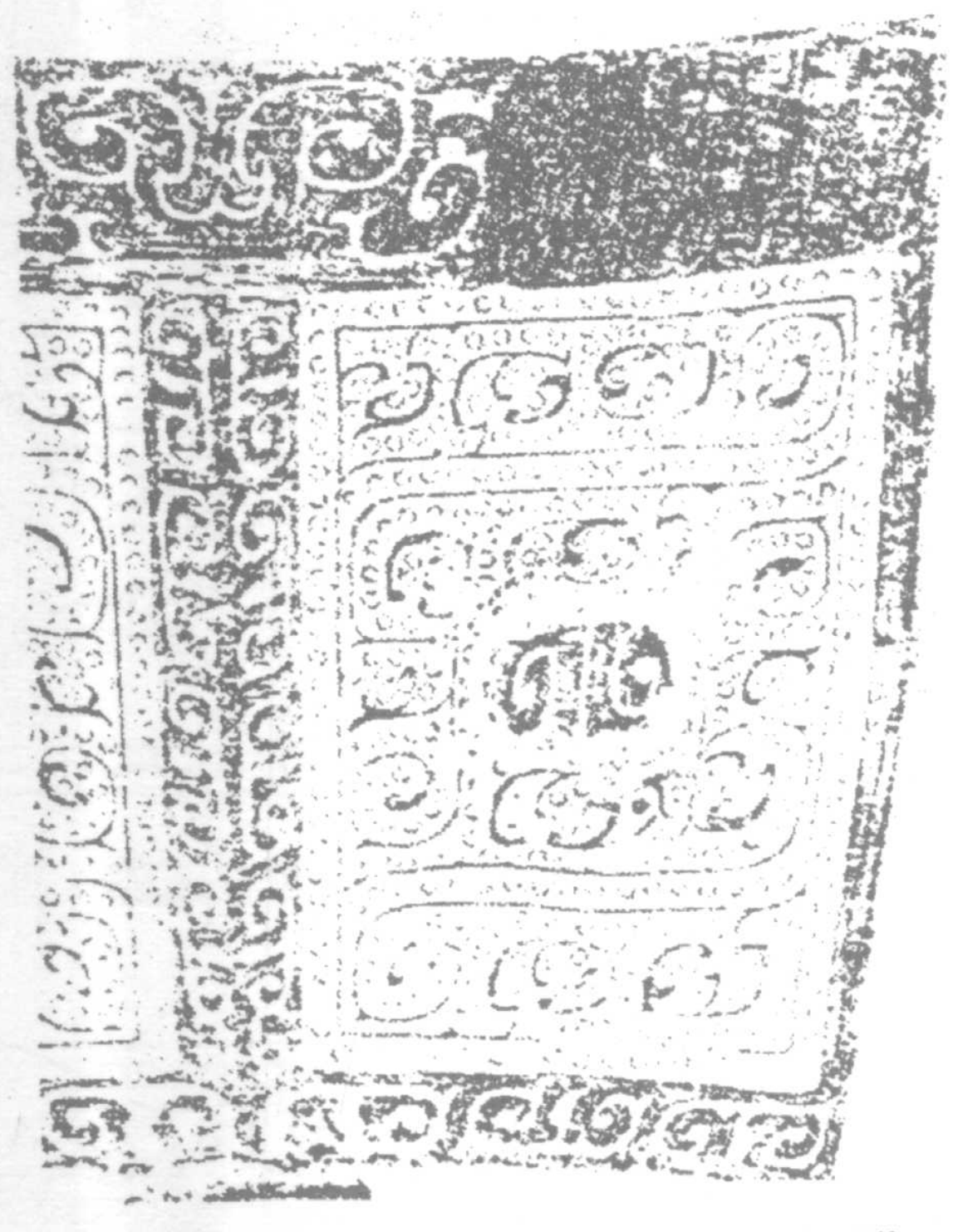


図13　饕餮　江寧塘東村　青銅器　西周中期

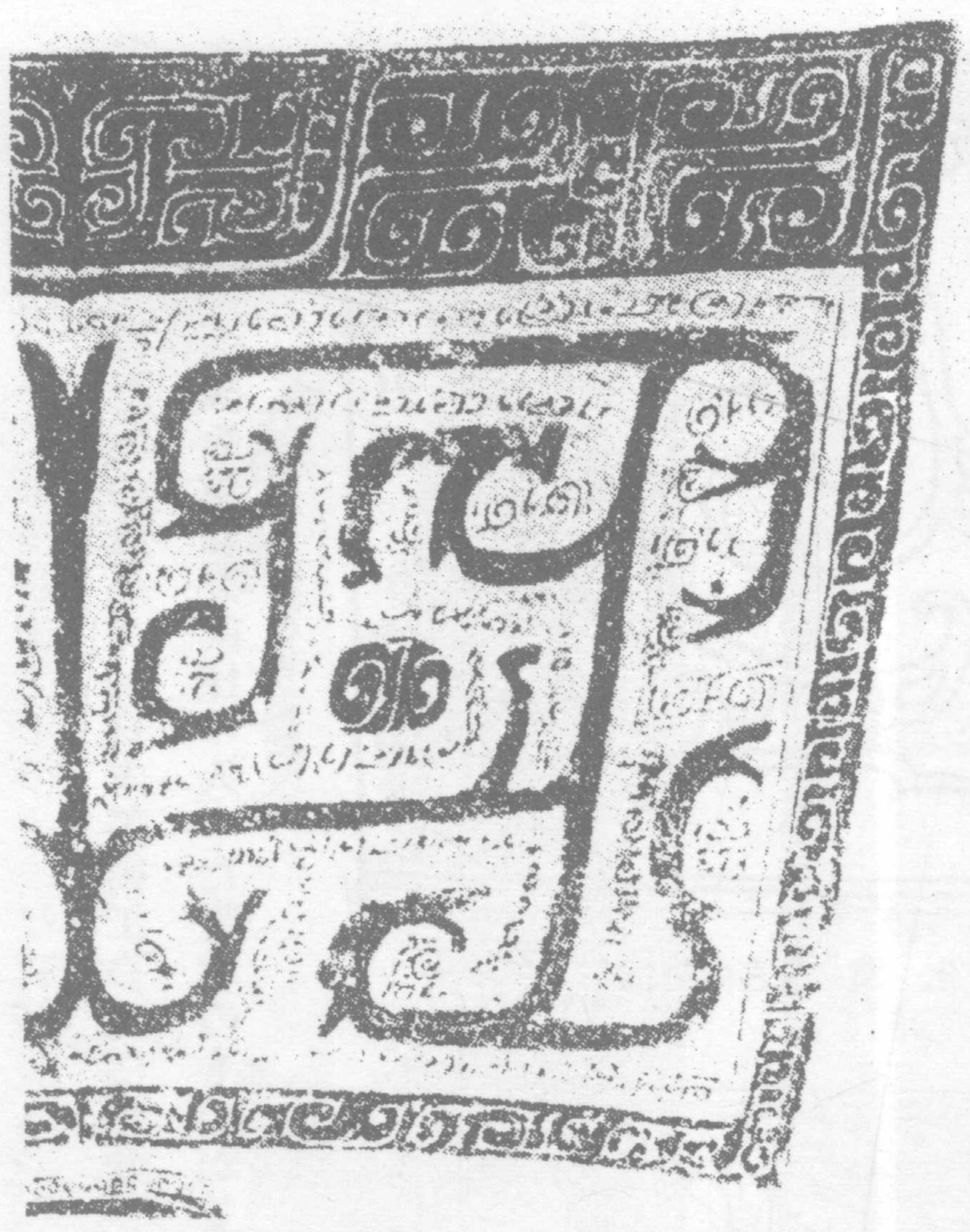


図15　饕餮　青銅器　西周中期

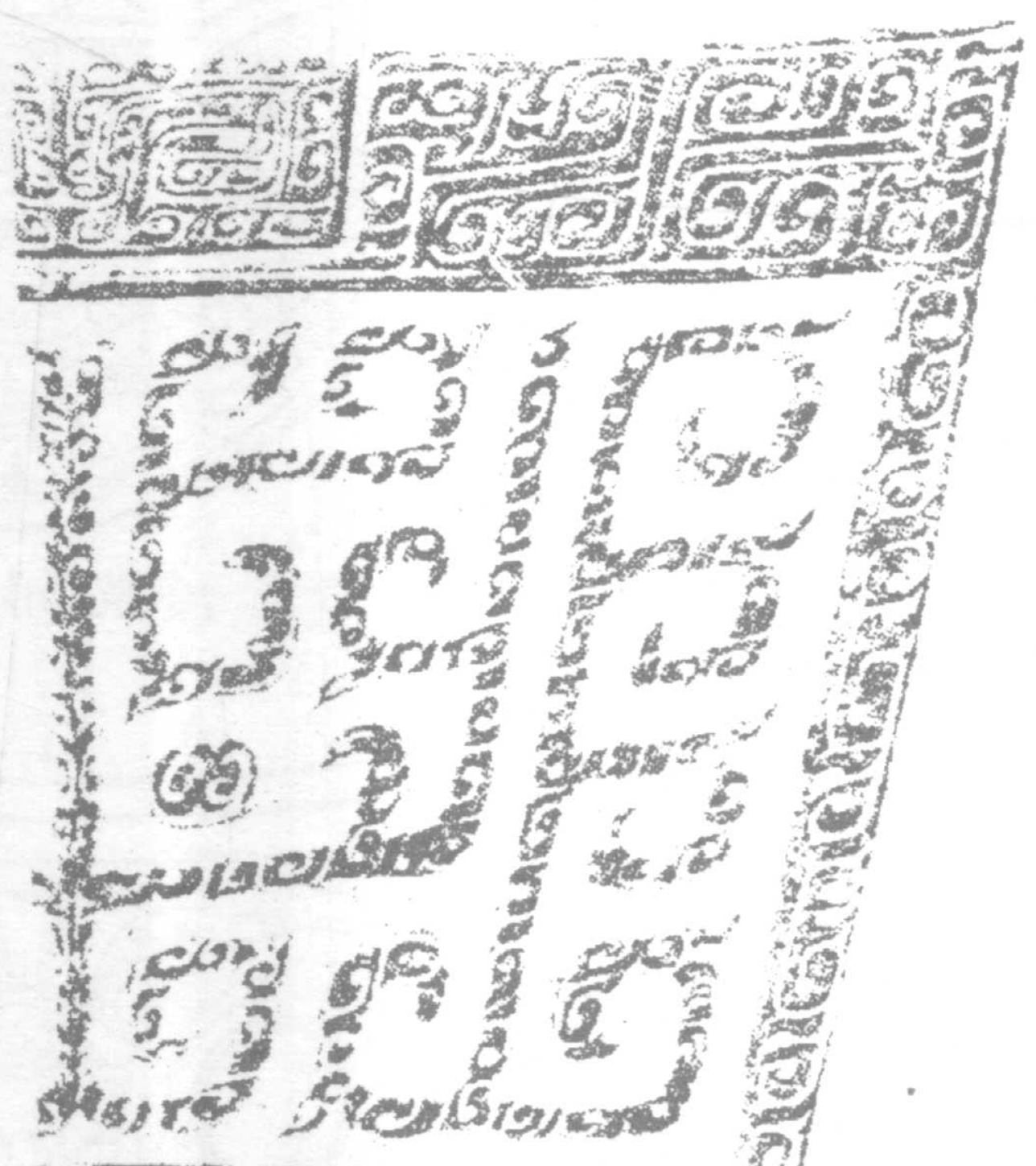


図14　饕餮　廬江泥河区　青銅器　西周中期

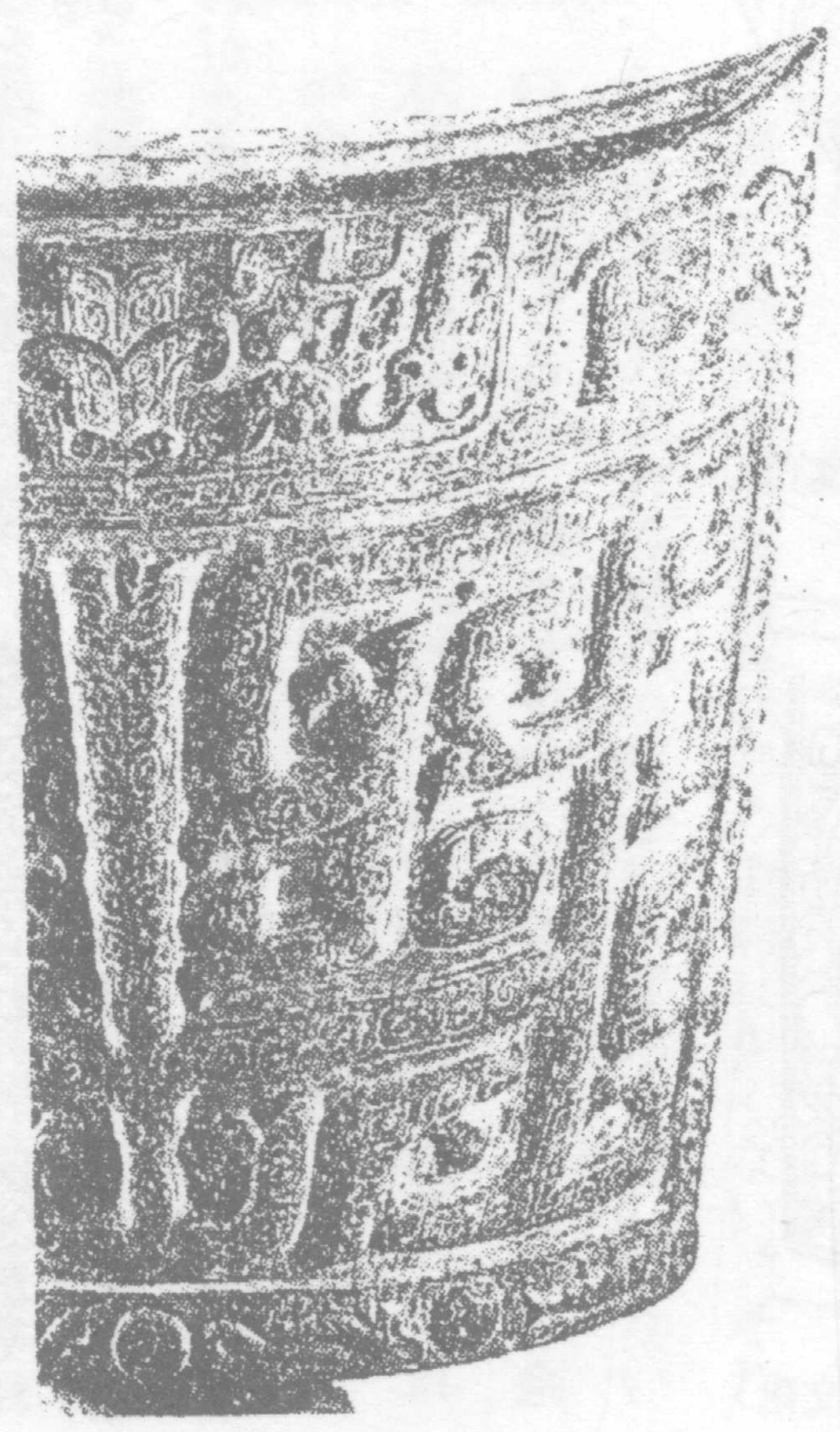


図16　饕餮　寧郷老糧倉　西周後期

はり瞳のつもりであったと考える他ないであろう。これらの鉦に飾られた大型の顔が、殷の饕餮の系統を引くことについては何人も疑わない所と考えるが、殷の饕餮が筆者の考えたごとく帝の図像であるとすれば、華中の鉦のこの図像も帝を表わしたものということになる。瞳の二つある帝は、漢以後の伝承によると舜である。舜は湖南省最南部の九嶷山に葬られたとされ、その祭祀の記録は『漢書』武帝記に出てくる。

> (元封) 五年冬、行南巡狩、至于盛唐、望祀虞舜于九嶷

とある。元封五年（前一〇六年）武帝が南方に巡狩し、今の江陵の辺の盛唐という所に至り、そこから五〇〇キロばかり南にある、舜の葬られた九嶷山に対して祭祀を行った、というのである。揚子江流域で舜に対して遙か遠くから祭祀を行うことは、更に古い時代からの伝統に則ったものに相違ない。鉦に大きく飾られた二つの瞳を持つ饕餮を舜と認めることが誤りでなければ、その習俗はそれらの鉦の作られた西周中期から後期にまで遡らせることができることになろう。舜の図像を鋳込んだ鉦は、当然天に向って打ち鳴らされ、それを聞きつけた舜はその音と鉦につけられた自らの図像を目印に、そのもとに降臨してきたものと想像されるからである。

三　饕餮の笵形と羽根

殷時代にその定形が成立した饕餮の額に立つ笵形の起原については以前に検討を加えたことがあり、① 改訂を行って『中国古玉の研究』に収載した。② 饕餮の額の笵形は龍山文化の神面の頭上の、植物の巻鬚を連想させる曲線で表わされた三尖形（図17）に遡り、それはまた良渚文化の神面の頭上にある}を横にした形の輪廓をもった羽冠状のもの（図18）を経て、河姆渡文化の双鳥に負われた日と月の円盤から立ち昇る火炎形の「気」③の表現に到達するのである。論旨の概要だけでもくり返すと長くなるため、ここにはこの結論だけを引いておく。殷から西周にかけて饕餮の額の笵形は鳥の風切羽根（以下羽根と略称）の図式化された形象に挟まれ、またそれをもって構成されていることも、以前に多くの例を引いて解説したことがあり、④ また饕餮の鼻筋も対称形に並べた羽根を主要な要素の一つとして構成されることが多いことも、別に注目した所である。⑤ これらの羽根は饕餮の放散する陰、陽の「気」を象徴すると考えるものであるが、⑥ 殷西周時代の饕餮が由来する、良渚文化の神面の額に着けるもの（図18の白目のある目を持つ神面の上にかぶさる冠状のもの、図19の暈のある目を持つ神面の眉間の上方にあるもの）が鳥の羽根であるかどうかについては、実は証明してなかったのである。余杭反山一二号墓出土の大型琮の四隅の神面に挟まれた空間に彫られた神面に見られる、}を横倒しにした形の冠形（図18上部に見るのと同型式のもの）の放射状の線につき、報告書に⑦「羽冠」と称していることに賛成し、このような幅のある撓んだものと言えば、羽根をおいて他にないだろう、と考えたのである。⑧ 確かにそうではある。しかしこれらの一本一本の羽根を見ると、⊥形の下に短い弧線を重ねた紋様が入れられているが、そのような紋様のある羽根を持った鳥は見出すことができない。羽根でなく、斑入りの萱の葉か何かでないか、とでも言われたらどう答えるべきか。

この問題についてはその後、そのような紋様の入った風切羽根を持った想像上の鳥のいることが知られた。図20がそれである。出光美術館の蔵品で『日本美術工芸』に紹介されている。⑨ 表裏同じ紋様が刻されている。その翼と尾には今問題の⊥形と短い弧線を重ねた紋様の入った帯状のものが並ぶ。これがこのような型式をもってこの鳥の風切羽根と尾羽根を表現したものであることは疑いない所であろう。

それはそうであるとして、そのような紋様の入った風切羽根を持った鳥が自然界に見出されないことは依然として事実である。この鳥の翼の上半、卵形の身体は曲線紋でおおわれているが、これは例え

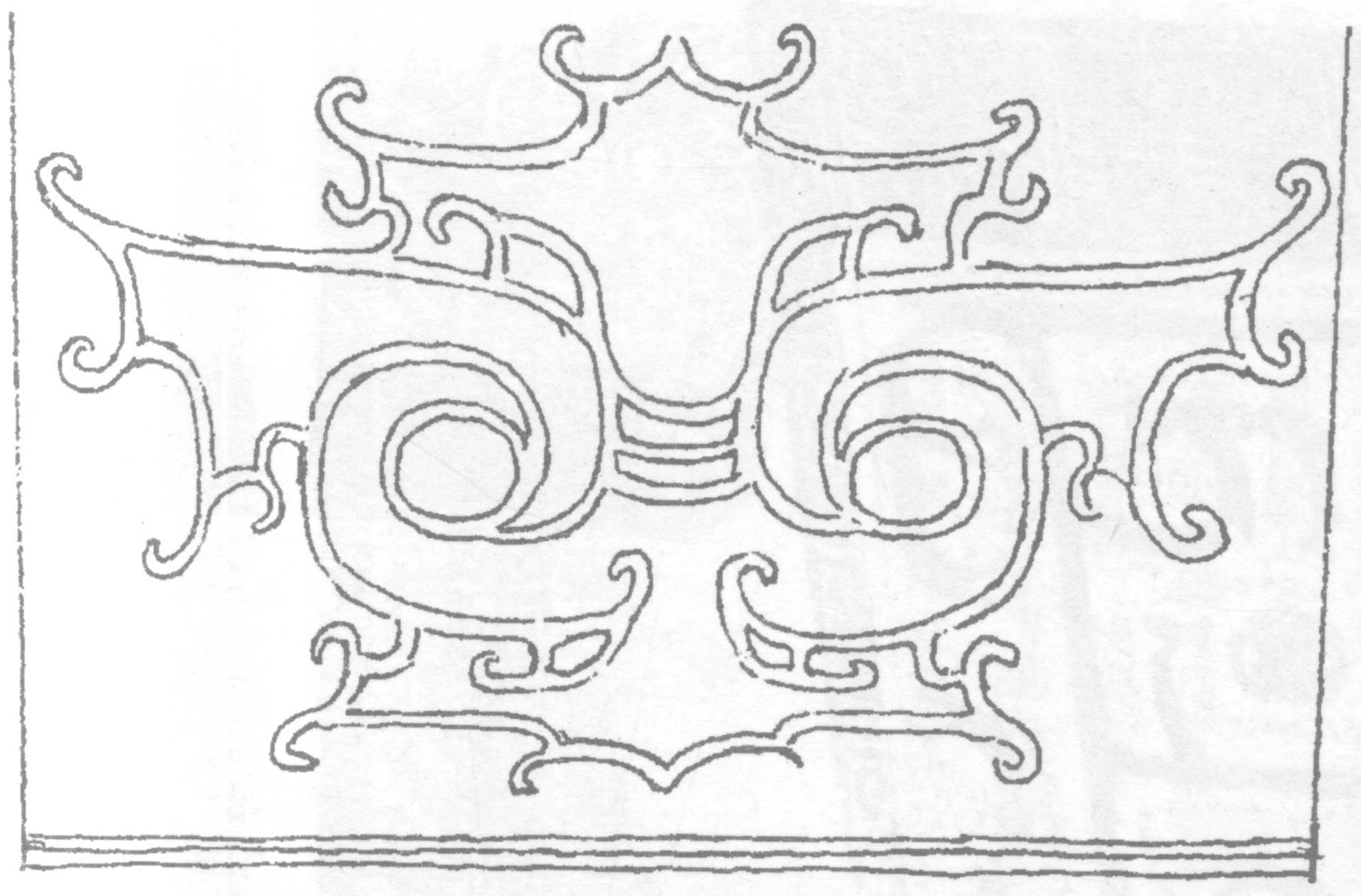


図17　神面　玉器　龍山文化　國立故宮博物院

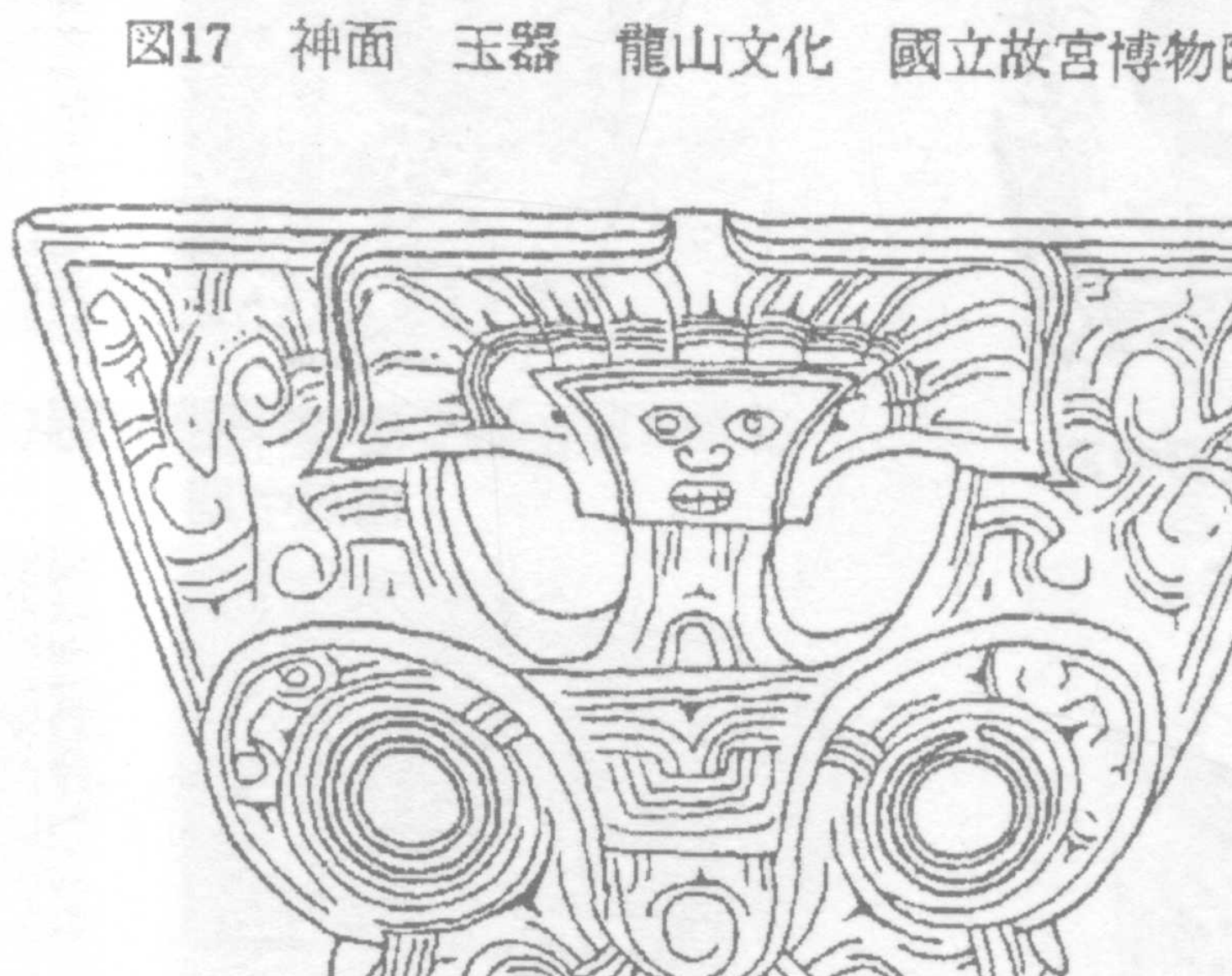


図18　神面　余杭瑤山　玉器　良渚文化

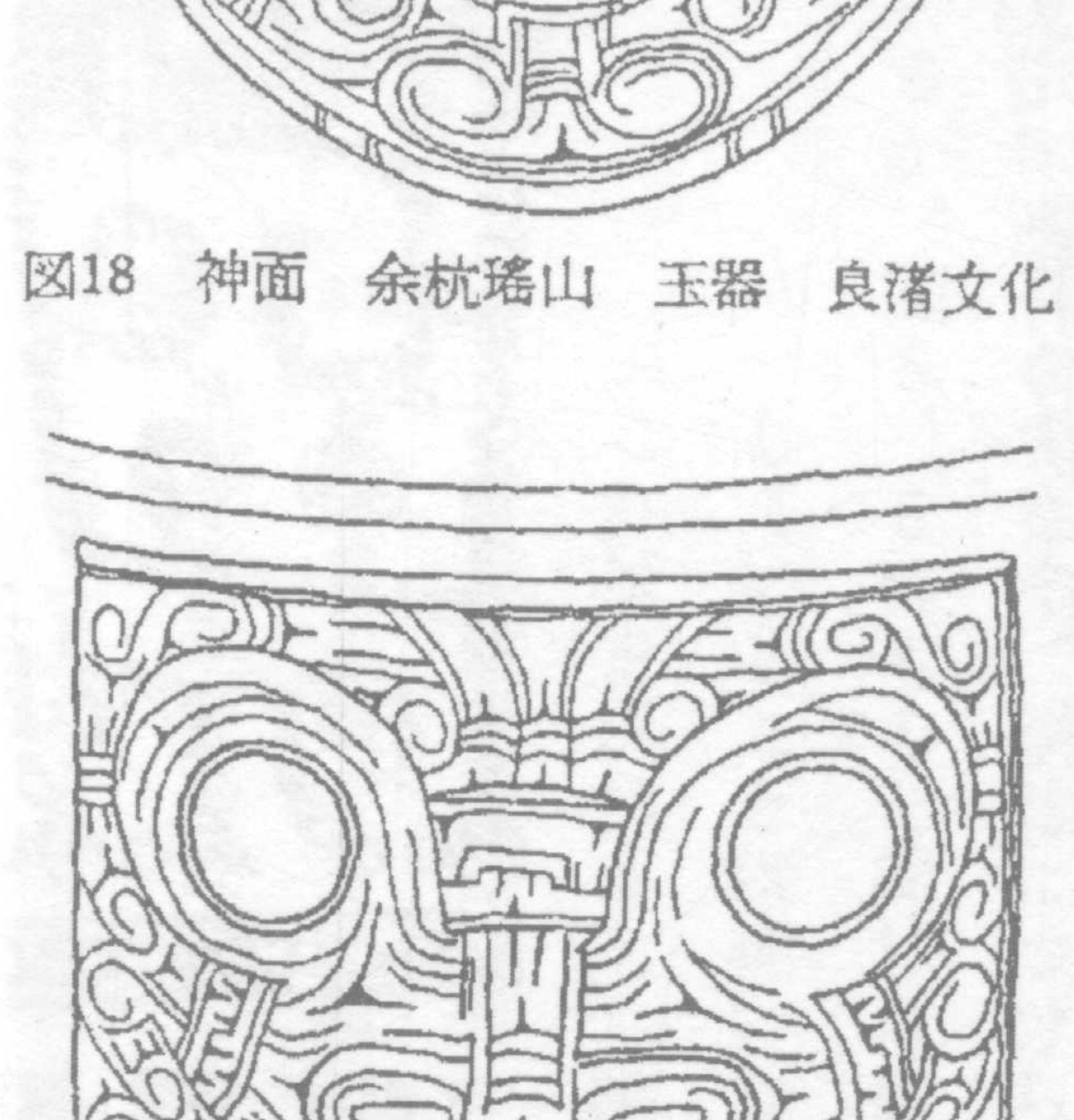
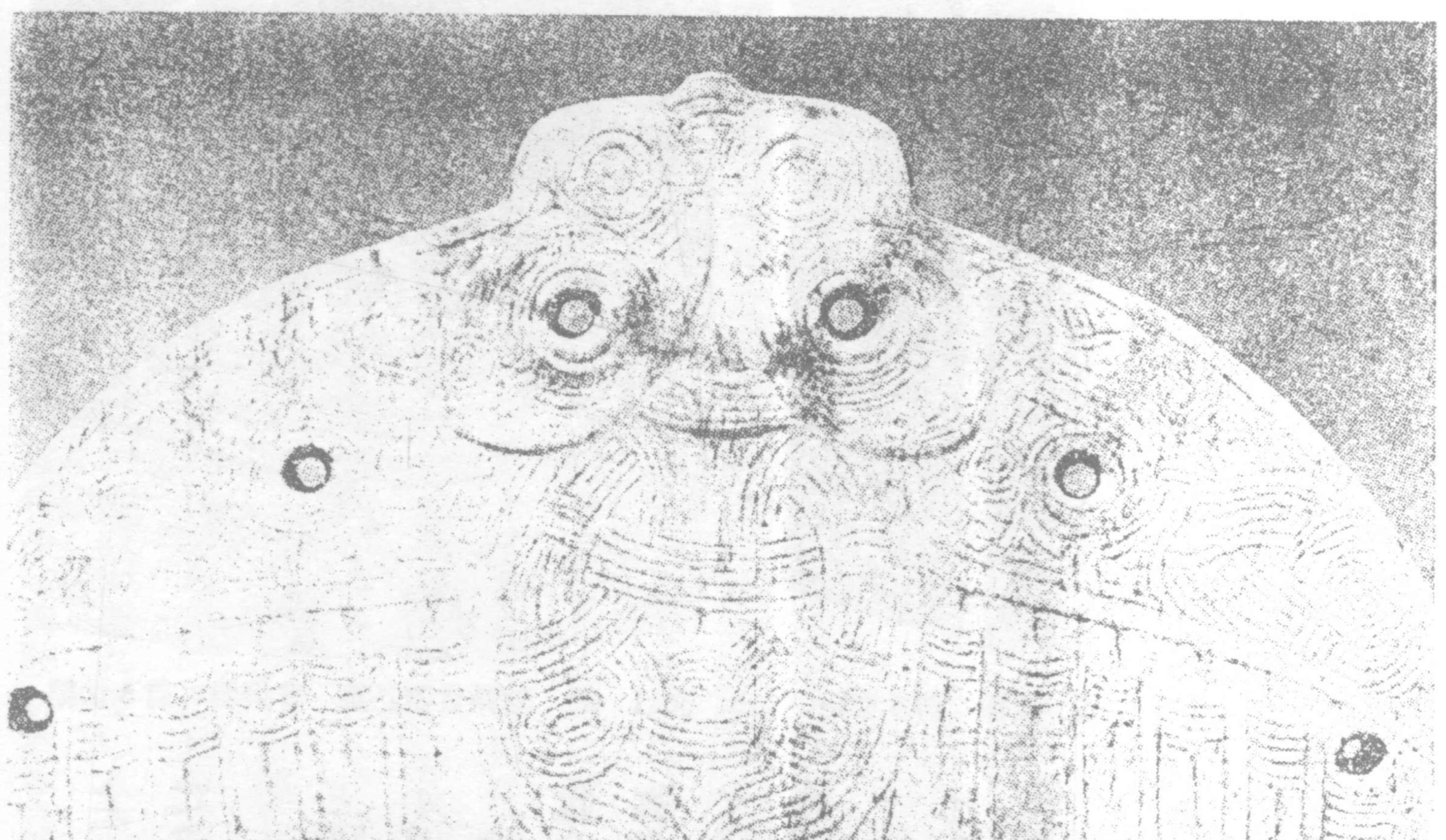


図19　神面　余杭瑤山　玉器　良渚文化



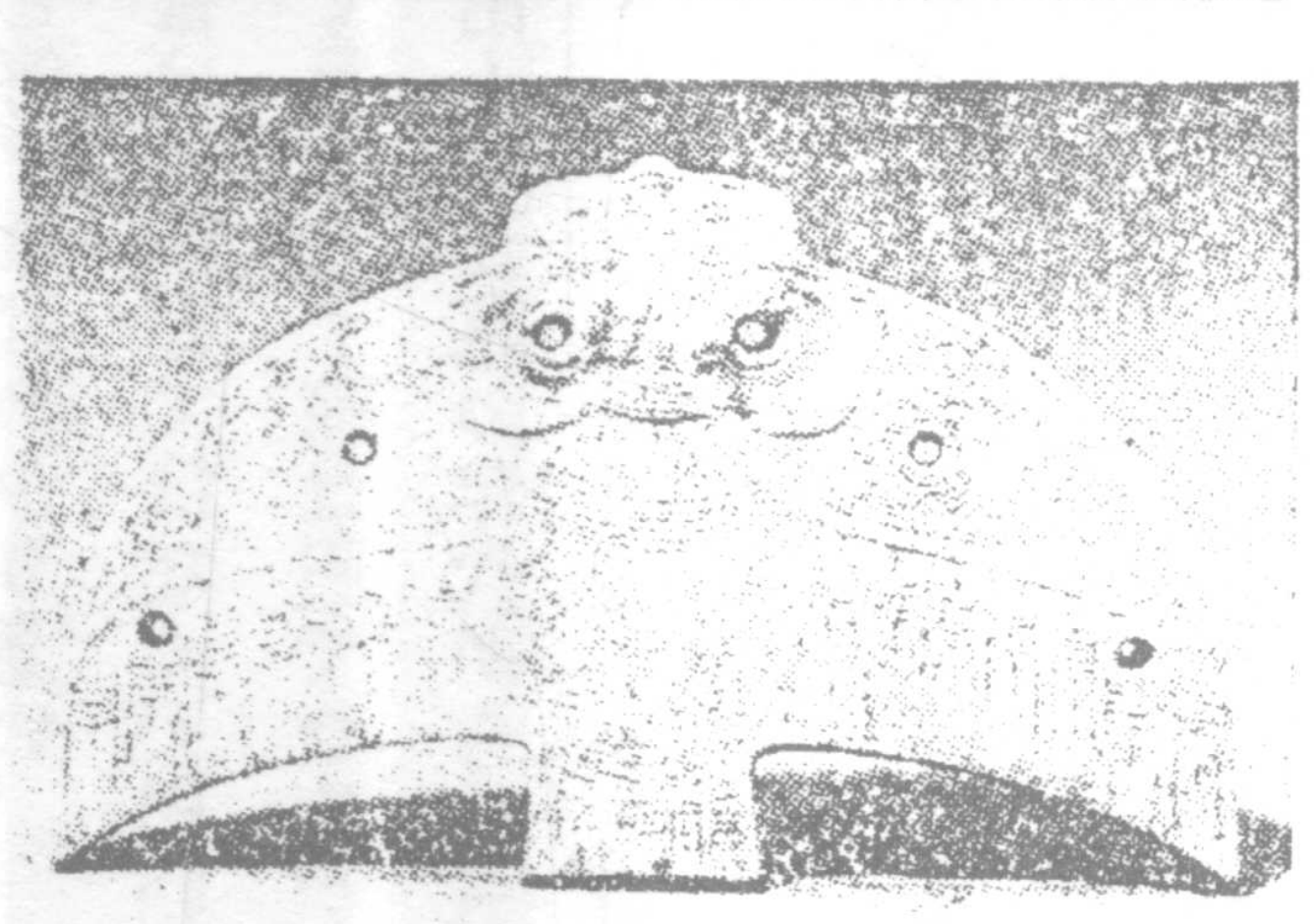


図20　神鳥　玉器　良渚文化　出光美術館

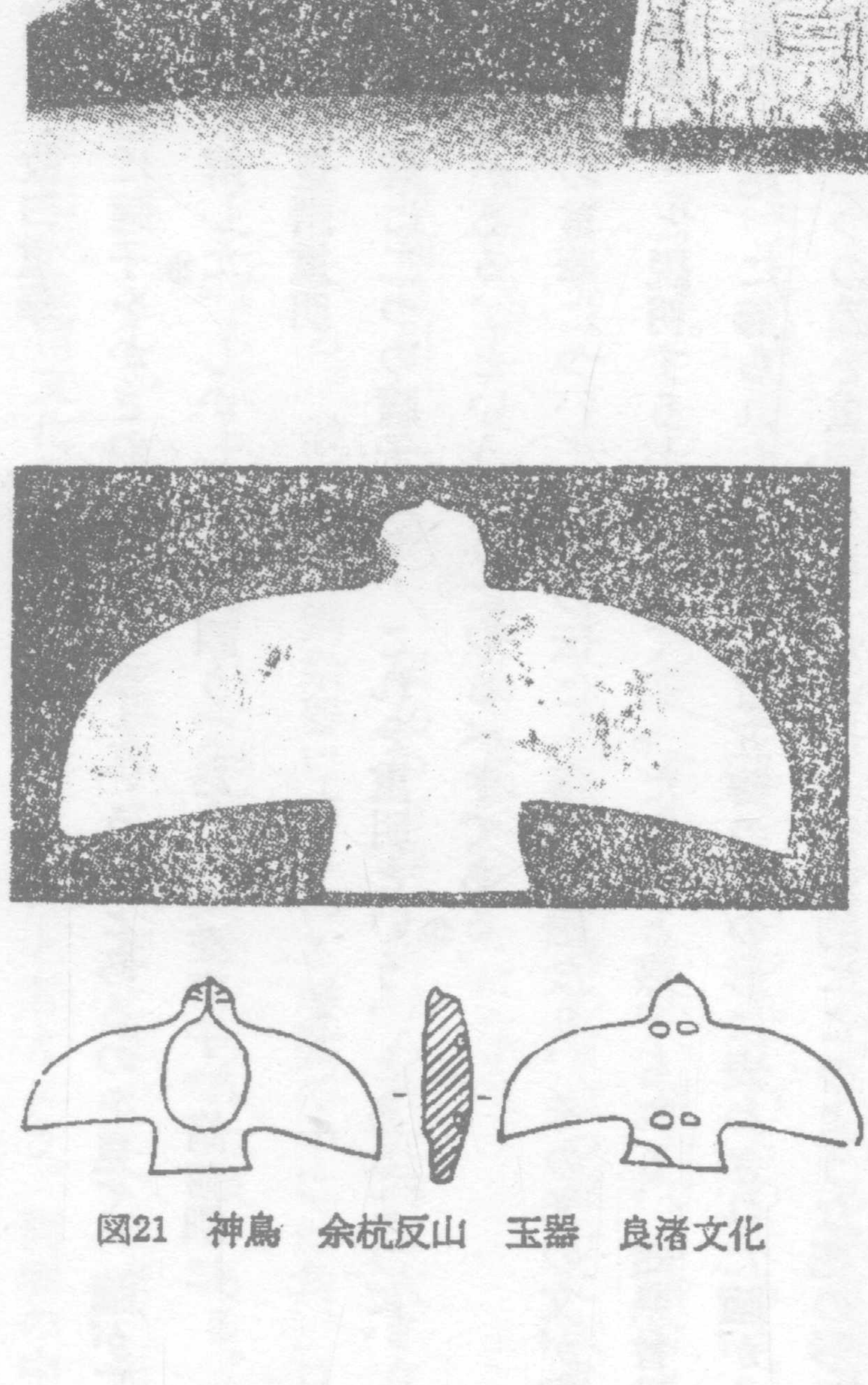


図21　神鳥　余杭反山　玉器　良渚文化

---

① 周世栄一九九〇。
② 湖南省博物館等一九七四、四六頁。
③ 李孶一九九一、九四一頁。
④ この神の向って右の脇の下に円で囲んだ「社」の文字がある。この画像では図像に対応する名は横に書かれた説明文の頭に標記されるのが通例であるから、この図像の名は大（太）一である。この「社」の文字が何故入っているかについては、また別の機会に考えたい。
⑤ 湖北省博物館一九八九、上、三二頁。
⑥ 林一九七一、図一二。
⑦ 林一九九〇、五～八頁。
⑧ 同右。
⑨ 林一九九〇、図8、9の図像記号、図11～13、16、17等。
⑩ 林一九九一、図4－48。
⑪ 林一九九〇、図10。
⑫ 林一九九〇、図8、9。
⑬ 林一九九〇、図13。
⑭ 荊軻が秦に旅立つ時、見送りの士の髪が尽く冠を指して逆立った話（『史記』刺客列伝）が思い起されよう。
⑮ 湖北省博物館一九八九、下、図版四三。
⑯ 林一九六四、一九頁。
⑰ 『拾遺記』、唐堯の条には他に瞳の二つある鳥で重明と呼ばれるものが出てくる。

> 堯在位七十年……有秖支之国献重明之鳥一名雙睛、言雙睛在目……

と。一に雙睛と名づけるというから、重明は黄身の二つ浮ぶ鶏卵のように、瞳が並んで二つあったことは明かである。
⑱ 林一九九四、第三章参照。

ば図18、19の神面の随処に刻まれているのと同性質の紋様で、自然界に対応物の見出されないものである。このことは、また後に記すこの鳥の頭部についても看取される所である。風切羽根も含め、この鳥全体が自然界に対応物のない身体部分をもって構成された想像上の鳥なのである。

良渚文化には図20のように頸と胴、尾羽根が短く、拡げた翼の長めな鳥の図像が他にも知られる。フリア美術館の良渚文化の璧の外周小口につけられた刻紋の例の他、⑩軟玉の丸彫が幾つかある。⑪図21は余杭反山の出土で、頭には小さな嘴と目立たない目が刻み出されている。図22は中央に小さい瞳の入った大きな円形の目が顕著である。図23は図19の神面にあるような大きな暈のある目を持つ。⑫目と嘴との間に入るのは、同じ神面に見るのと同じ鼻である。幅広い小鼻には図19の鼻に見るのと同様な、渦巻とそれに囲まれた楕円形が刻まれている。これは図19のような暈のある目と幅の広い鼻を持つ神頭をもった鳥ということになる。図20の鳥はまた何と頭に図22に見るような円い目と、図23にあるような暈のある目の両方を具えている。上端の嘴——というより、先が尖らないから鼻先とも言えよう——からすぐ下方左右にあるのが図22と同様な、円い大きな目であることは説明するまでもあるまい。その下方に大きな耳のようにも見えるのは暈のある目である。暈のある目の典型としては図18の神面の左目がわかり易い。中央の大きな円い目を囲む同心円状の線があり、それを横切る重なった弧線が入る。同心円の外側、暈状の部分が少し尖り気味になった外上方に、外に向った尖りのついた弧線が入り、両端が渦巻となった線がそれを外から囲い込む、というのが定型である。これらの特徴は図20の鳥の大きな耳とも見える部分に見出すことができるであろう。この鳥では、合計六個ある紐を通す孔の内の二つが、この暈のある目の瞳孔の所に穿けられているため、ここが目であることが見落され易いと思うが。

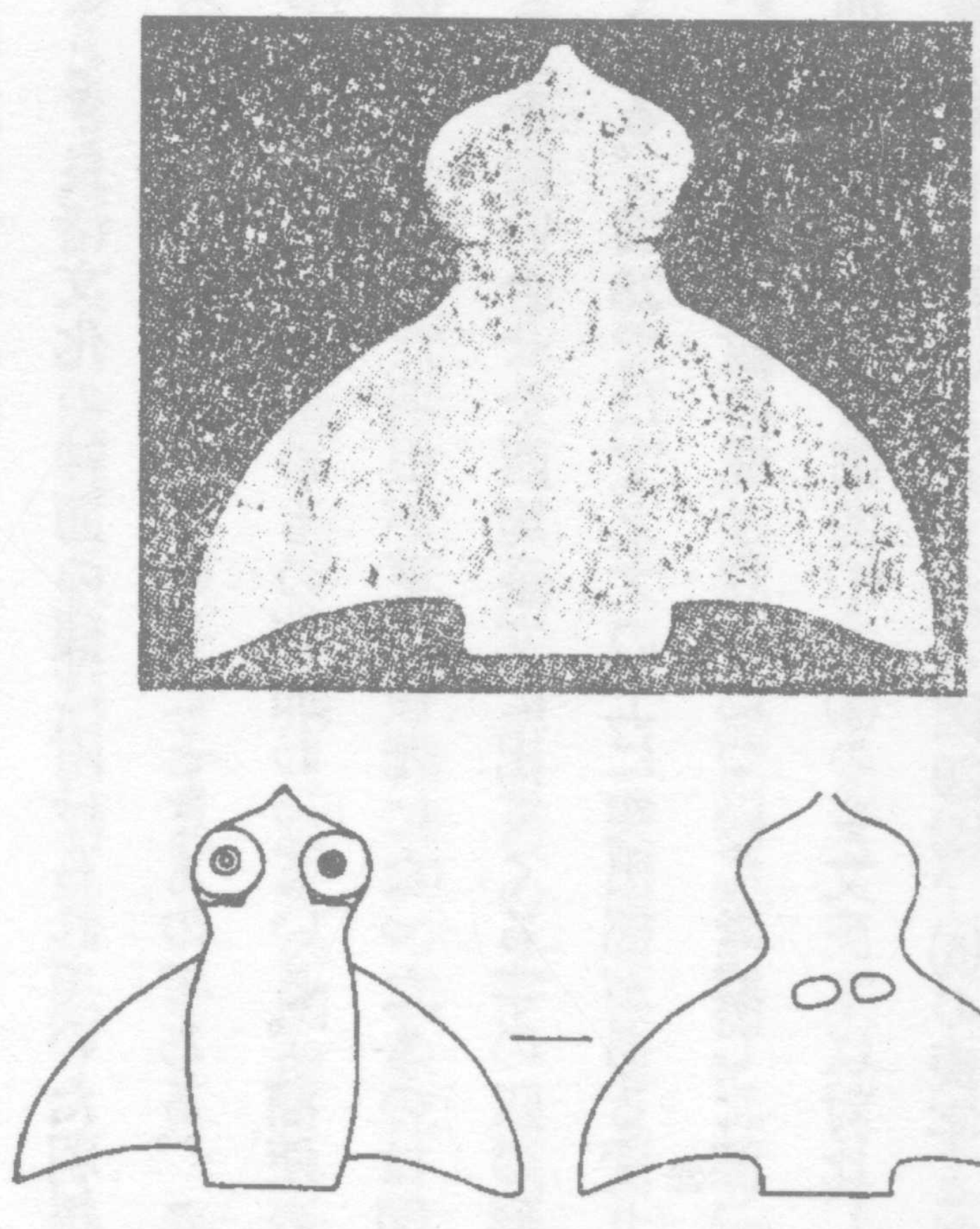


図22　神鳥　余杭反山　玉器　良渚文化

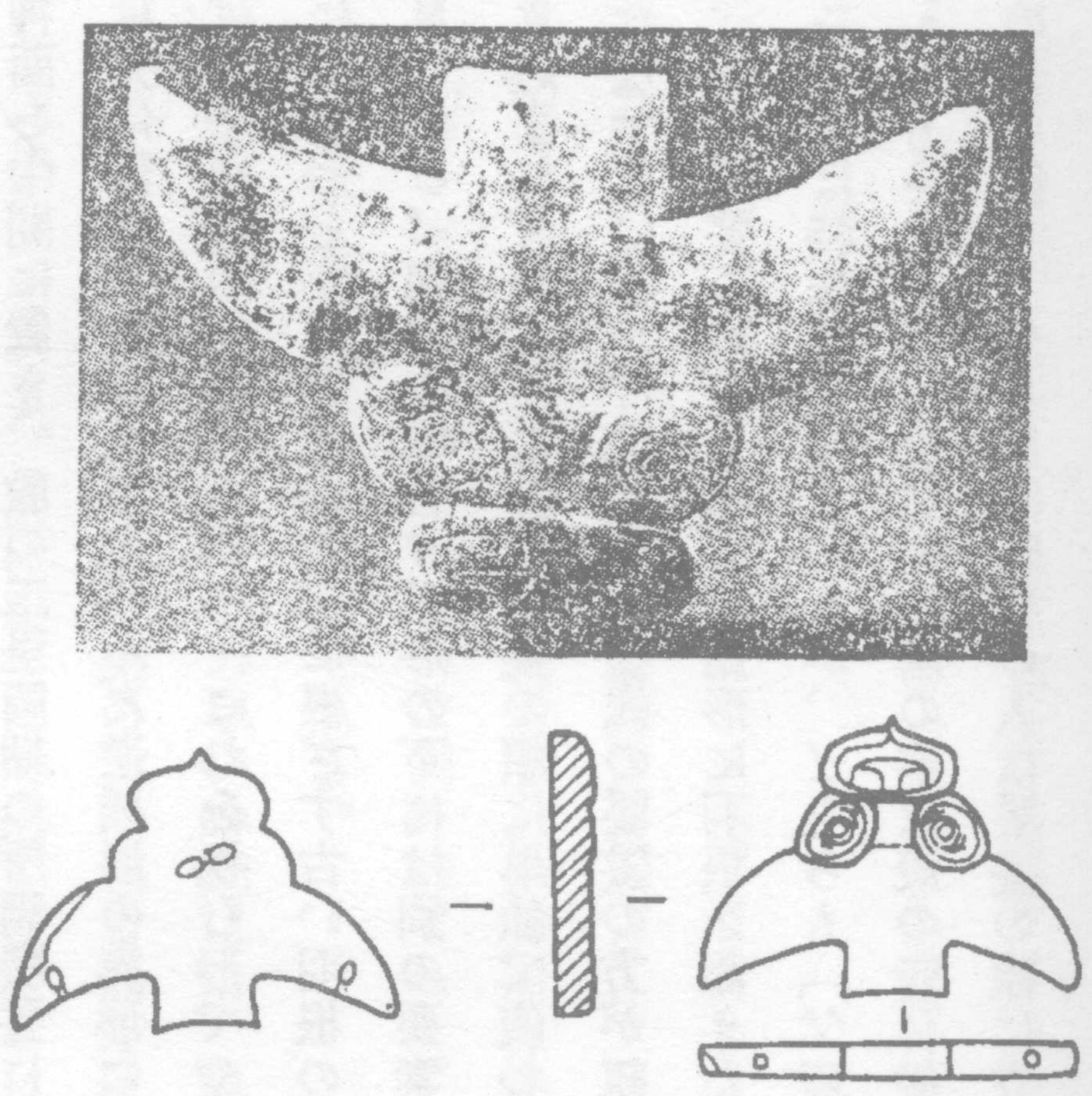


図23　神鳥　余杭瑤山　玉器　良渚文化

図18の下半、図19にあるような暈のある目が、目の形をもって表わされた太陽を象徴するものであろうことは、以前に筆者の記した所である。⑬図23の鳥は太陽を表わす目をつけた日の鳥ということになる。一方、図20が持つもう一種類の円い目も、ただの鳥の目というには大きすぎる。図22にしても同様である。これもただの鳥の目ではないと見るべきと思われる。⑭良渚文化の琮等の玉器で暈のある目の神面と組合わされるものとしては、白目のある、人間の目のような目をもった神面がある。この方の目は琮などで多く簡略化されて円の内外に小さい尖りを加えた形、或いはただの円に表わされることが多い。良渚文化の鳥で暈のある目でない方の、同心円の目はこの方の目と認めてはどうか、というのが現在の筆者の考えである。琮などで暈のある目と対になるこの方の目は、前引論考中、筆者はこれを月から変化して来た神のものと考えた。⑮

以上のごとく考えることができるとすると、良渚文化の玉鳥の中には日の性格を荷うものと月の性格を荷うものの両種があり、中には図20のように両方の性格を兼ねるものもあったことになる。良渚文化の神面の上に束になって立つ羽根は、日の性格を持つ暈のある目をもつ場合でも（図19）、月の性格をもつ白目のある目を持つ場合でも（図18）、同じ型式の┼形と弧線を加えた羽根で表わされている。これらの羽根はそれらの神の発する熱い日の火の気も、冷たい月の水の気も、何れをも表わすことができたのである。日と月の性格を象徴する二種の目を持った図20の鳥が、この種の陰陽二種の「気」を表わす羽根を附けていることも当然あって然るべきことと解されよう。

以上の考察により、図18、19のごとき良渚文化の神面が額の上に附けていたものが鳥の羽根の束であり、その羽根は日と月を象徴する想像上の鳥のものであることが明かとなった。この鳥の羽根が紋様として附ける┼形については、以前に次のように考えた。⑯河姆渡文化の骨匙に彫られた日月を負う双鳥の図像（注③前引）は日の暈に由来するもので、双鳥の頭は太陽の両側の幻日とその外方に延びる光を鳥に見たてたもので、⑰河姆渡の骨匙の双鳥の目の外方に加えられた三角形は幻日から外に出る光芒を原形とするもの、と考えたのである。この┼形は目以外にも図18、19に見るように良渚文化玉器の紋様の各処に用いられ、また土器の紋様の中にも使われている⑱所から、それだけで独自に何等かの象徴的な意味を持った図形であったことが推察される。しかし図18～20等の場合は、その原形に密着した意味——日、月から放射される火、水の「気」の表現——をもって使われていることは疑いないと考えてよいであろう。

良渚文化の神面の額に羽根の立つ例として図18、19を引いたが、これらではそれぞれ白目のある目を持つ神面、および暈のある目を持つ神面の頭上に羽根が彫刻されていた。この両種の神面は良渚文化の琮の側面に多く表わされていて、両者が組合わされた場合、図24に示したように大ぶりに表わされた暈のある目を持つものの上に（または上下に）小ぶりに表わされた白目のある目の神面が組合わされるのが通例で、琮の丈が高く、何重にも重ねられる場合は後者ばかりであるのが普通である。琮などの場合は図24に見るように、顔の上に密な平行線で埋められた狭い帯が加えられ、その上方には図19に見るような形で羽根が彫刻されることはない。そこに顔の彫られている神は日の熱い火の気、月の冷い水の気を放散する神で、図18、19などでは図像にその発生源である羽根がちゃんと表現されているのであるが、図24の琮のような場合それは一体どうしたというのであろうか。それはその琮の孔にそれが挿されたのだ、という以外には考えられないであろう。

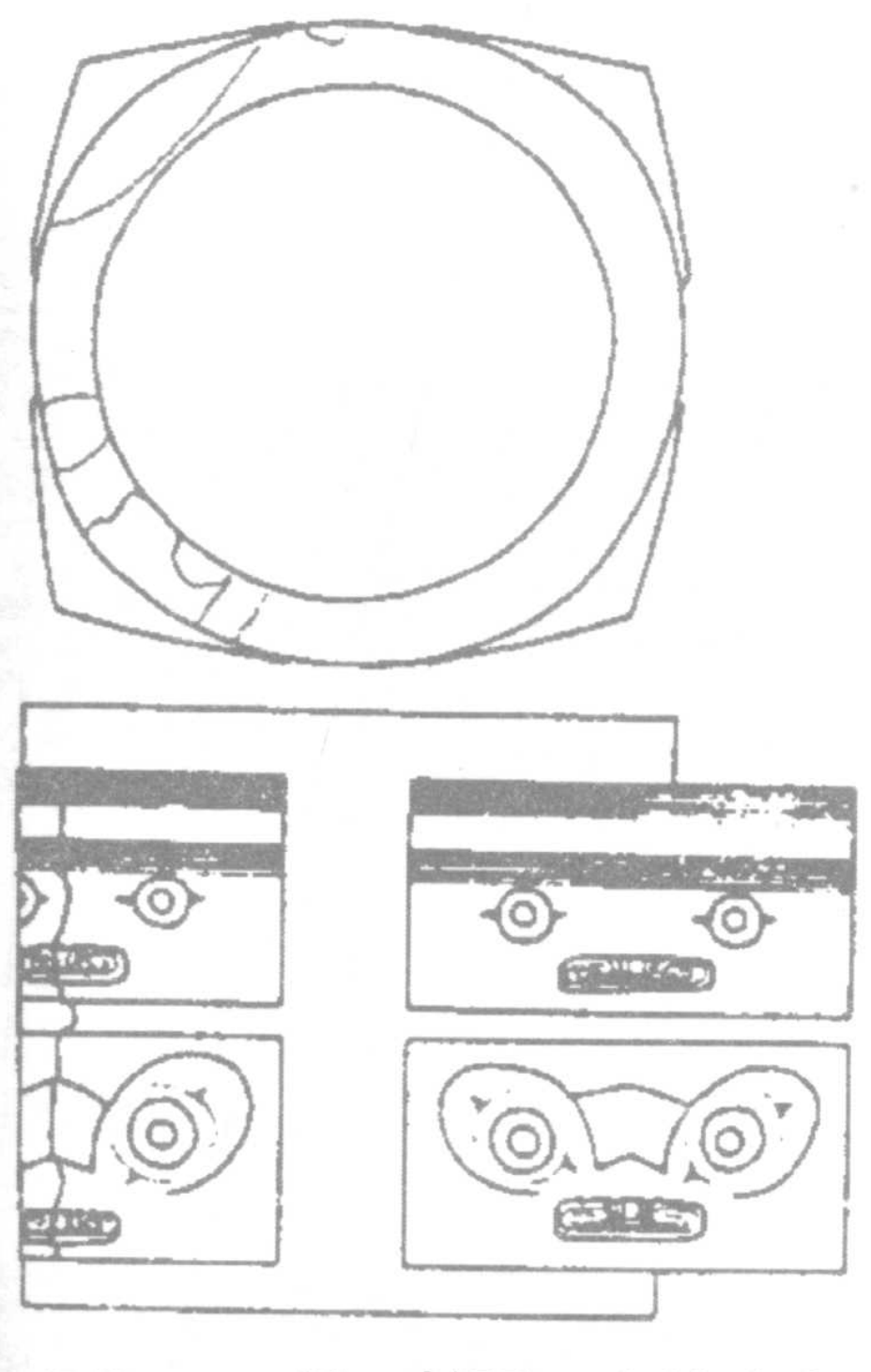


図24　二種の神面　余杭瑤山　玉器　良渚文化

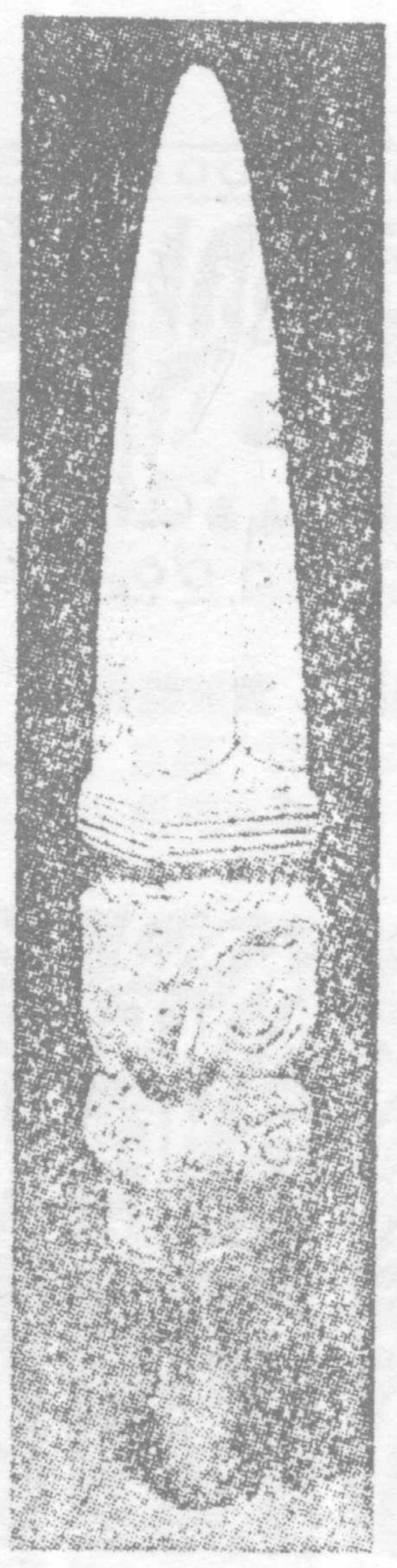


図25　一本の羽根を着ける神面　余抗瑤山　玉器　良渚文化

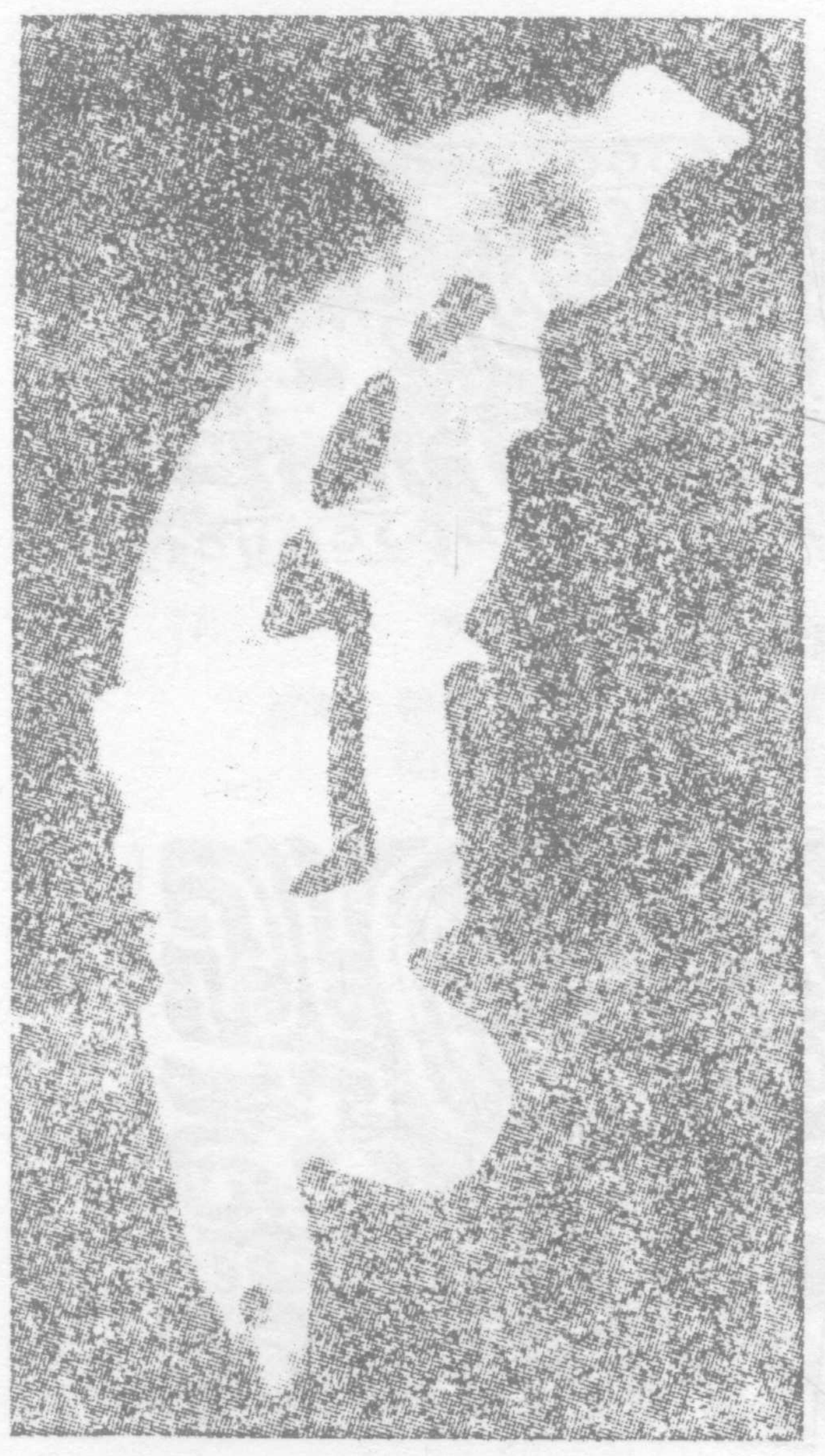


図26　一本の羽根を着ける神像　昆山趙陵山　良渚文化

琮の孔に何かが挿されて発掘された記録は今の所知られない。しかし図25はそれに関連して極めて重要な資料と言えよう。すなわち、問題の神面の上部を限る、平行線で埋められた帯の上に、先が尖った錐状のものが立つが、その基部各面に入字形が刻されているのである。この入字形とその下の平行線の入った帯とを併せ見ると、それは図18、19の神面の上に立つ羽根の一本の形をとっていることが知られる。この図25の神面は頭上に羽根の束の代りとして一本の羽根を戴いているのである。白目のある目、或いは暈のある目の神面を刻した軟玉製の所謂錐状器の遺物は少くない。⑲それらでは神面の上方の錐状の部分に入字形を刻してないのが普通である。⑳筆者は先にこの種の錐状の玉器の余杭反山、瑤山の出土状況についての報告を引き、これが余杭瑤山で蕚形器と隣接し、或いは重なって出土するというから、その神面の上にこの錐形飾と呼ばれる器が放射状に附けられたと想像、逆梯形器で神面の上方の孔隙から放射される光の代りに、放射状に着装し

た錐形器が使われたと見られる、と考えた。㉑図25によって、錐形飾はその通り、神面の上に立つ放射状の羽根であったことが証されるのである。他の例では入字形の刻紋が略されているため、そうとわかり難かったのである。

図25と同様、額の上に平行線を束ねた帯状のものがあり、その上方に錐形飾の形の羽根が立つ図像としては昆山趙陵山発見の玉製品がある（図26）。悪い写真と簡単な記述が発表されているだけであるが、人間のような横顔の神が側視形で表わされ、頭上から錐形飾の少し後方に反ったものが立ち、その頂上に鳥がとまり、神の手に支えられて猪のような体つきの動物がそれを駈け上っている。この人間形の神は腰を折って蹲居するごとくである。この神は細部が不明であるが、図25の類とよく対になる、白目のある目の神の方と見られよう。この図録の象徴する内容についての考察はまた別の機会にゆづり、良渚文化の琮に飾られる二種の神面のそれぞれに頭上に錐形飾の形の羽根を一本着ける例の存在することに注意し、次に進む。

筆者は以前に今日我々が琮の名で呼んでいる玉器——一口で言えば方柱形の中心軸方向に円筒形の孔を穿けたもの——が漢時代に「正方にして中央を穿つ」と称された「主」に当るものであると考えた。㉒その機能については『儀礼』で士が祖先の祭祀の際に使う苴（茅の穂を束ねたもの）と同様、そこに祖先の霊を降す憑り代と考え、その孔に茅を立てて使用したと推測した。土地の神といわれる「社」で方形の土の壇の中央に孔があり、その孔に木を植える方式のものも、この琮と同型式であり、軟玉の代りに土を使い、大型化したものと考えたのである。さらに戦国～漢の塼等に捺された社と考えられる図像中、社の木の根方に神面ないしそれから変化した眉、目、鼻等の表現があるのは、良渚文化の琮と同方式で、社の壇にその神の顔を画く風の残存したものと考えたのである。㉓

良渚文化の日、月から生れて来た神像の場合、図19の神、図18の上半の神に見るように神面の頭上に立つ羽根はこれらの神の発散するエッセンス、「気」であり、それは日、月の鳥の羽根であったこと、前記の通りである。同じ神の顔を側面に彫った琮の孔に羽根を挿すと図18、19に平面的、絵画的に表現された形が実物の形で出現することになる。琮の側面に彫られた神面は羽根を頭上に立て、図25、26に丸彫で表現されているのと同じ姿になるのである（図25、26の場合羽根は複数でなく、一本だけ、という相違はあるが）。羽根は琮に彫られた神の発散する気を表わす、というより、琮は羽根を挿すことによって始めてその神の「気」を得、神としての機能を発揮することができるようになる、と言うべきであろう。琮の孔はそこに神の「気」を挿入し、宿止せしむべき場所である。それが故に両面からの穿孔の際にえてして生ずる段差は丁寧に磨り去られ、最大限の仕上げが行われているのである。以前に琮について考察を行った際、祖先の祭祀に使同する「主」の方から考察を進め、琮の孔はそこに祖先の霊を降して宿らせるべき茅の束、苴を挿して使うものと考え、祖先の霊の宿るべき小室であるからそこは特に念入りに仕上げが施されている、と解した。㉔良渚文化の神面を刻した琮については、そこは同じく神の宿る所であるにしても、それとは少しく異なり、右に記したように考えるべきであろう。

さて、良渚文化の神面は以前にも記したように、㉕龍山文化の神面を中間に置き、殷の二里岡期の所謂饕餮に変化し、図18、19のごとき良渚文化の神面の額に附けられていた羽根の束は先に筆者が羽子板形と呼んだ逆梯形の箟形に生れ易っている。図27の饕餮の額に立っているごときものである。ここでは羽子板形の箟形の両側に、これを挾む形でやまいもの葉を縦に二つにしたような形のものが加わっている。簡便のために半葉形と呼ぶ。龍山文化に根ざす古い羽根の表現である。㉖箟形の両側に添えられた羽根が更に複雑になったものは図28に見られる。図28の場合、箟形の下には別の要素が加えられ、そこに又とナを向い合せた西周金文に出てくる字の𠬝の形がかき込まれている。これは饕餮の額に単独で使われることも多い要素である。図28では又とナの上に突出部がある変り型になっているが、図30の同型式の饕餮の方が𠬝字形の形がわかり易い。先に饕餮紋の成り立ちについて考察した際、㉗図28、30の饕餮の額の上に立つ箟形に羽根を添えたものの下に𠬝字形の加わったものを、図29(1)、(2)の金文庚字に対比した。これらは特殊な字体であるが、どちらも「父庚」として出て来て、殷墟甲骨文にいくらもある図29(5)、(6)の庚字と対応するものである。『説文』に唐の字は庚の音に従うと記されるが、殷墟甲骨文で殷王朝の祖先の湯は唐と書かれる。湯は昜の音に従う。然らば同時代の人は饕餮の額に立つ庚字形か

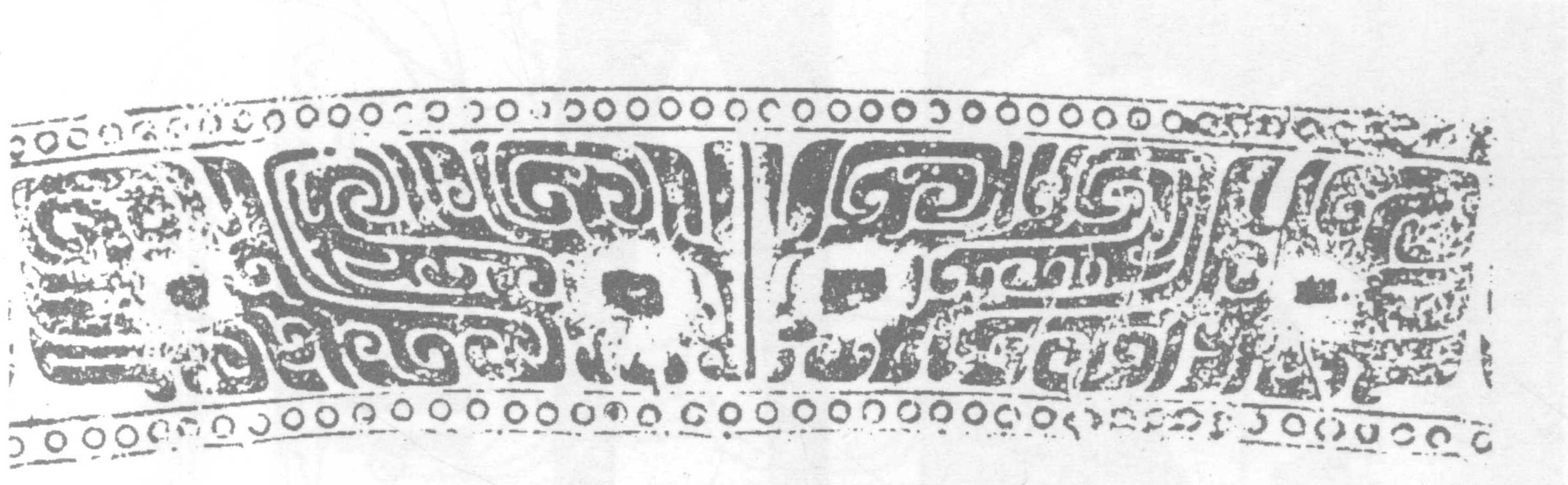


図27　饕餮　黄陂盤龍城　青銅器　殷中期

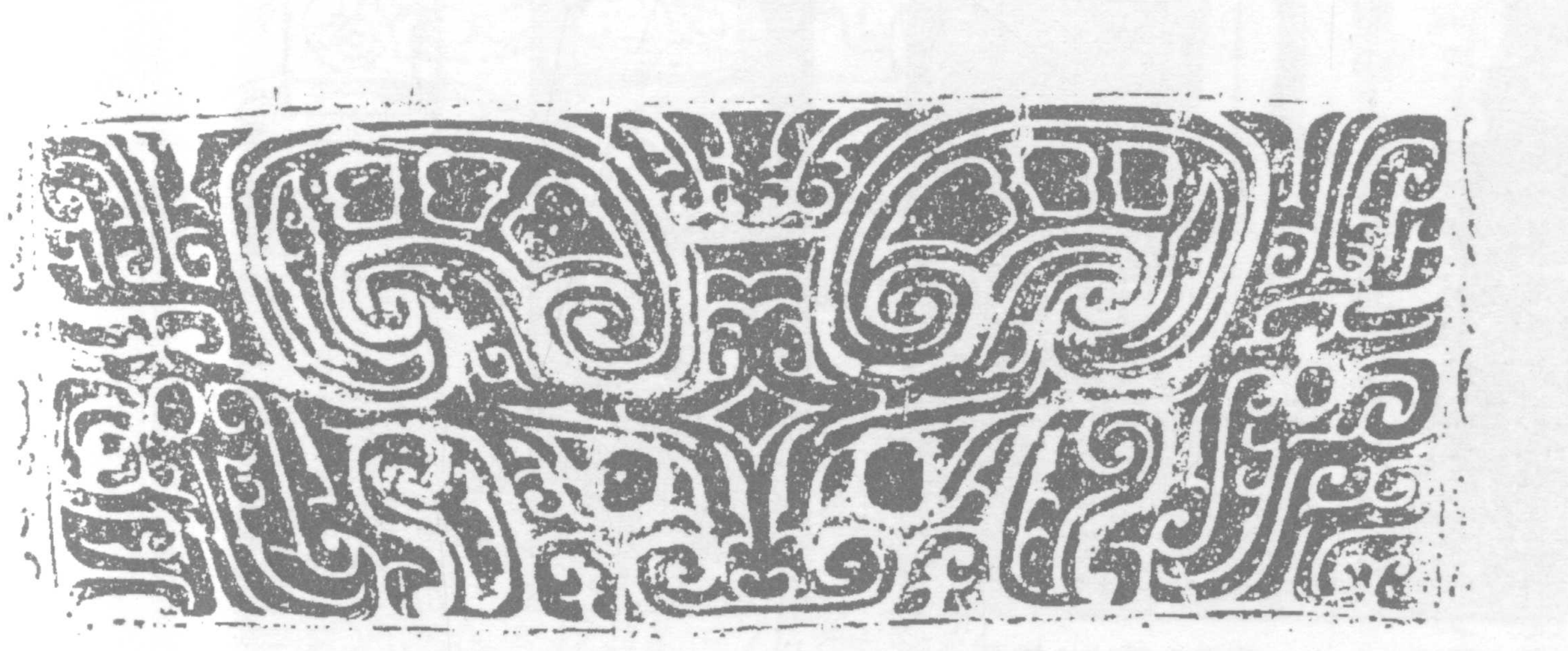


図28　饕餮　黄陂盤龍城　青銅器　殷中期

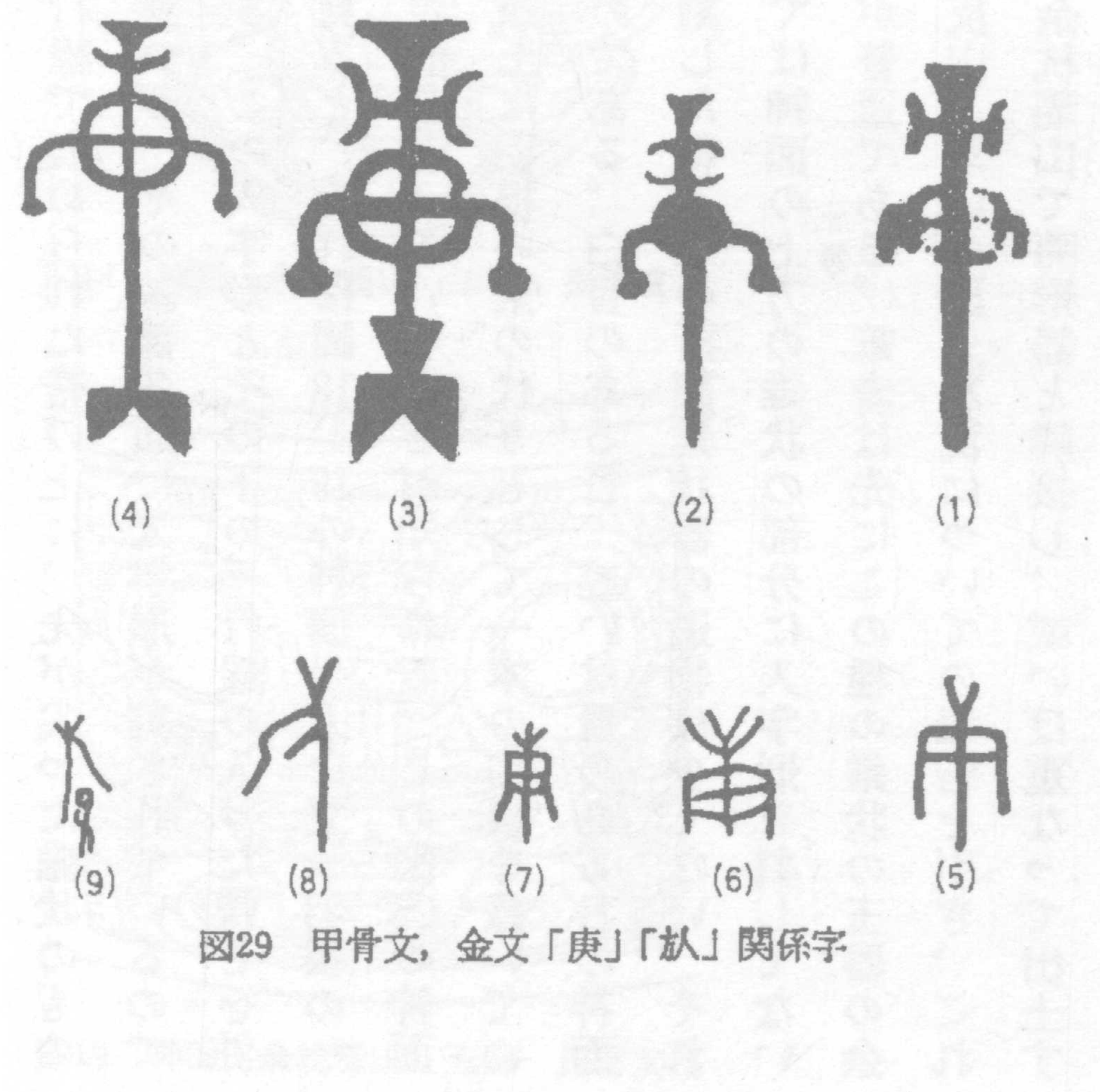


図29　甲骨文，金文「庚」「𠬝」関係字

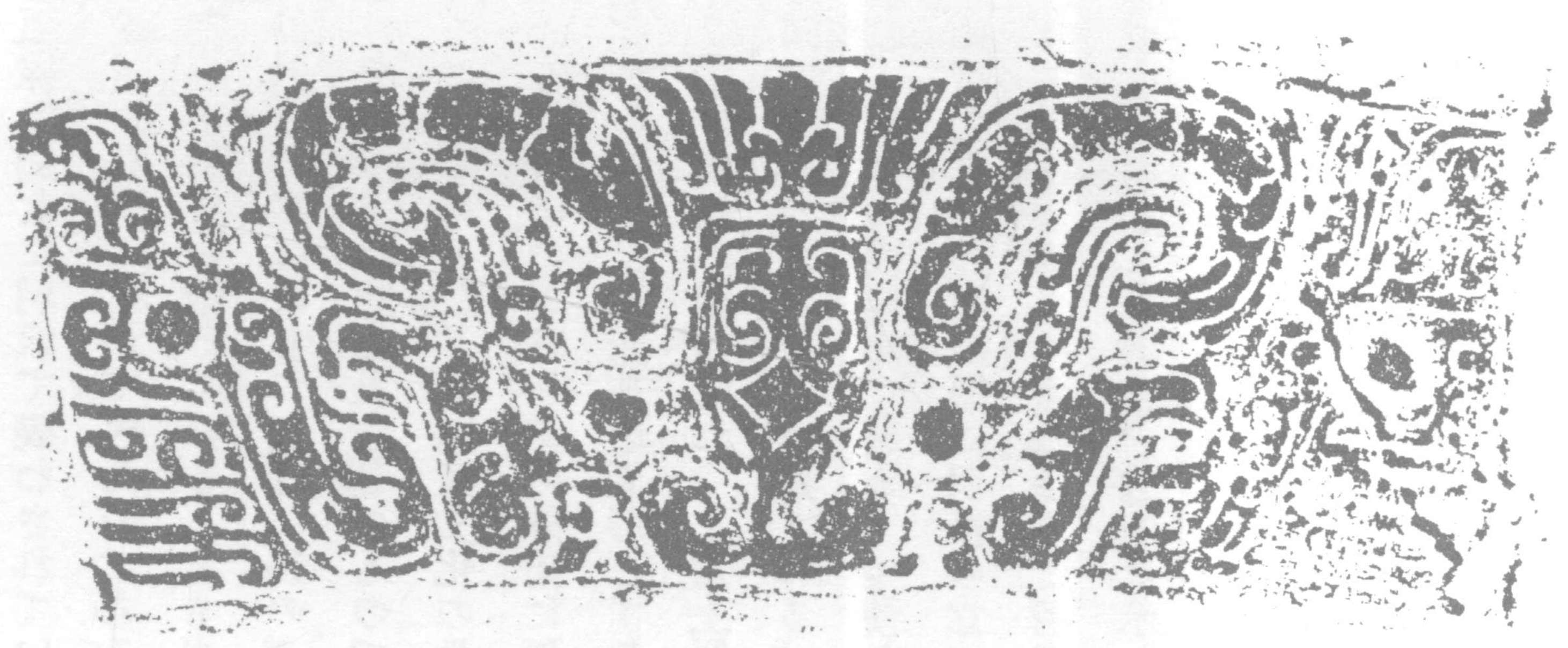


図30　饕餮　安陽小屯　青銅器　殷中期

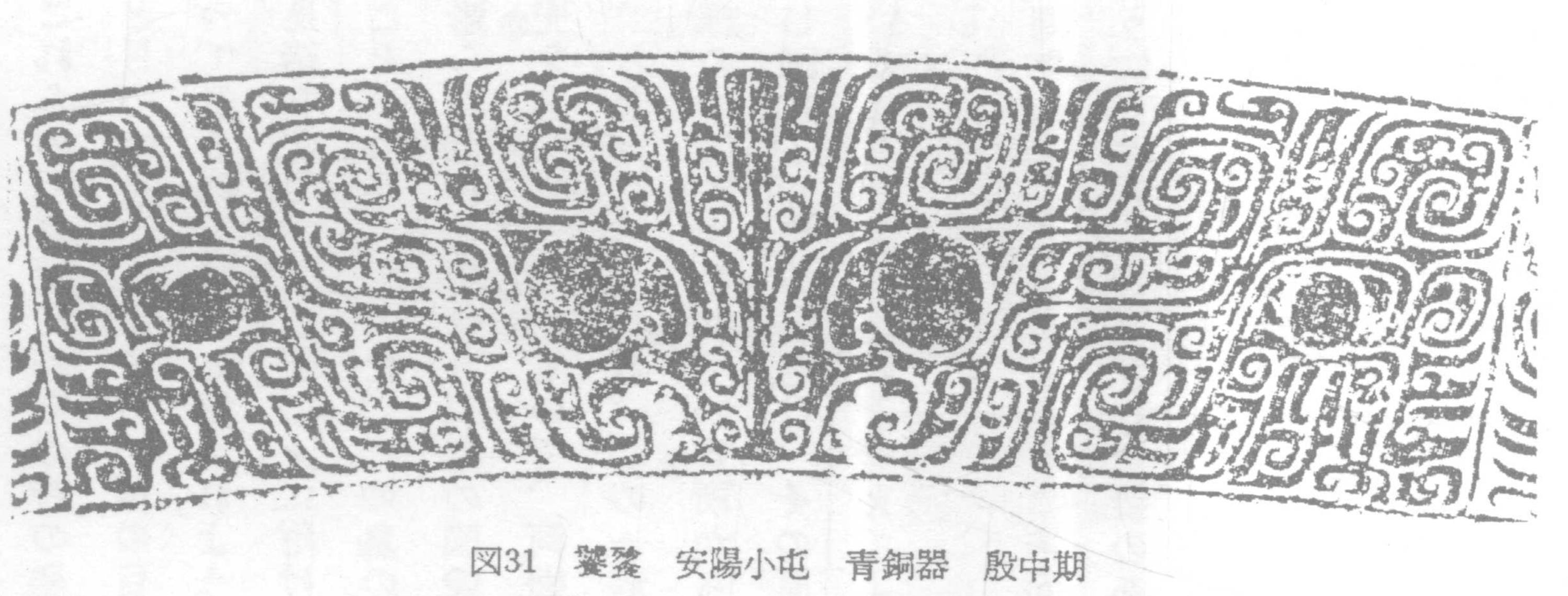


図31　饕餮　安陽小屯　青銅器　殷中期

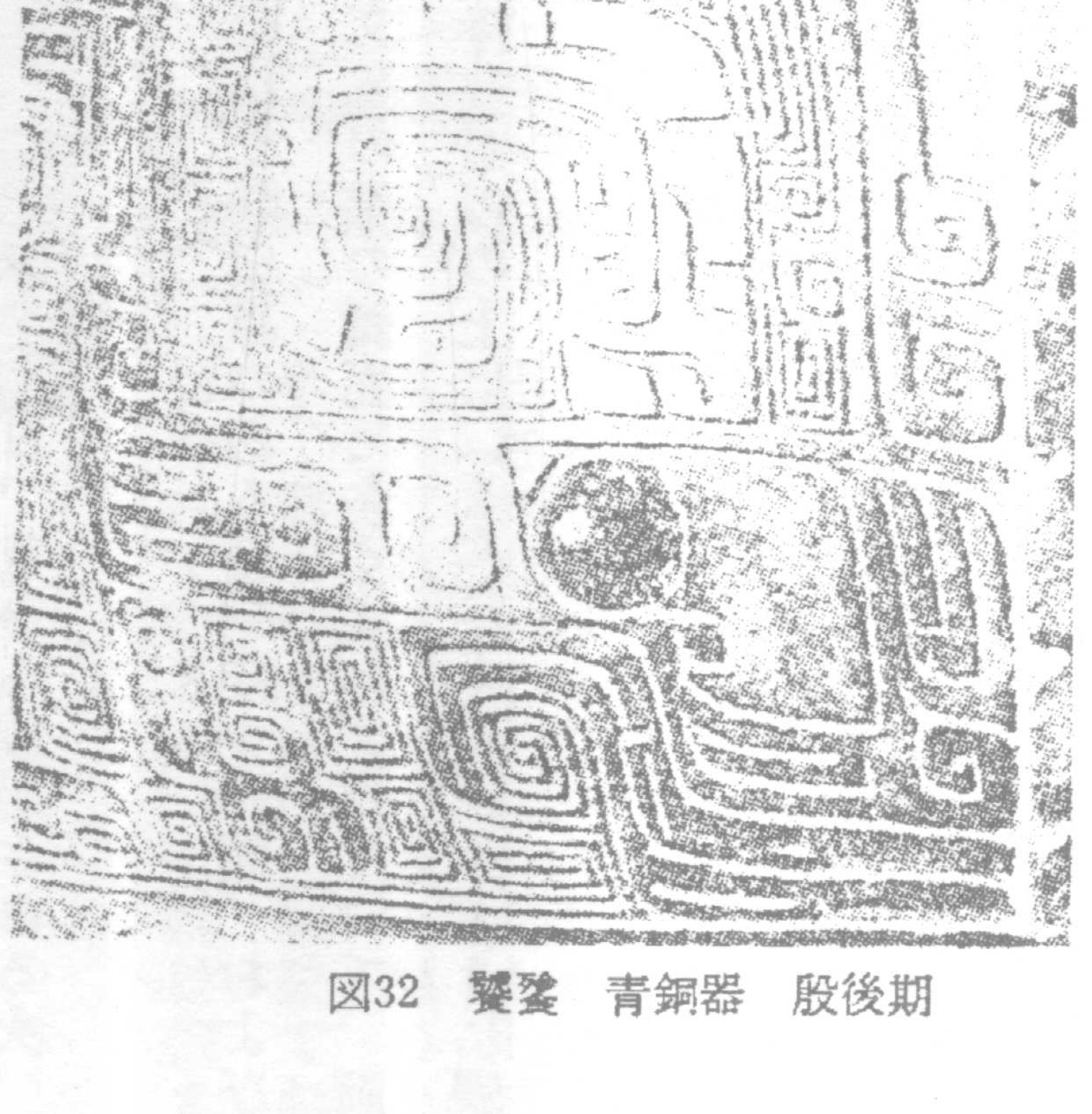


図32　饕餮　青銅器　殷後期

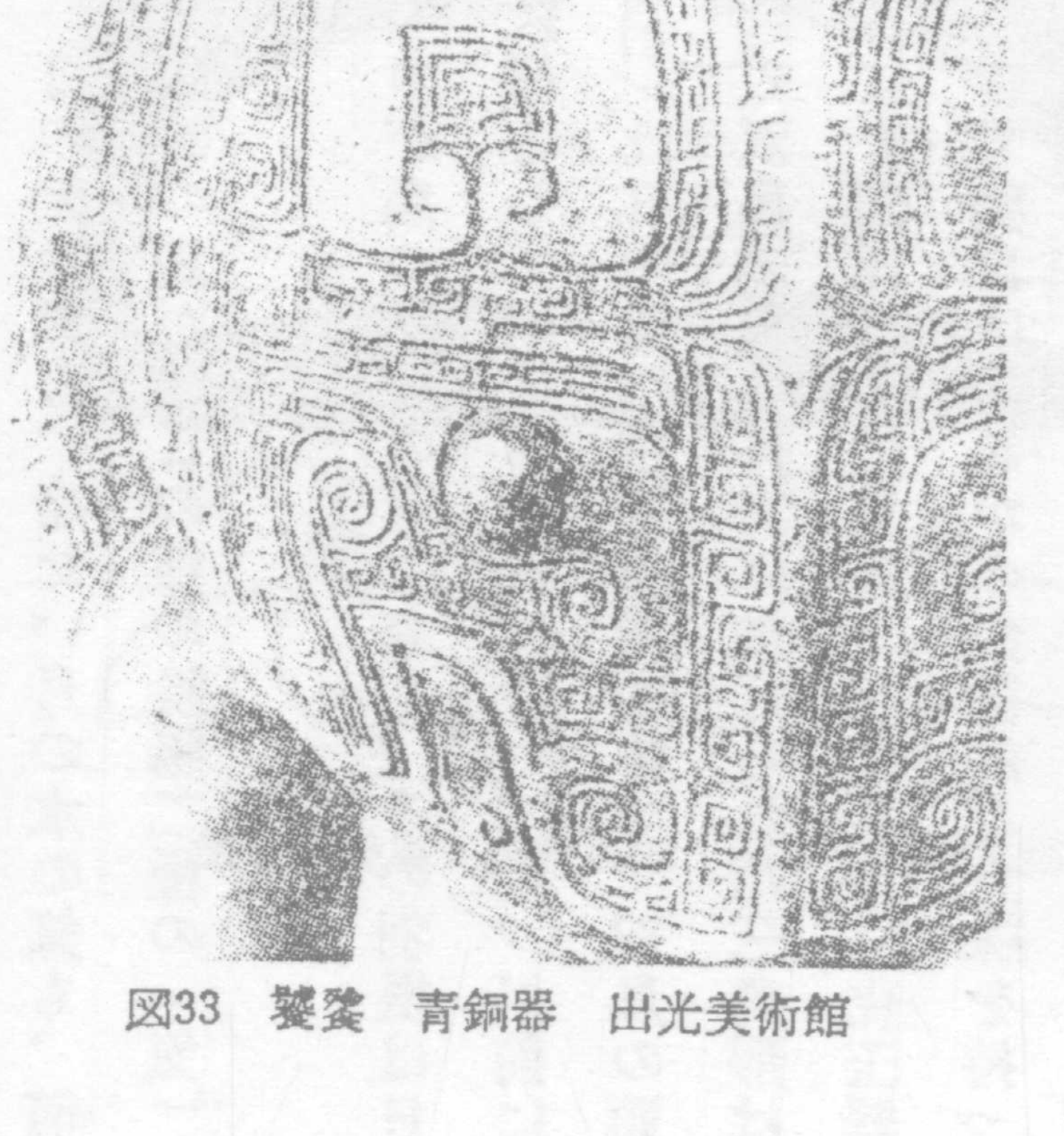


図33　饕餮　青銅器　出光美術館

ら易（陽）という観念を看取したはずである。河姆渡文化の日の像の後裔をたどって殷の饕餮に到達したが、河姆渡文化の日の円盤の上に立ち、火の「気」を象徴したと考えられる要素に対応する、饕餮の額に立つ図形が同時代の庚字に対応し、易（陽）の観念を象徴するものであることが知られた、と記したのである。

図29(1)、(2)に引いた庚字と図28、30の饕餮の額に立つ要素の対比はそれでよいと考えるが、それについてはもう少し説明が必要と考える。図29(1)の字の下に三角形を組合せた台のようなものを附加した形の図象記号が知られ（図29(3)、(4)、同図(4)の最上部から少し下った所にある枝の先に、図29(1)のように浅い弧状の線の加えられるものが大部分である（図29、(3)、また容庚等一九八五、一一六〇頁）。図29(4)の図象記号で上部が「辛」字形になっているのは例外的である。図29(3)のように横枝の先端に短い弧線を加えた形は饕餮の図像に対応するものがあるかどうかの問題である。

それについては次のように見るべきであると考える。殷時代の饕餮の額の篦形には、その早い時期には、単純な形では図27に見るように、その両側に半葉形の羽根が貼りつけられることがある。羽根の下部、葉の茎に当る部分は篦形の根本のところに、いわば図29(4)の上部のように、木の枝に似た具合につながっている。次に庚字に対応する形として引いた図31の額の篦形であるが、これは中央の篦形の両側に添えられた羽根とその内側の篦形とのつながりが、この拓本で少しわかり難いため、別に相近い構成の図30を引いた。中央の羽子板形の篦形と、その両側に密接する羽根とは、図27とは異なり、両者の真中あたりでつながっている。羽子板形の部分のすぐ下から枝が出て、両側の半葉形の葉の終った所につながっているのである。両側の半葉形の羽根は図27とは異なり、つながった部分で終らずに、更に下方に向って伸びているのである。中央の縦向の茎から枝が出、その端が外方の羽根の中間につながる方式は、図29(1)、(3)の上部の枝の先に短い弧状の線の加えられた形に対応するものであると考える。短い弧状の線は図30の内反りの羽根の単純化されたものと解するのである。このように見ることにより、図29(1)、(2)の庚字およびそれを要素として持つ同図(3)、(4)と図28、30の饕餮の篦形との対応の説明は完全なものとなろう。

饕餮の額の中央の篦形の両側に羽根を添えた形にはまた時代の少し降るものとして図31のように込み入った形のものもあり、殷後期にはまた殷後期Ⅱの図32のように、篦形と両側の羽根のつながり様が図30について説明したのと同じ方式であることが非常にわかり易い例もある。図33は図32と同じ時期の例であるが、饕餮の額の中央の篦形が地紋の中にとけ込み、両側に添えられた羽根とそれとをつなぐ線は幅のある紐状の線で浮き立たせられた珍しい例である。紐状の線で表わされたこの部分が、図29(1)、(3)の上部の枝と同じ内反りの弧状の形をとっていることは、先の筆者の説明が誤っていなかったことを証するものである。

① 林一九八一、三三頁、林一九八六、六〇頁。
② 林一九九一、第四章、五節。
③ 林一九九一a、図二五。
④ 林一九八六、六〇～六五頁。
⑤ 林一九九二、一四頁。
⑥ 林一九九一、三一四、三二三頁。
⑦ 浙江省文物考古研究所反山考古隊一九八八、一二頁。
⑧ 林一九九一、三六一頁。
⑨ 弓場一九九二、図三。
⑩ 林一九九一、図4－125。
⑪ 浙江省文物考古研究所等一九八九、一九八。
⑫ この名称については林一九九一、三〇〇、三〇四頁参照。
⑬ 林一九九一、二九八～三〇四頁。
⑭ 林一九九一、三〇五頁。
⑮ 林一九九一、三〇五頁。
⑯ 林一九九一a、一一五～一一六頁。
⑰ 林一九九一a、図27。
⑱ 林一九九一a、図33、34。
⑲ 林一九九一、図4－51。
⑳ 浙江省文物考古研究所一九八八、図一四、3に余杭瑤山出土の長さ一一㎝ばかりの玉管で、神面の上方に入字形突起の出た紋様の入る例があるが、入字形の下が曲線紋で埋められ、図27とは様相を異にしている。
㉑ 林一九九一、二九九頁。
㉒ 林一九九一、二二四～二八頁。
㉓ 林一九九一、二二九～二五八頁。
㉔ 林一九九一、二二五頁。
㉕ 林一九九一、三〇六～三〇七、三一一頁。
㉖ 林一九九四、第六章。
㉗ 林一九九一、三一一～三一四頁。

四　「帝」字の成り成ち

以上饕餮の額に立つ篦形およびそれを挾む羽根と、それを象った文字、図像記号の形の対応について詳細に検討を加えた。次にそれを要素として持つ文字「帝」について記さねばならない。帝という文字は『説文』の「二」部に

帝、諦也、王天下之號、従二朿聲

とある。「諦なり」という語については前節に記した。構成について「二に従う」というのは二、即ち『説文』に「上」の古文だとする文字を意味の要素とし、朿（七賜切）朿（『説文』の二四八部、部首）がその音を示す要素だというのである。帝の音は都計切。なお『説文』にはまた帝の古文が掲げられ、その説明があるがここには省く。帝が朿の声だというが、素人目に疑問が起る。もと同僚の浅原達郎氏にきいてみると、両字の音は子音が離れていて通ずると言うことはできないが、母韻が同じであるから帝と朿の音が昔通じることもあったことは可能だ、ということである。そこで『説文』の説明に依拠して考えを進めると次のようなことになる。

甲骨文、金文を検してみるに、先づ甲骨文朿字に図34(1)のごとき字があり、于省吾によって朿と釈されている。① 于氏は金文を引いて証としている。氏の引く図34(2)は問題の甲骨文と同形であるが、人名として使われているから読みの証拠には使えないとして、図34、(4)や、于氏の引かない同図(5)の文字は賫、すなわち責と読むことによって意味が通じるから、② 図34(2)の形の字を朿と読むことは正当と考えられる。李孝定は于氏の説を引いた後、殷墟甲骨文の図34(1)の字は用牲法の意味に取っている。③ 他に西周金文には図34(6)、(7)の字があり、來とか朿と釈されているが字形の点で同図(1)～(5)と同字かどうか決め難い。④

以上に引いた殷墟甲骨文や西周、春秋金文の朿や朿に従う文字は、何れも下部が図37(1)、(2)の形になっている。また殷墟甲骨文の帝字（図35(1)～(3)）、西周金文の帝字、帝に従う文字（図36）は図37(1)、(2)の形を下に持っている。従って帝と朿

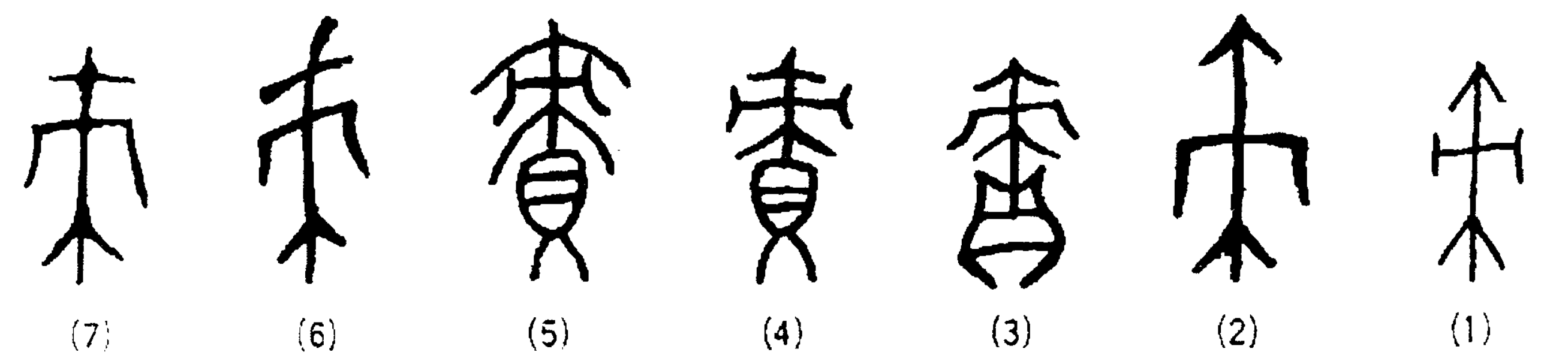


図34　甲骨文，金文「朿」関係字　(1) 𠂤組　(2) 西周前期　(3) 西周前期
(4) 西周後期　(5) 春秋中期　(6) 西周前期　(7) 西周前期

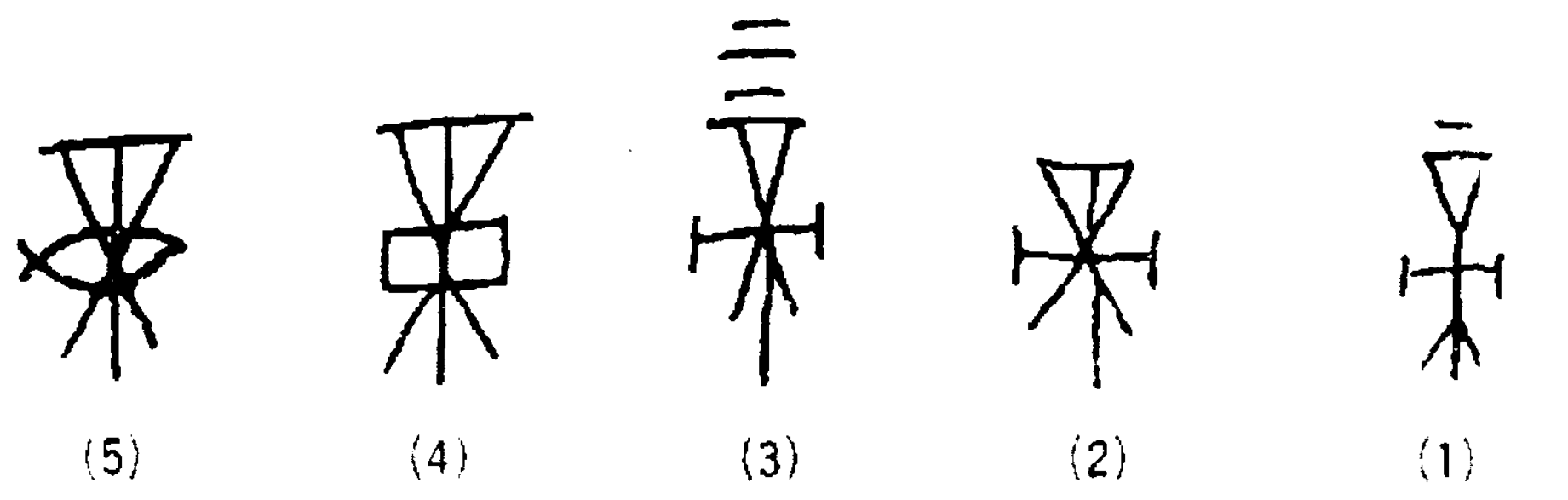


図35　甲骨文「帝」字　(1) 三期　(2) 一期　(3) 三期
(4) 一期　(5) 一期

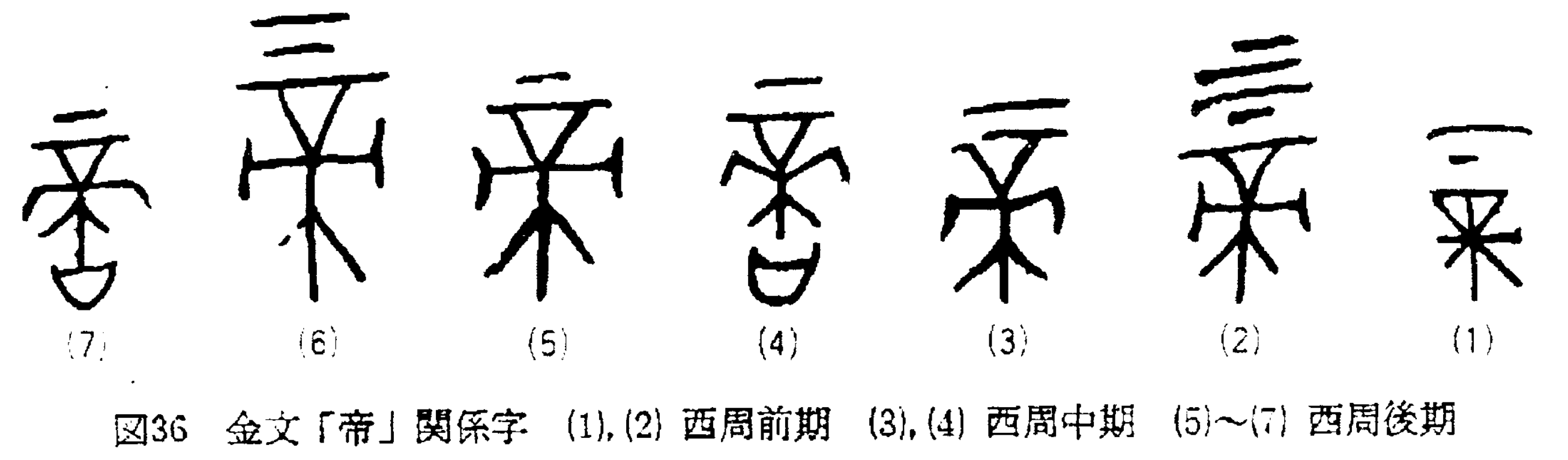


図36　金文「帝」関係字　(1),(2) 西周前期　(3),(4) 西周中期　(5)～(7) 西周後期

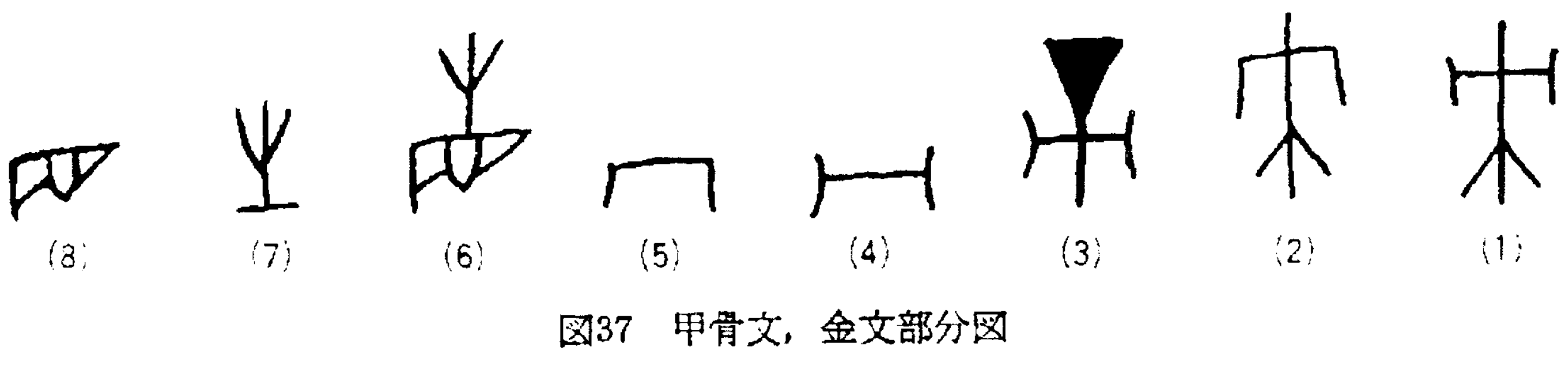


図37　甲骨文，金文部分図

の字とが図37(1)、(2)の要素を共有していると言うことができよう。これが偶然でないことは次の観察によっても裏づけられよう。すなわち、図37(1)の要素が同図(2)に変化する現象においても両字は共通している、という事実である。図37の(1)と(2)は横画の両端の縦画の書き方に小異があるが、これは(2)が(1)から変化して来たものと見られる。殷代に(2)の方の形がないからである。

以上、帝字は束を音を示す要素として持つという『説文』の解説が妥当なもので、それが殷時代以来のものであるらしいことを記したが、『説文』がその字の上部について二（上）だとした点は如何であろうか。甲骨文、金文には「上」「下」の合文と「帝」とを合文にした文字「上下帝」があり（図35(3)、36(2)、(6)、また「下」と「帝」の合文「下帝」がある⑤（図36(1)。甲骨文、金文の「帝」字の最上部に短い横画のあるものがあり、これを「上下帝」「下帝」の合文からの類推で二（上）と帝との合文と見ることも一応可能なごとくであるが、甲骨文の帝にはこの最上部の横画を欠くものも多く、従ってそれとその直下の横画が『説文』に記されるがごとき、帝字を構成する必須な要素二（上）であると見ることは許されない。帝字の最上部の横画は、字の形を整えるために大した意味もなく加えられたものと見るべきであろう。このように、帝字の構成についての『説文』の説明の前半は後世の譌変した形によるもので、従うことはできない。

殷墟甲骨文、西周金文の帝字で上部を構成しているのは、頂点を下にした二等辺三角形である。この形については呉大澂にこれを蔕（へた）を象るとする説があり、それについて賛否の論議がある。⑥問題の部分をへた（蔕）と見た場合、すぐに窮するのは、それ以下の部分の形についての説明であろう。それについては一々解説するまでもあるまい。

甲骨文、金文の帝字の下半が『説文』に記されるようにその音を示す要素とすると、上半の二等辺三角形を逆さにした形をもった要素は、この語の内容の類別を示す要素であることは言うまでもない。甲骨文、金文の帝字の最上部から冖冠に当る部分までに該当する形を見て思い起されるのは図29(1)の庚字およびそれを要素として持つ図象記号（図29(3)の上部（図37(3)）である。この形は先に記したごとく、図29～32のごとき饕餮の額の上に立つ篦形とそれを挟む一対の羽根を象ったものである。饕餮のこの身体部分がこの神の放散するエッセンス（気）を象るものであることも先に記したところである。然らば帝とはそのような神の「気」の類で、束ないしそれに近い音で発音される語だ、ということになる。殷、西周の青銅祭器の最も目立つ部分に大きく飾られて格の一番高い扱いを受け、同時代の最高位の神と認められる饕餮は、その額に特権的に図37(3)に対応する篦形を着ける神である。図37(3)に従い、同図(1)ないし(2)を発音を示す要素として持つ帝の語は、この神をおいて該当するものを見出すことができないであろう。⑦

饕餮の額の上に立ち、羽子板形とそれを挟む羽根とから成り、その神の発散する「気」を象徴する要素が図37(3)の形で記号、文字に象られ、それが帝字の構成部分となっていることが明かとなったが、これは何と呼ばれたものであったろうか。図37(3)が単独で文字になっていれば簡単であるが、現在それは知られない。図29(1)、(2)、(5)～(7)の庚字も、問題の要素を上半に持った合成的なものにすぎない。この図37(3)の要素については、関係の資料をもう一度よく検討することから始める必要がある。

先に図29(1)、(2)を庚字として引いたが、これは特殊な字体で、甲骨文でも金文でもその最上部は二叉、或いはそれに更に一対の枝の附加された形に書かれる。図29(5)、(6)に示したごとくである。図29(1)、(2)を庚と読んだのは、使われた金文が「父＋十干」の名の型と見るのが妥当と思われ、これらの字が金文、甲骨文の庚字と近似していることによるのであるが、最上部の所が普通枝岐れしているのにこれらは三角形になっている事実は説明を必要としよう。

また図29(1)、(2)の庚字の最上部の逆二等辺三角形に対応すると考えた饕餮の額の篦形であるが、殷の古い段階にはそれは羽子板形がむき出しに、或いは羽子板形の両側に羽根が結合された形（図27、28、30、31）をとっているが、殷後期になると図38、39に見るような、大ぶりな羽根を二枚、背中合せにした表現が新たに出現する。これについては饕餮の額の篦形に対する観念に変化が起ったと解すべきであろうか。そうとすると話はまた益々込み入ってくるのであるが。

この二つの問題について筆者は次のように解する。すなわち、殷の饕餮の篦形の表現の二種は、庚字の上部の枝分れした形と逆三角形になった形に対応するものであり、殷の古い段階の饕餮の篦形に使われる羽子板形も、羽根の合さったものと意識されていたもので、後にそれが図像の上でもそれとわかる形に表現されるようになったに過ぎない、と。

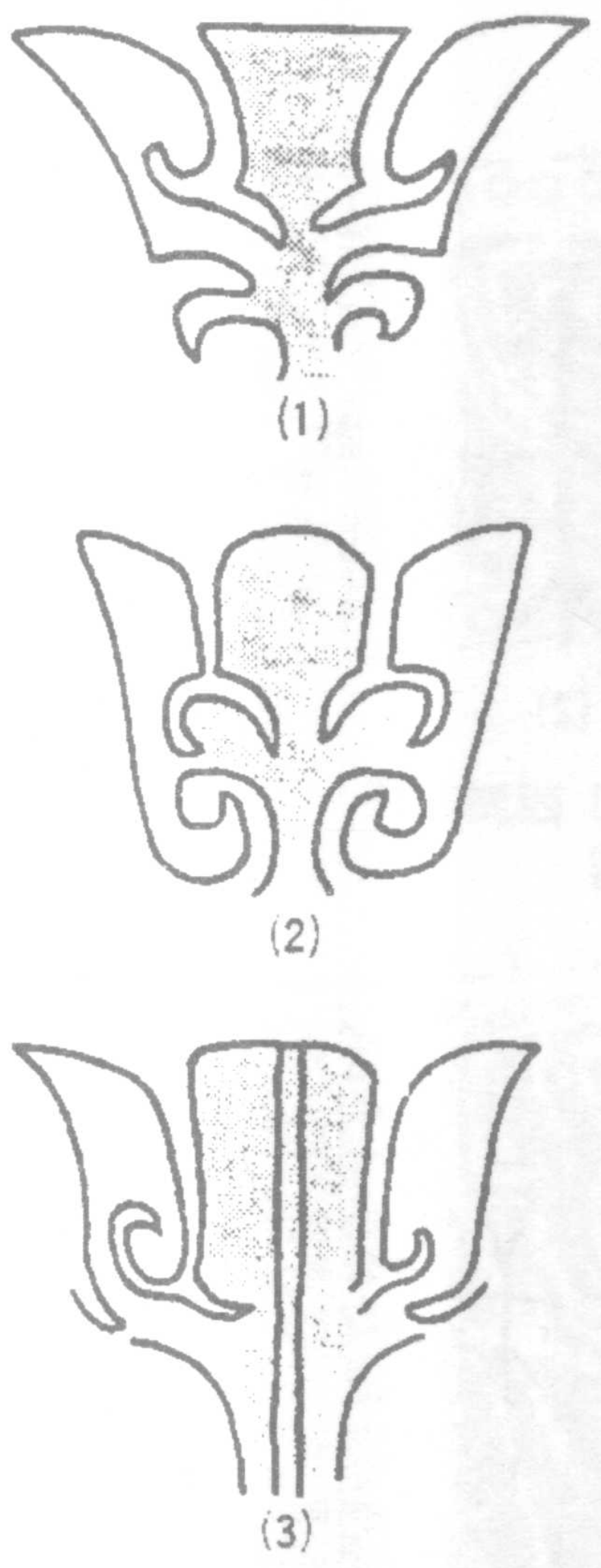


図40　饕餮の篦形と羽根
(1) 図28より　(2) 図30より　(3) 図27より

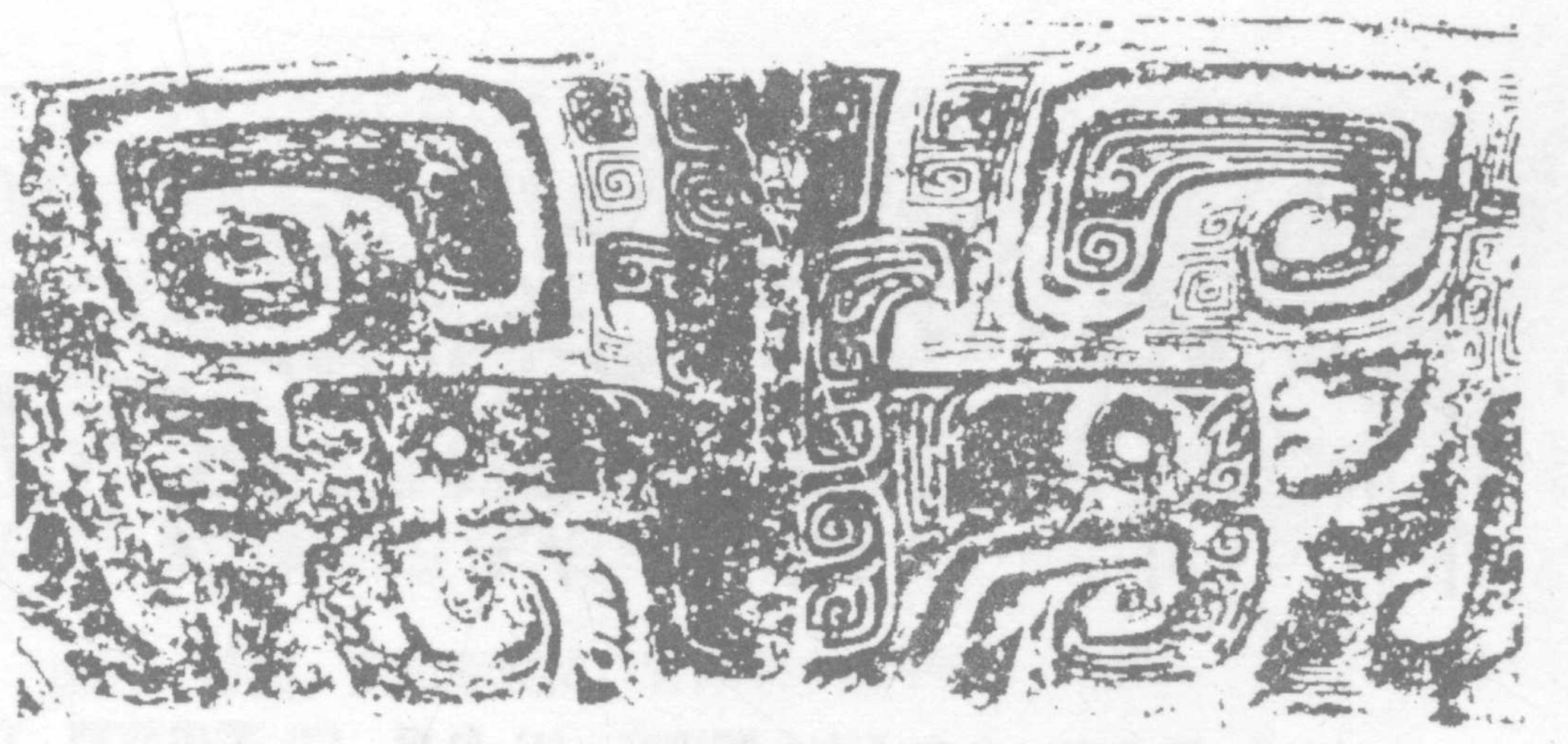


図38　饕餮　安陽小屯　青銅器　殷後期

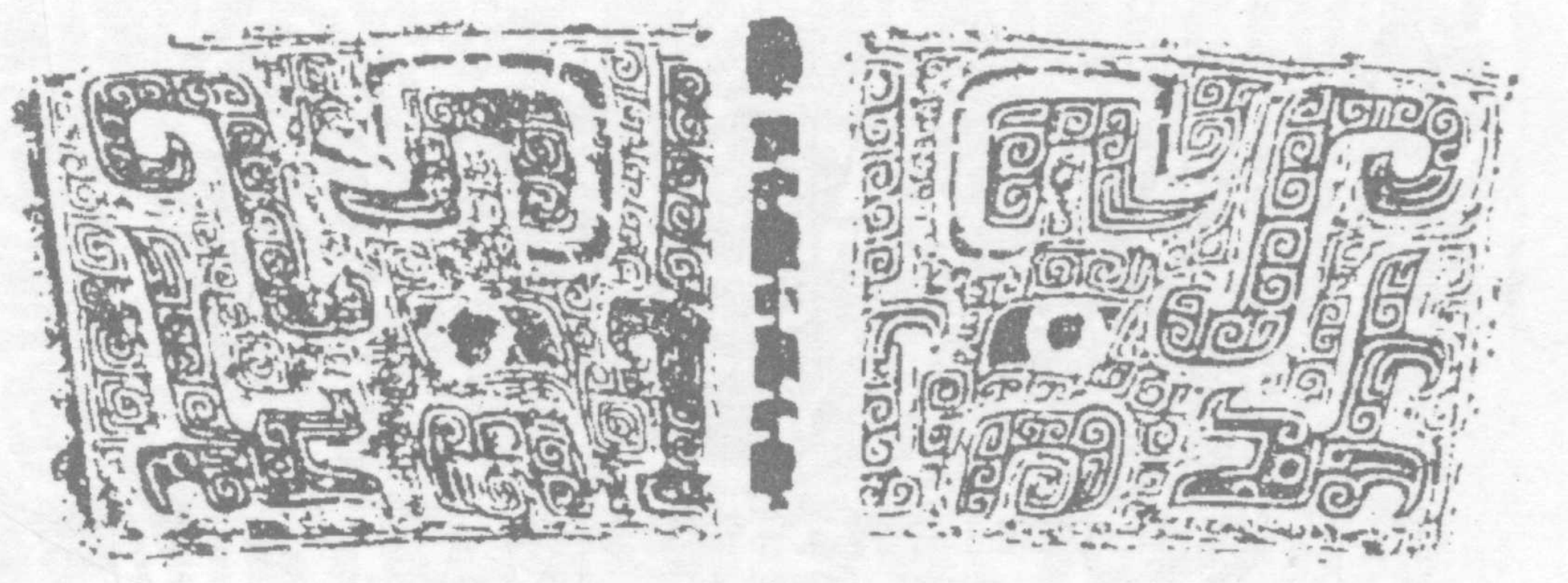


図39　饕餮　安陽小屯　青銅器　殷後期

図40(1)～(3)はそれぞれ今まで引いた図28、30、27から額の篦形の所を抜き出した図である。両側に羽根が添えられる場合、中央の羽子板形と結びつけられる方式には変化があるが、中央の羽子板形は同図(1)、(2)でよくわかるように、図38、39と同様な、左右から羽根を背中合せにした形をとっていて、図40(3)のように中央の羽子板形の柄に枝のない場合でも、羽子板形は(1)、(2)と同じ形に表現されている所から考えて、羽根の上部と意識されていることは疑いないであろう。殷の早い時期から饕餮の篦形は羽根をもって構成されたものであったのである。この部分がさらに古い時代の良渚文化、龍山文化の神面の上に立つ羽根の束に由来するものであることを考えれば、これは当然そうあってよいことなのであるが。甲骨文の庚字の上部は羽根が分離した形を象って記号化したもので、それの合さった羽子板形を象ったのが図29(1)、(2)に見る形だということになる。

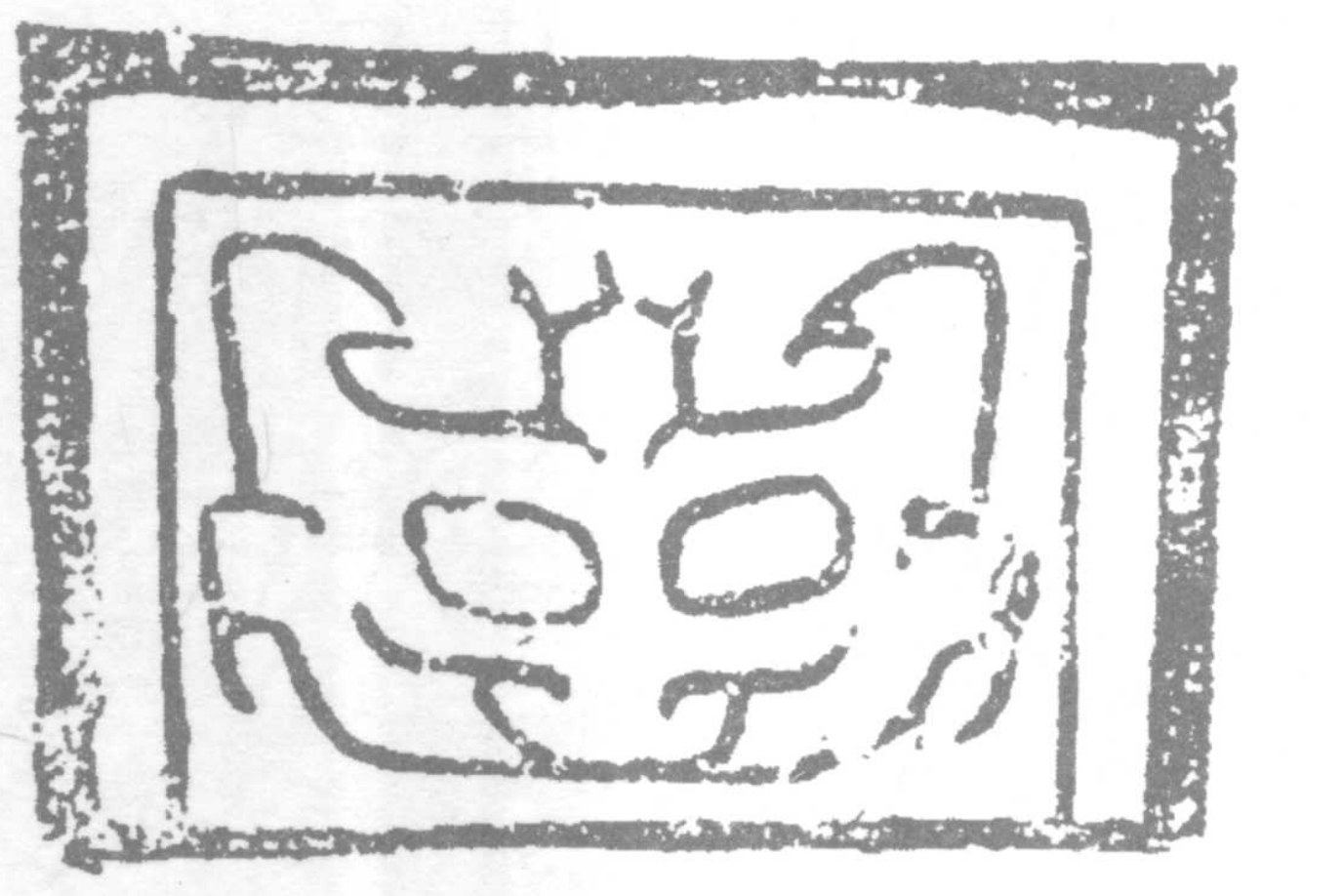


図41　饕餮　安陽三家荘　青銅器　殷後期

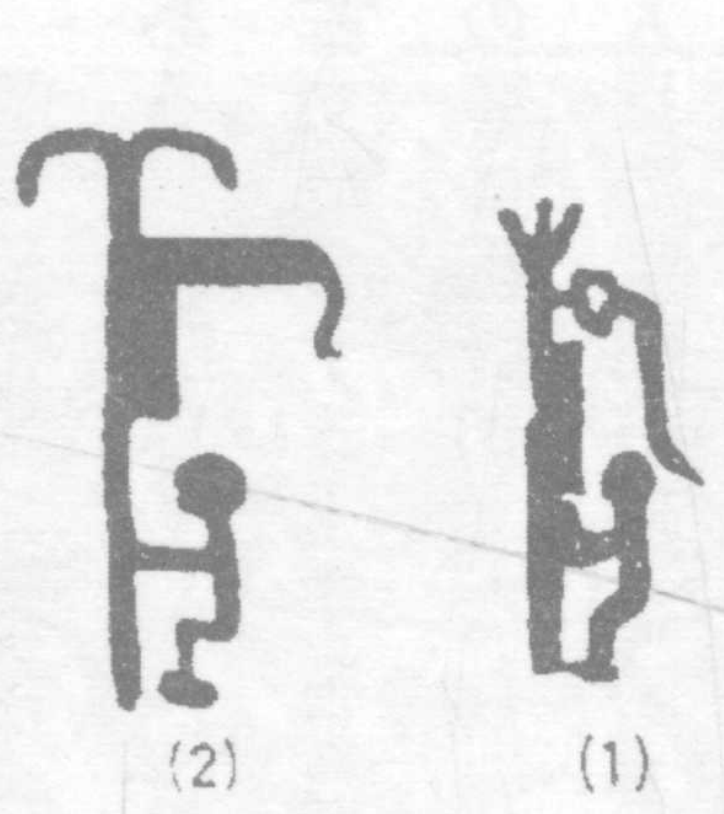


図42　旗関係図象記号

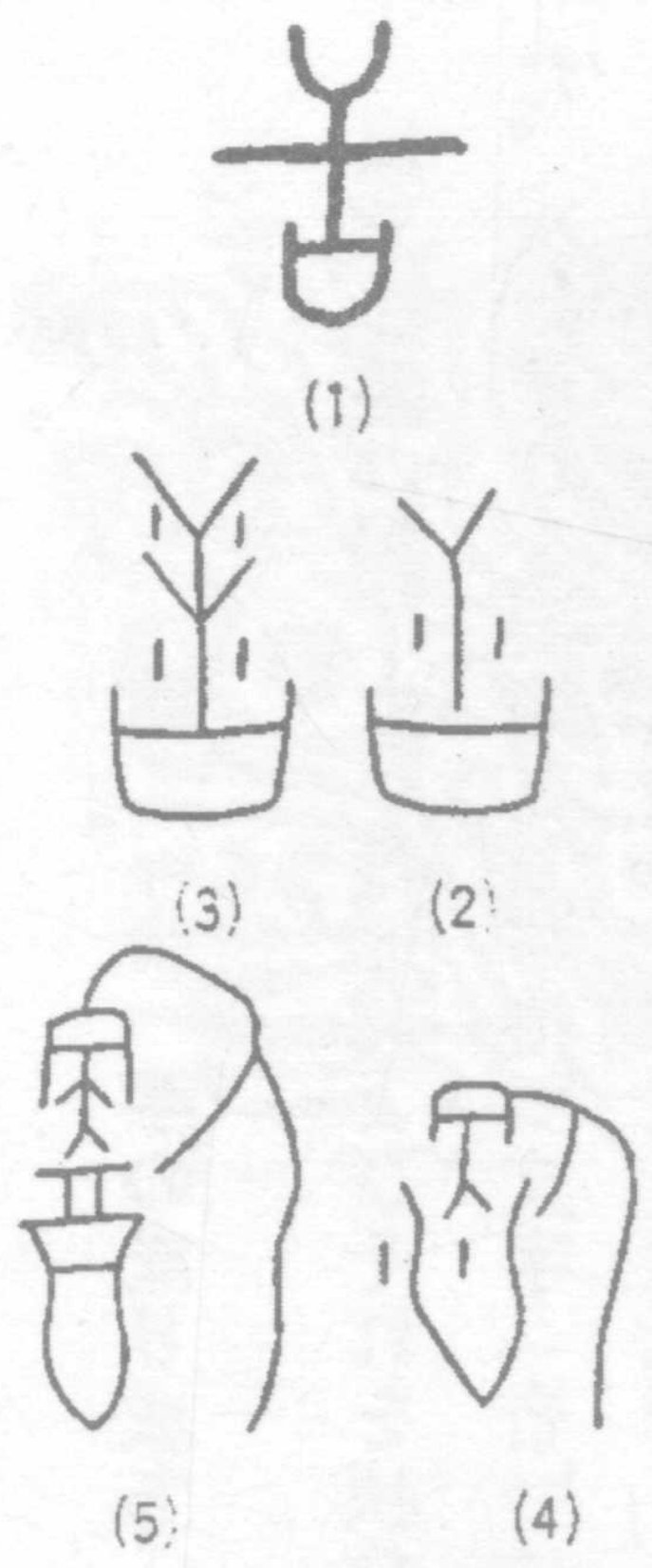


図43　篆文，甲骨文「舌」関係字

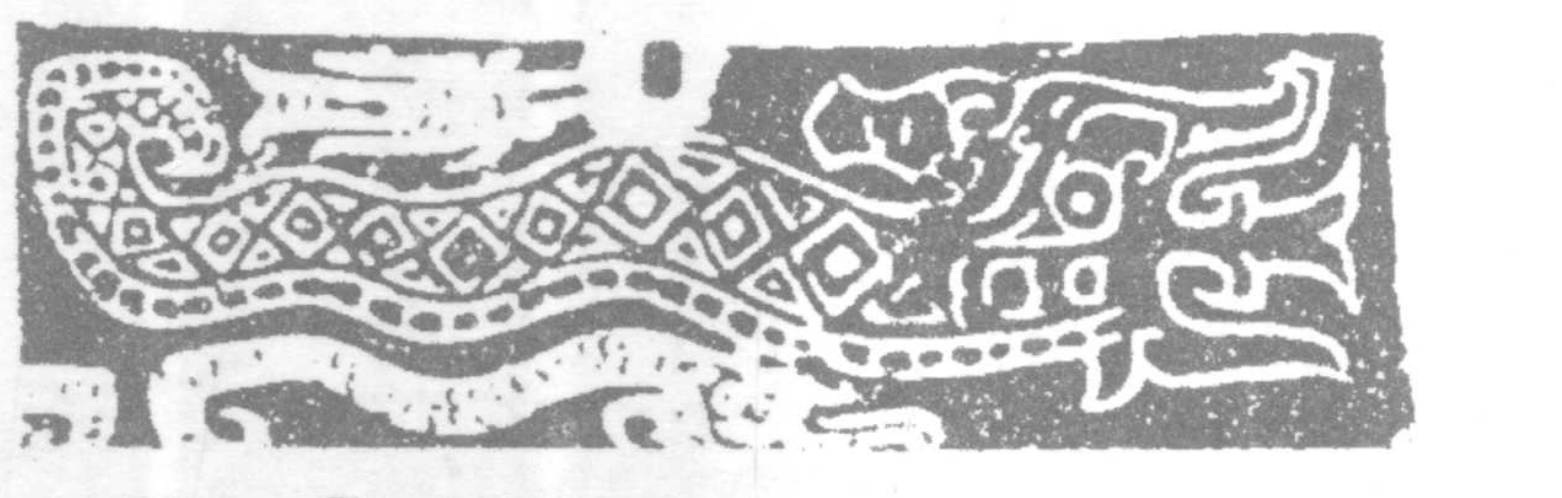


図44　龍　石楼二郎坡　青銅器　殷後期

それはよいとして、庚字には図29(7)に引いたように上が三叉になった体がある。これは図40(3)に対応し、左右の横枝が側に添えられた枝で真中は羽子板形に当る、とも考えられるが、羽子板形は二枚の羽根の原形に対応してY字形に表わすのが甲骨文庚字の方式だったはずで、この解釈は採ることができない。そうであればこれに対応する図像は見当らないのではないか、と一応考えられる。ところが饕餮の中には今まで引いたのとは別に、図41のような類がある。図41の饕餮の額の篦形は、上に三本の尖りの出た、何かの花の蕾のような形を持つ。殷の早い時期のものである。この饕餮の篦形のようなものが図29(7)の庚字の上部の三叉になった形に対応することは疑いない所である。図41は凸線を使っただけの簡略な表現であるが、別にその丁寧な作りのものも見られる。⑧四川省広漢三星堆出土の遺物で、地方的色彩の強い文化に属するとはいえ、文化中心地域の図41のようなものの系統を引くものと考えられる。篦形に当るものは花落ちに尖りのある種類の桃の実の両側に、一対の葉状のものが添えられている。この形が同遺蹟発見の青銅製神樹の最上部の花と同じものであり、この神樹が日の暈の一種である太陽柱と、その頂部に現れる別の暈、パリー弧と上端接弧

の同時に現れた形⑨を原形とするものであると考えられることは、筆者が先に論じた所である。⑩

河姆渡の骨匙の双鳥に負われた日月の図像で、日月の円い暈の上の三尖形が同じパリー弧と上端接弧を原形とするもので、良渚文化、龍山文化、殷文化へと系統がたどられ、殷の最高神の額に羽根の束の形で表現されるに至ることは前に何回か記した所であるが、そうとすると図41等の饕餮の額の笵形は花の蕾のような形をとるとはいえ、同じ暈に起原を有するもので、羽根を二枚背中合せにした笵形と同じ位置で同じ役割を演じていることも当然のこととして理解されるであろう。

以上最上部が二叉の庚字も、そこが三叉になった庚字も、起原を同じくして別な表現をとるに至った対象に対応する文字であることが明かになったと考える。甲骨文字で上部が二叉、また三叉に表わされる文字に図29(8)、(9)がある。長い旗杆の最上部が二叉、また三叉になる。この部分は饕餮の額に立つ笵形と同じ具合に羽根をまとめて旗杆の頭に附けたものを象ると見られる。図42は図象記号で、少し丁寧に表わされている。(1)は短い羽根が束ねられてピンと立ち、(2)は長い羽根が撓んでいると見られる。前五世紀後半、曾侯乙墓出土の副葬品のリストの馬車の記述の中に、杆の先に翡翠（かわせみ）の羽根や玄い羽根を附ける例がある。⑪

もう一つこれと同じ要素を持った字に甲骨文の舌字がある。于省吾⑫は余永梁が図43(2)、(3)を篆文の舌字（同図(1)）に当て、「舌が口に在るのを象る」としたのに賛成し、舌の先が二叉になっているのについては『山海経』海外南経に岐舌国があり、その国の人は舌が二叉になっていると言うのを引いている。そして甲骨文にまた図43(4)、(5)の文字があり、人が俯向いて酒器を象る「酉」の方に舌を伸しているのを象り、これは㱃（飲）の初文であると考えて(2)、(3)の文字を舌と読むことの傍証としている。甲骨文㱃字の証は説得的である。しかし舌の先が岐れていることについて岐舌国を引くのは如何であろうか。そのような特殊な舌を象って普遍的な舌の文字を造ったということは考え難いからである。

筆者は以前に先が二叉になっているのは蛇の舌を象った形を援用して広く舌の観念を表わす字に使用したのだと考えた。⑬蛇を見ると、細長い舌先が二本、口唇の間から素早くちょろちょろと出入しているが、根本の方は一本になり、Y字形をなしているものという。しかし改めて考えてみると、この解釈も問題がある。図43(2)、(4)のように舌がY字形になっているのはそれで解釈がついても、同図(3)、(5)のようにY字形の縦画から更に枝の出たものがあるからである。蛇の舌にそのような余分な枝はない。このような枝の加わった(3)、(5)のような形が何かの誤りによるものでないことは、殷時代の龍に図44のような例があり、その舌が横枝のある形で表わされていることによって知られる。この龍の舌は図38、39のような饕餮のつける笵形——羽根を二枚背中合せにした形——と同じ形をもつ。この形は前記のように図29(6)の上部に対応するものであることは改めて説明を必要としないであろう。図43(3)、(5)の横枝の出る舌は、生物の舌の象形ではなく、図44に使われているような、象徴的な図像に使われているものであることが知られた。そうではあっても、図43(2)、(3)の舌字の「口」の上に出るY字形、Y字形に横枝の加った形が舌を象り、当然その形が舌と読まれたであろうことは確かなことである。従って図44の龍の口から出るものも舌に相違ない。となると饕餮の附ける、これと同じ形の笵形もまた舌というものだ、ということになる。そうなった場合、饕餮の額に立って「気」を発散し、それをして最高神たらしめる笵形と人間を含めた生物の口にある舌とはどのような関係があると考えたらよいであろうか。

これについては筆者が別に論じた⑭、古い象徴的図形の神像の身体部分の表現への適用ということで解釈がつくと考える。そこで論じたのは、例えば鼻の象形とは本来関係のない、象徴的な意味を荷った図形を持って来て、神像の鼻のあるべき場所にこれを応用し、その象徴的意味を代表せしめる、という方式である。今の舌の場合は、新石器時代に遡る最高神の額に着ける羽根の束の形をとった図形——恐らく「舌」といった音で呼ばれた——を持ってきて、舌のあるべき口に配し、看る者に舌と読ませる、という方式である。舌は『説文』に「口に在りて物を言い、味を弁別するためのもの」と記される。舌は言語という他人に対して不可思議な影響力を持つものを発し、また身体の陰の気を補益する食物⑮を味によって弁別する器官である。古い伝統のある「気」の象徴であるこの図形を使うことによって、それが単なる動物の一器官に留らないことが示されえたであろう。図44のような形で舌を表わすことによって、この龍が「気」を銜む⑯ものであることを示すこともできたのである。

饕餮の笵形と舌とは右のように解しうるとして、図29(8)、(9)、図42の旗杆の頂上の羽根の束はどう説明できるであろうか。舌と相通ずる音を持ち、旗杆の上に附くものというと蕝というものが思い起される。⑰『説文』に

蕝、朝会束茅表位曰蕝……春秋国語曰、致茅蕝表坐

と、すなわち蕝は天子が諸侯を集めて儀式をする時、茅を束ねたものでその立つべき位置の目印とするのを蕝という……『国語』（晋語八）に茅蕝を立ててその坐の目印とした、とある、というのである。諸侯の立つ位置の目印については『儀礼』覲礼に

上介皆奉其君之旂、置于宮、尚左……

と、すなわち、上介はみなその君の旂を奉じ、宮に置く、左を尚しとす……とあり、注に

置於宮者、建之豫為其君見王之位也

と、すなわち「宮に置く」とはこれを建て、予めその君の王に見ゆるの位となすなり、と言う。先の蕝もこの旂と同様、旗の一種として、束茅を杆の先にとり附けた形で使われたものでなければならない。礼の中に出てくる小道具中における茅の使い方をみると、通常鳥の羽根を使う所を茅を使った旌がある。⑱また埋葬の前に棺を廟に入れるに当って指図に使う羽葆、すなわち鳥の羽根を杆の先に束ね、四方に垂れるようにした道具に、大夫の場合は茅を附けたものを使う⑲というように、茅と鳥の羽根は同じ用途のものでも時と場合によって使い分けられている例がある。⑳蕝でも茅でなく鳥の羽根を使ったものもあったことを想定してもよいであろう。図29(8)、(9)、図42の旗杆の上に附くものが饕餮の頭にあるものと同じ羽根の束であり、それがそれらに対する名称である舌の音の語と同様な発音の名称、蕝の名で呼ばれた、というのが現在の筆者の考えである。

---

① 于省吾一九四〇、三六～三八葉。
② 白川静一九六二～一九八四、四、一四五頁。
③ 李孝定一九六五、七、二三一九～二三二三頁。
④ 白川静一九六二～一九八四、四、一四四～一四七頁。
⑤ これを「下帝」と読むべきことについては林一九八六、六五～六六頁参照。
⑥ 李孝定一九六五、一、二五～二八頁。
⑦ なお、甲骨文、金文の帝の字は、上半の図37(3)と同図(1)ないし(2)との組合せであるが、両者は図37(4)ないし(5)の要素を共有し、(1)、(2)は束字の持つ最上部を失っている。このようなことは諧声字に間々見受けられる現象で、例えば甲骨文胄（省）字（図37(6)）は意味の類別を示す目（同図(8)）と音を示す生（同図(7)）とから成るが、生の最下の画は省かれ、目の最上の画と合体しているごときである。こういう方式は『説文』の用語では「何々の省声」と表現されている。

なお他に、甲骨文の帝字には図35(4)、(5)のような体があり、以上の説明は適用し難い。この形についての説明は宿題にしておく。

⑧ 林巳奈夫一九九一a、図16。
⑨ 林一九九一a、図27。
⑩ 林一九九一a、一〇七～一一〇頁。
⑪ 湖北省博物館一九八九、上、五〇九頁、注⑬。
⑫ 于省吾一九四一、一六～四〇、釈舌（『甲骨文字釈林』に採られず）。
⑬ 林巳奈夫一九五三、二一二頁。
⑭ 林一九九二。
⑮ 同右、二一頁。
⑯ 林巳奈夫一九九三a、一五三～一五六頁。
⑰ 古い発音で舌と蕝とは母音が同じであり、上につく子音には少し違いがあるが、通用できる程度のものであるという（もと同僚の浅原達郎氏にきく）。
⑱ 『春秋公羊伝』宣公十二年の茅旌。
⑲ 『礼記』雑記、下。
⑳ 林巳奈夫一九九一、二三四～二三五頁。

五　饕餮の額の菱形

饕餮＝帝についての補論の主要な部分は前節までであるが、最後に以前十分な研究を行っていなかった饕餮の額の菱形の象徴に対する解釈を記しておきたい。

この形の図形につき、西周時代の相似た圭形の図形の中で菱形の入れられた所に代って「日」字形が使われている所から、両者は相近い意味を表わす形象であったのではないかと推測したことがある。①今思うに、殷周時代の饕餮などの額に使われる形の菱形は「甲」字形に簡略化されることがある。このことから、これを「甲」の語の表わす概念を象徴する図

形と考えれば、先の菱形と「日」字形の互換もうまく説明できると考える。すなわち、殷、西周時代の饕餮や犧首の眉間のあたりに菱形が加えられるのが通例であるが、その形は四辺が内反り気味になったものが多い。図28、30に見るごときである。中には図33のように四辺の内反りの度が強く、十字形の星形といった形を呈するものがある。図45は殷後期の蛇形鬼神であるが、眉間の辺に菱形が付けられている。図46の何尊の同種の図像では菱形の代りに十字形が入っている。菱形の四辺の内反りの度の強い形が簡略化されて十字形に変っているのである。殷代甲骨文、殷周金文の「甲」字そのものである。図46は西周前期に属するが、この時代の同種図像に普通に見るものである。図47は殷後期末の卣の蓋と器の銘文で「甲父（父甲）田字形記号」と読まれる。左の蓋銘では「甲」は普通にある太細のない線で書かれるが、右の器銘の「甲」字は縦横の画の交点附近が幾分太くなり、この器銘の書き手は図35の饕餮の額の菱形を意識して書いたとも受取られる。②

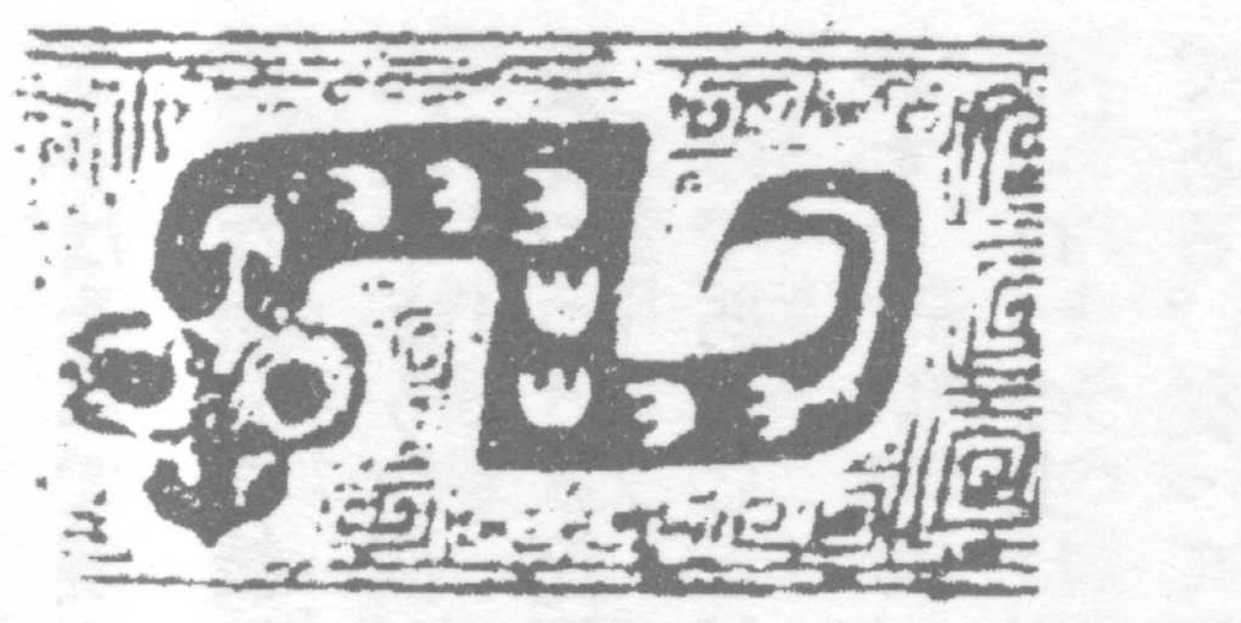


図45　蛇形鬼神　青銅器　殷後期

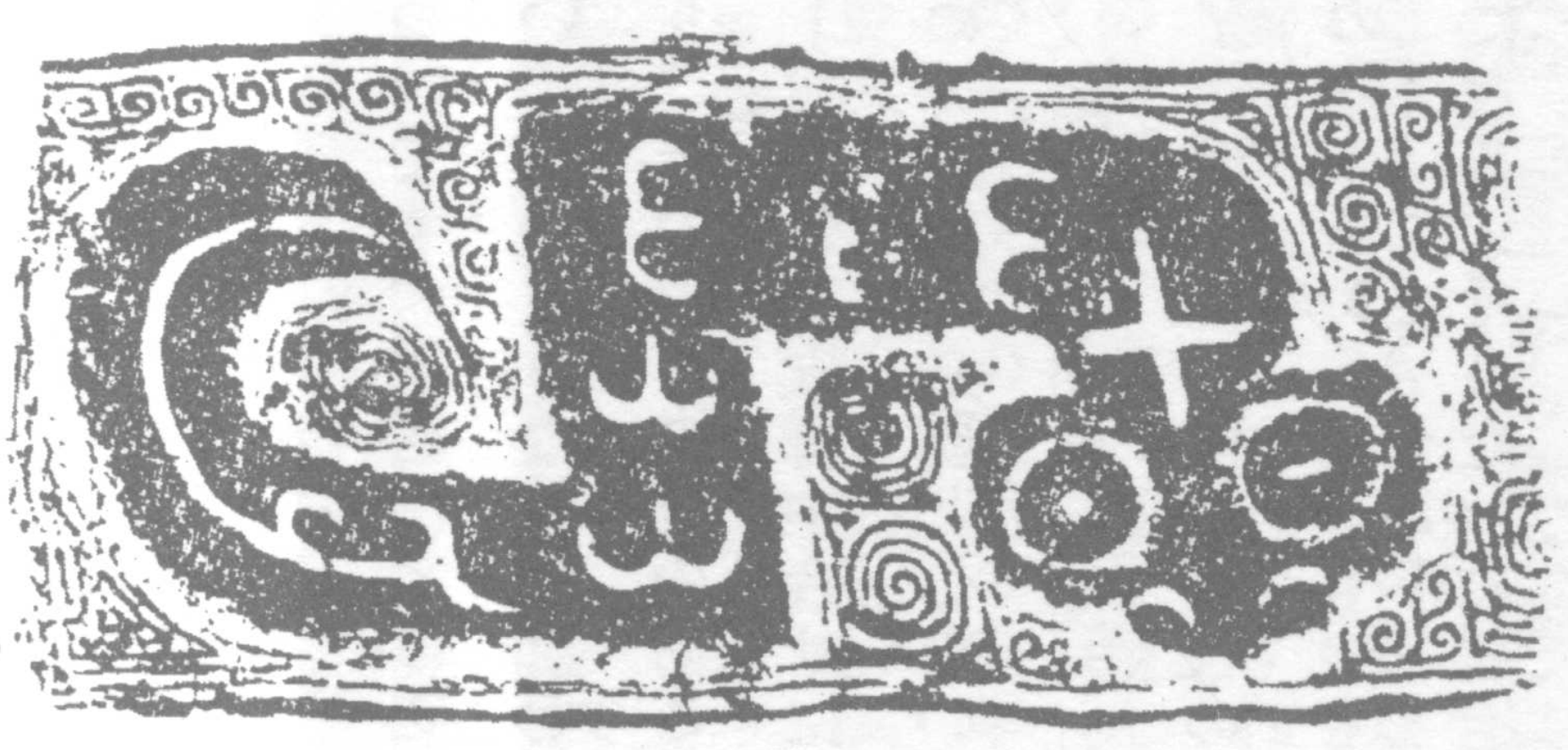


図46　蛇形鬼神　宝雞賈村　青銅器　西周前期

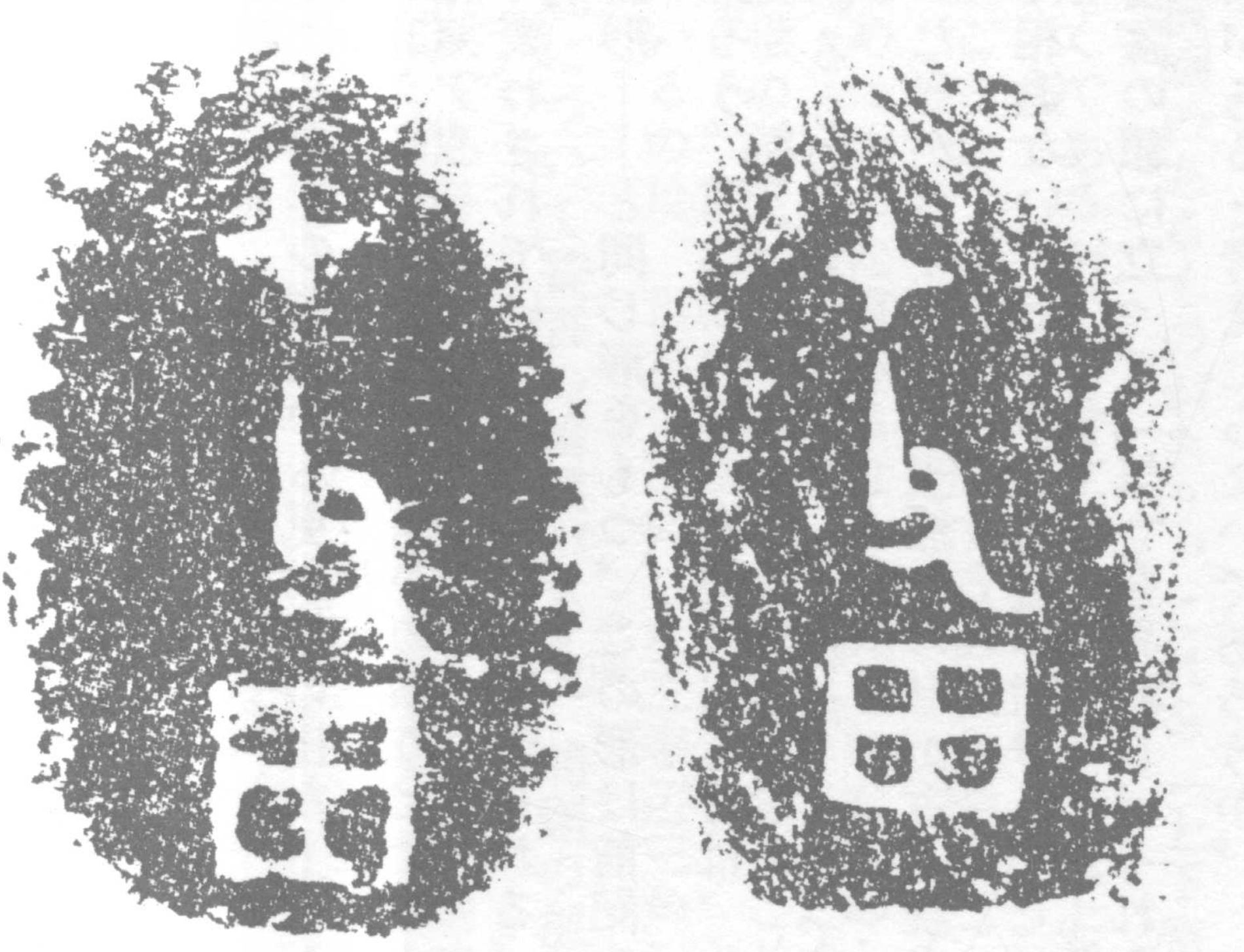


図47　金文「甲」字のある銘文　殷後期

饕餮その他の殷周時代の鬼神の眉間に附けられる菱形が簡略化されて十字形に変り、それが「甲」字だとすると、この菱形は「甲」という内容を意味する図形だということになる。甲というと十干の第一、甲冑の甲、動物の甲殻といった意味があるが、それらではこの節の始めに記した日と関係づけることができない。この場合、甲は曄（よう）（光り輝く様、盛んな様）に読みかえればよいと考える。『上古音手冊』を見ると、③甲も曄も同じ葉の韻で、前者の子音は見、後者は匣となっているが、kとhで通じると見てよいということである。④甲の字の原形である、四辺が内反りの菱形は、本来星形を光芒の尖りが四つの形で表現したものと解せられ、その星形をもって光り輝く（天体）を象ったものと考えられる。

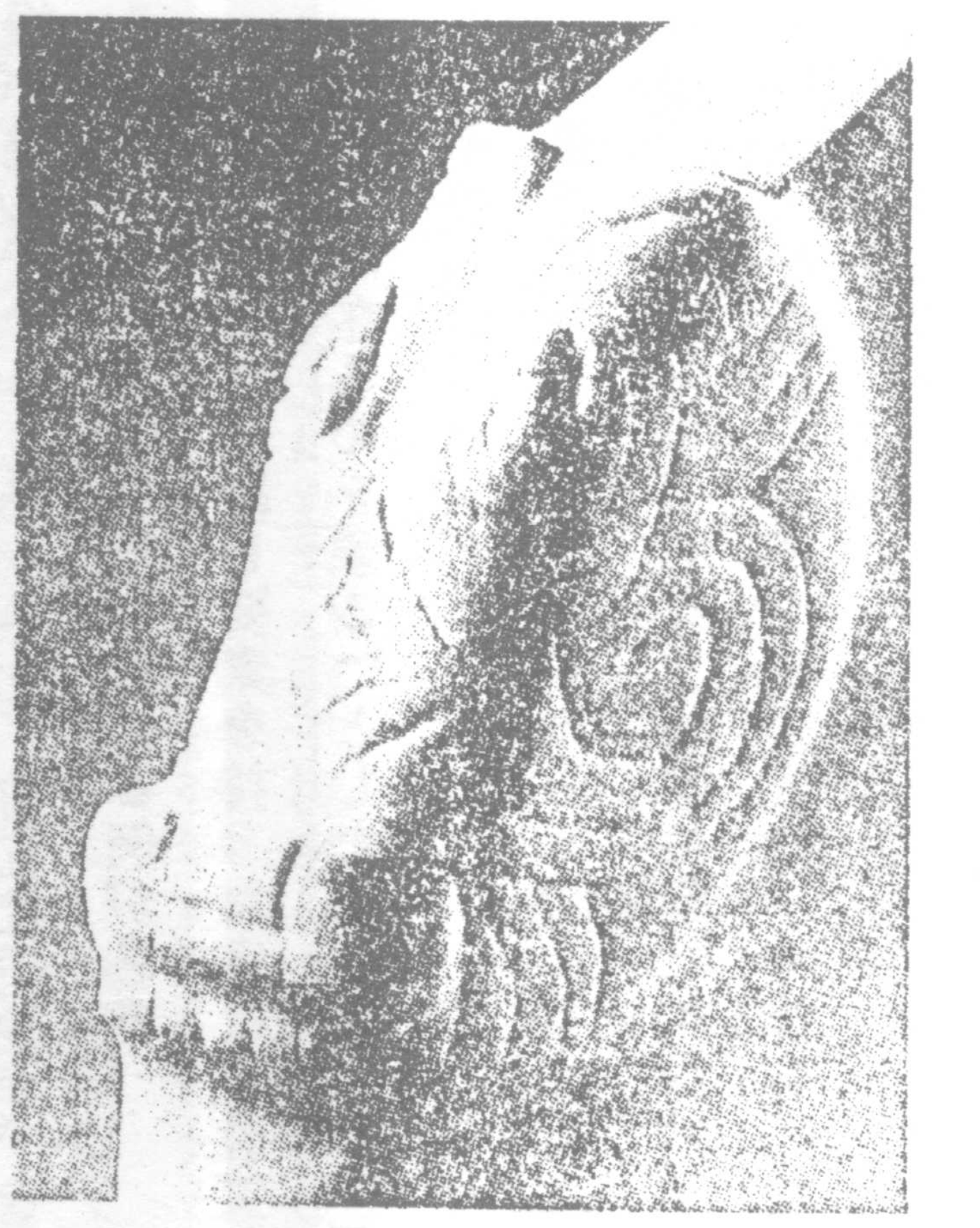


図48　神面　余杭瑤山　玉器　良渚文化

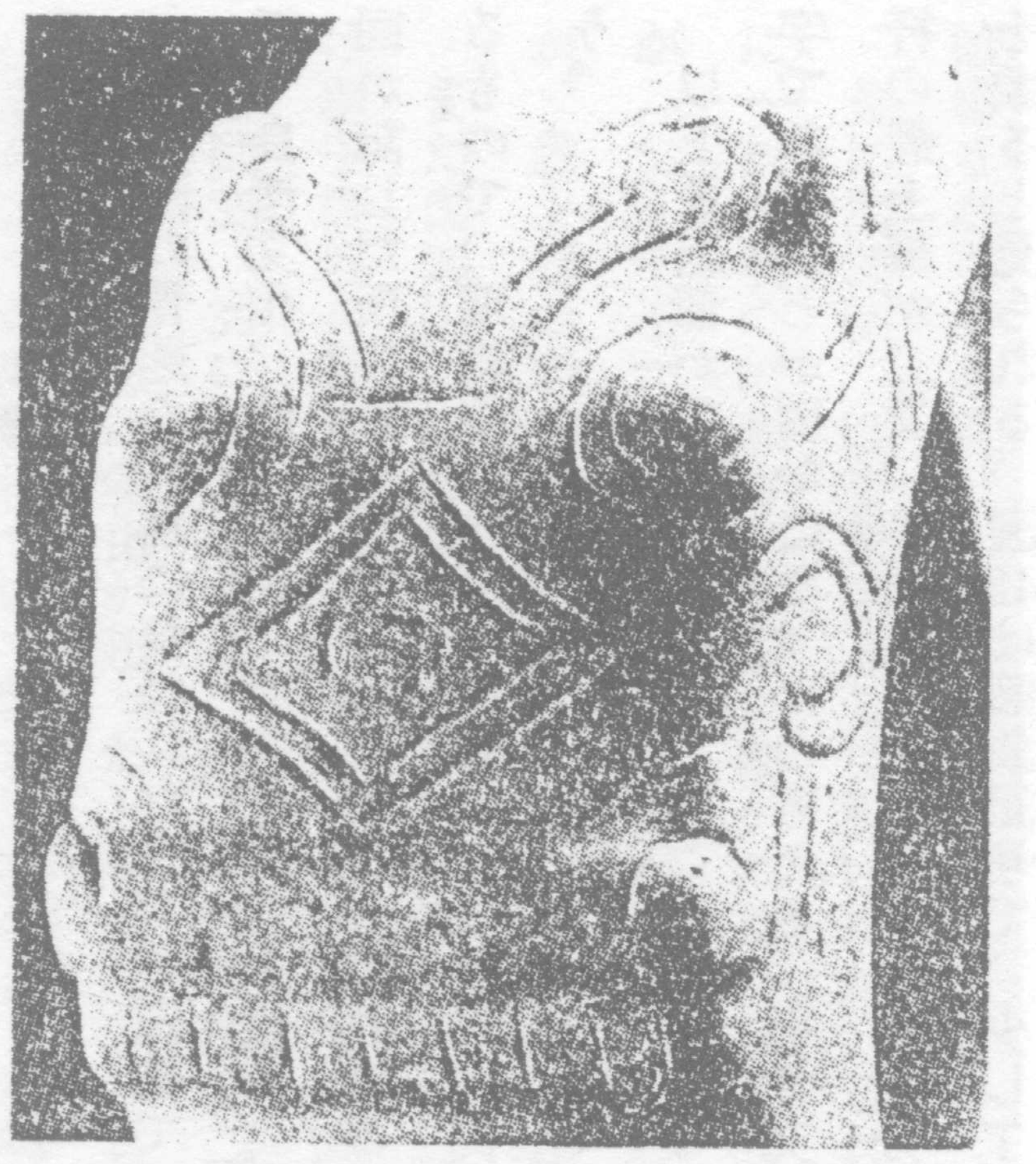


図49　神面　余杭瑤山　玉器　良渚文化

日や月が輝くというと、その神的な光があまねく照し、万物にゆきわたるということが同時に表象されるが、上古音で甲と同音の字に浹字がある。説文新附に「浹は洽なり、徹なり」とある。洽は『説文』に「霑なり」とある。また浹日というと甲の日から甲乙丙丁……と次の甲まで一巡する意味を持つ。神像が眉間につけた菱形の印は、盛大な日月の光輝と共に、その形でその恵みがしみ通り、あまねくゆきわたるという意味合いも同時に象徴したと考えてよいであろう。

神面が菱形をつける例は良渚文化に遡り（図48）、また同じ時代に菱形の中に少し平たく変形した円――時にこの形で日が象徴された⑤――を伴う例もあり（図49）、同じ時代の記号の中に日月の円盤が中に菱形を入れる例があるなど⑥、問題の菱形の淵源は深い。また春秋から漢にもその後裔と思われるものが様々な形で出現する。一々例を引くと長くなるので、それらについてはまた別の機会に論ずることにして、ひとまず筆をおく。

① 林一九九二、一六、二二頁。他にそれが揚子江鰐の後頭鱗板から採られたものであると考えたことがある（林巳奈夫一九八三、五五五頁）。

② この時代、青銅器の蓋、器の銘は別手によって書かれるのが通例である。

③ 唐作藩一九八二、五三、一五三頁。

④ もと同僚浅原達郎氏にきく。

⑤ 林一九九〇a、一一九頁。

⑥ 林一九九〇a、図二右。

挿図出所目録

図1　周世栄一九九〇、図一。
図2　淮陰市博物館一九八六、図一八、3。
図3　湖北省博物館一九八九、上、図一八。
図4　同右、上、図二〇。
図5　黄濬一九三六、三、二三。
図6　河南省博物館一九八三、四六。
図7　京都大学人文科学研究所考古資料（以下「京大人文研考古資料」と略称）。
図8　筆者写真。
図9　筆者拓本
図10　李学勤一九八五、一一二。
図11　東京国立博物館写真。
図12　同右。
図13　南波一九七五、図二。
図14　袁春栄一九八七、図版説明一〇。
図15　Ecke 1943, 1
図16　李学勤一九八五、一一四。
図17　筆者測図。
図18　浙江省文物考古研究所等一九八九、二二一より筆者模写。
図19　浙江省文物考古研究所等一九八九、一三より筆者模写。
図20　出光美術館写真。
図21　浙江省文物考古研究所等一九八九、一九八、浙江省文物考古研究所反山考古隊一九八八、図五八、11。
図22　浙江省文物考古研究所等一九八九、一九八、左下、浙江省文物考古研究所反山考古隊一九八八、図五八、1。
図23　浙江省文物考古研究所等一九八九、一九七、浙江省文物考古研究所一九八八、図二八、10。
図24　浙江省文物考古研究所一九八八、図一四、7。
図25　浙江省文物考古研究所等一九八九、図版一四六。
図26　蘇琼一九九二。
図27　湖北省博物館一九七六、図三〇、1。
図28　湖北省博物館一九七六、図三一、12。
図29　(1) 張光裕一九七八、図一 (2) 于省吾一九四〇a、上三 (3) 羅振玉一九三六、一二、五七 (4) 甘粛省博物館文物組一九七二、図二〇 (5) 羅振玉一九一六、上、五、一 (6) 商承祚一九三三、五九 (7) 董作賓一九四八、一二八一 (8) 董作賓一九四八、九四四 (9) 羅振玉一九三一、二、二九、二。
図30　石璋如一九八〇、上、図五六、2。
図31　石璋如一九七三、図八、2。
図32　京大人文研考古資料。
図33　京大人文研考古資料。
図34　(1) 董作賓一九四八〜一九五三、八六九七 (2) 羅振玉一九三六、一三、三〇 (3) 羅振玉一九三六、三、三四 (4) 羅振玉一九三六、一七、二〇 (5) 羅振玉一九三六、九、三三 (6) 陳夢家一九五五〜一九五六、(一)、図版六 (7) 羅振玉一九三六、四、二〇。
図35　(1) 董作賓一九四八、七七九 (2) 董作賓一九四八〜一九五三、六六六六 (3) 董作賓一九四八、一一六四 (4) 郭沫若主編一九八二、二三三四 (5) 董作賓一九四八、一一四八。
図36　(1) 羅振玉一九三六、九、一三 (2) 羅振玉一九三六、六、五四 (3) 羅振玉一九三六、一三、三七 (4) 羅振玉一九三六、四、二三 (5) 羅振玉一九三六、一、一一 (6) 羅振玉一九三六、一、六五 (7) 羅振玉一九三六、九、一二。
図37　(1)〜(5) 図29、34〜36引用字より (6)〜(8) 中国科学院考古研究所一九六五、四、二六、八四、一。
図38　中国社会科学院考古研究所一九八〇、図一二、3。
図39　中国社会科学院考古研究所一九八〇、図一四、3。
図40　筆者図。
図41　孟憲武一九八五、図三。
図42　林巳奈夫編一九七六、図一〇-七九。
図43　(1)『説文解字』(2)〜(5) 林一九七一、図3より。
図44　Trésors d'art chinois, p. 82
図45　上海博物館青銅器研究組一九八四、六一七。
図46　上海博物館青銅器研究組一九八四、六一九。
図47　董章吉金図、三。
図48　浙江省文物考古研究所等一九八九、二一七。
図49　浙江省文物考古研究所等一九八九、一〇三。

引用文献目録

于省吾一九四〇『雙剣誃殷栔駢枝』。
于省吾一九四〇a『雙剣誃古器物図録』北京。
于省吾一九四一『雙剣誃殷栔駢枝続編』。
袁春栄一九八七『安徽省博物館蔵青銅器』上海。
河南省博物館一九八三『河南省博物館』（『中国の博物館』7）東京。
郭沫若主編一九八二『甲骨文合集』北京。
甘粛省博物館文物組一九七二「霊台白草坡西周墓」『文物』一九七二、一二、二〜八頁。
湖南省博物館、中国科学院考古研究所一九七四「長沙馬王堆二、三号漢墓発掘簡報」『文物』一九七四、七、三九〜四八、六三頁。
湖北省博物館一九七六「盤龍城商代二里岡期的青銅器」『文物』一九七六、二、二六〜四一頁。
湖北省博物館一九八九『曾侯乙墓』北京。
黄濬一九三六『尊古斎所見吉金図』北平。

白川静一九六二～一九八四「金文通釈」『白鶴美術館誌』一～五六。
上海博物館青銅器研究組一九八四『商周青銅器紋飾』北京。
周世栄一九九〇「馬王堆漢墓的〝神祇図〟帛画」『考古』一九九〇、一〇、九二五～九二八頁。
商承祚一九三三『殷契佚存』。
石璋如一九七三『小屯、南組墓葬附北組墓葬補遺』台北。
石璋如一九八〇『小屯、丙区墓葬』台北。
浙江省文物考古研究所一九八八、「余杭瑤山良渚文化祭壇遺址発掘簡報」『文物』一九八八、一、三二～五一頁。
浙江省文物考古研究所、上海市文物管理委員会、南京博物院一九八九『良渚文化玉器』香港。
浙江省文物考古研究所反山考古隊一九八八「浙江余杭反山良渚墓地発掘簡報」『文物』一九八八、一、一～三一頁。
蘇琼一九九二「趙陵山出土的両件玉器」『中国文物報』一九九二、八、二、三頁。
中国科学院考古研究所一九六五『甲骨文編』北京。
中国社会科学院考古研究所一九八〇『殷虚婦好墓』北京。
張光裕一九七八「澳大利亜所見中国銅器選録」『屈万里先生七秩栄慶論文集』五一～六六頁。
陳夢家一九五五～一九五六「西周銅器断代」㈠～㈥『考古学報』九～一九五六、四。
陳夢家、松丸道雄一九七七『殷周青銅器分類図録』東京。
唐作藩一九八二『上古音手冊』南京。
『簠斎吉金図』一九二四序。
董作賓一九四八『殷虚文字甲編』上海。
董作賓一九四八～一九五三『殷虚文字乙編』。
南波一九七五「介紹一件青銅鏡」『文物』一九七五、八、八七～八八頁。

林巳奈夫一九五三「殷周銅器に現れる龍について、附論——殷周銅器における動物表現型式二三について——」『東方学報』京都二三、一八一～二一八頁。
林巳奈夫一九六四「帝舜考」『甲骨学』一〇、一六～三〇頁。
林巳奈夫一九六八「殷周時代の図像記号」『東方学報』京都三九、一～一一七頁。
林巳奈夫一九七一「長沙出土楚帛書十二神の由来」『東方学報』京都四二、一～六三頁。
林巳奈夫編一九七六『漢代の文物』京都。
林巳奈夫一九八一「良渚文化の玉器若干をめぐって」MUSEUM 三四〇号、二二～三三頁。
林巳奈夫一九八三「殷、西周時代の動物意匠に採られた野生動物六種」『展望 アジアの考古学——樋口隆康教授退官記念論文集——』東京。
林巳奈夫一九八六『殷周時代青銅器紋様の研究——殷周青銅器綜覧二』東京。
林巳奈夫一九九〇『殷周の「天」神』『古史春秋』六、二～二五頁。
林巳奈夫一九九〇a「良渚文化と大汶口文化の図象記号」『史林』七三、五、一一六～一三四頁。
林巳奈夫一九九一『中国古玉の研究』東京。
林巳奈夫一九九一a「中国古代における日の暈と神話的図像」『史林』七四、四、九六～一二二頁。
林巳奈夫一九九二「中国古代の鼻形、耳形の象徴的図形」『泉屋博古館紀要』八、三～四〇頁。
林巳奈夫一九九三「殷周時代の鬼神の戴く茸形の角について」『泉屋博古館紀要』九、二九～六九頁。
林巳奈夫一九九三a『龍の話』（中公新書）東京。

林巳奈夫一九九四「華中青銅器若干種と羽渦紋の伝統」『泉屋博古館紀要』一〇（未刊）。
孟憲武一九八五「安陽三家荘発現商代窖蔵青銅器」『考古』一九八五、一二、一一三九～一一四〇、一一三五頁。
弓場紀知一九九二「玉のルーツを探る」『日本美術工芸』八-六四七、五〇～五五頁。
容庚、張振林、馬国権一九八五『金文編』北京。
羅振玉一九一六『殷虚書契後編』。
羅振玉一九三二『殷虚書契前編』。
羅振玉一九三六『三代吉金文存』。

李学勤一九八五『中国美術全集』工芸美術編、4、青銅器上、北京。
李孝定一九六五『甲骨文集釈』台北。
李零一九九一「馬王堆漢墓〝神祇図〟応属辟兵図」『考古』一九九一、一〇、九四〇～九四二頁。
淮陰市博物館一九八八「淮陰高荘戦国墓」『考古学報』一九八八、二、一八九～二三二頁。
Ecke, G. 1943: *Sammlung Lochow, Chinesische Bronzen*, Peking
Trésors d'art chinois, récent découvertes archéologiques de la République Populaire de Chine, Paris, 1973.

（京都大学名誉教授　藤沢市鵠沼桜ケ岡二ノ一ノ二〇）

（原載《史林》第七十六卷第五號，日本史學研究會，一九九三年）

商周时期的天神崇拜

朱凤瀚

本文主要论述了有关商、西周时期"上帝"与"天"崇拜中的几个问题，提出了与流行看法不同的新见解。认为：一、商人的上帝虽在商人神灵系统中有崇高地位，但并未与祖先神、自然神形成明确的上下统属关系，既非至上神也非商民族的保护神。这一神灵是商人在思索与追溯统一世界的根本力量过程中所创造的神，是此种思索不成熟的产物。二、周人的上帝并非袭自商人，且神性与商人的上帝不同，它是周人的至上神和周王朝的保护神。三、西周时期作为神灵的"天"与上帝有诸多相似之处，但并非完全等同，而是在神性与人格化上均有一定差异。文章还探讨了周人"天"崇拜的来源，指出天与上帝的融合是周民族与西北地区其他古代民族相融合的产物。

作者朱凤瀚，1947年生，南开大学历史系教授。

本文所论商、西周时期之"天神"主要是指商时期的上帝①、西周时期的"上帝"与"天"。这一类天神，在当时宗教神灵系统中地位崇高，对它们的崇拜构成了当时宗教观念的核心，并因此对这一时期(乃至整个中国古代)的政治思想与社会生活发生巨大的影响。鉴于此，有关商、西周天神问题的研究，素为钻研中国古代社会史、宗教史、思想史的中外学者所瞩目，不同学术见解的表述与论争至今仍方兴未艾。笔者在拜读诸家论著后，感到有以下三个问题对本课题研究的深入至关重要，颇有必要作进一步讨论：(一)如何从宗教学角度认识商人"上帝"的性质②？(二)西周时期的"上帝"与商人的"上帝"有何不同？(三)西周时期的"天"与"上帝"的区别何在？这几个问题联系起来实际上亦即关系到商、西周时期宗教观的演变。下面即按以上顺序作分别论述。

---

① 商人之"上帝"在殷墟卜辞中多仅称作"帝"，称为"上帝"的仅有少数几条卜辞(10786、34979、30388。以上数字为《甲骨文合集》编号，在本文凡在注明卜辞出处时仅标数字者皆同此)，但足证"上帝"之称的存在。"上帝"是帝在天上，为天神之意。商代后期，商人已将部分死去的先王称作"帝"。本文所言"帝"均是指上帝。

② 本文所称"商人"、"周人"各指商、周两古代民族的共同体。

一、商人"上帝"的性质及相关问题

有关商人"上帝"的问题，过去已有不少学者作过研究，其中以胡厚宣先生在60年代发表的《论殷墟卜辞中的"上帝"与"王帝"》所引资料最为详尽，论述亦最为深刻。故这里不再一一缕述殷墟卜辞中所见"上帝"的状况，而只是着重于从宗教学角度探讨商人"上帝"的性质，并在此基础上说明商人"上帝"之性质所反映的商人宗教观的发展程度。搞清这几点，也才能为下文作商、西周天神观念的比较奠定基础。

关于商人上帝的性质，以往著作中有两种最有影响的看法：其一是认为上帝拥有最高的、无限的权威，有广泛的神力，例如提出上帝"把殷人以前的宗祖神和自然神的一切权力总揽在自己一手之中"①，认为商人的上帝"已是较为完备形态的至上神"②，类似的见解还可以举出多种，不一一赘引。其二是认为商人的上帝具有保护神的性质，例如言殷人的上帝"其主要的实质是农业生产的神"，是"保佑战争的主宰"③，"是殷商王朝贵族的保护神"④。细读卜辞则可知，上述见解实有商榷的余地。

先论上帝的权威与是否"至上神"问题。所谓商人的上帝之权威，是指其权能的范围与大小。而这只有将上帝置于商人神灵系统中，将其权能与其他神灵的权能作比较才能说清。殷墟卜辞中所见商人诸神灵，其中重要的大致可以归划为如下四种类型⑤：

A.上帝。

B.自然神，如土(社)、方(即四方之神)。

C.由自然神人神化(即将自然神与有功德的祖先合二为一)而形成的，有明显自然神色彩的祖神，如河、岳。

D.非本于自然物的祖神，包括以下三种亚型：

a.与商王有血缘关系，但年代久远、世系关系已不可考的祖神，其中有的在卜辞中称为"高祖"，如夒、王亥。

b.与时王有明确世系关系的祖神，包括上甲及其以后诸先王、先妣(母)。

c.部分对商王朝发展有功绩的旧臣，如伊尹、黄尹及部分戊(即巫)，如咸戊、尽戊等，也可以认为是商人即商民族的祖神。

---

① 李亚农：《殷代社会生活》，收入《欣然斋史论集》，上海人民出版社1962年版。

② 郭瑞祥：《先秦天人观的辩证发展》，《世界宗教研究》1985年第1期。

③ 《殷墟卜辞综述》，科学出版社1956年版。

④ 朱天顺：《中国宗教初探》第258页，上海人民出版社1982年版。

⑤ 关于以下商人神灵性质与类型的分划，详见拙作《商人诸神之权能与其类型》，已收入庆祝张苑峰先生八十寿辰论文集中，待刊。上帝并非商人的祖先神，关于这点，陈梦家《殷墟卜辞综述》有明确的说明，见该书第十七章第四节。其说可信。

商人赋予以上各类神灵以不同的权势、意志与能力，因而它们也就具有不同的影响及人世和自然界的权能。根据现有的殷墟卜辞资料，诸神权能之范围可以简示如下表（其中B、C、D类型中的a所列神灵仅为举例。✓表示具有该项权能。△表示该栏神灵中一部分神灵具有）：

神灵类型		神灵施权能范围 主要神灵	天象（风、雨、雷等）	年成	“我”（即商王国）	对敌方之战事	王自身（身体）	王以外诸贵族	王室诸妇	王室妇女生育
A		上帝	✓	✓	✓	✓	✓			
B		土（社）	✓	✓						
		方	✓	✓	△					
C		岳	✓	✓	✓	✓				
		河	✓	✓	✓	✓	✓			
D	a	夒	✓	✓						
		王亥	✓	✓	✓	✓				
	b	上甲	✓	✓		✓	✓	✓		
		上甲以后诸直系先王	△	△	△	✓	△	✓	△	
		旁系先王			△		△	△		
		直系先王配偶或时王已故配偶					✓	✓	△	△
	c	旧臣	△	△	△	△	✓			
		戌（巫）					△			

如果可以暂且将神灵影响及天象、年成的权能称之为自然权能，将神灵施作用于战事的权能称为战事权能（惟对“我”即商王国的影响单从卜辞中难以搞清是施以自然还是战争权能），将神灵施作用于王以及其它贵族成员人身的权能称为人事权能，则上表所示四类神灵的权能范围即可以总结如下：

（一）上帝主要具有自然权能与战事权能，在人事权能上仅作用于王本身，而从不作用于王以外的其他人。

（二）自然神土（社）、方基本上只具有自然权能①。

（三）具自然神色彩的祖神，如岳、河，亦具有自然与战争两种权能。河还可以施

---

① 卜辞中有一例问西方是否作祟于“我”（33094），但不知是以何种形式来加害于商王国，也可能是指降天灾。又有一例卜问是否向方“宁疾”（即免除疾病），似不能排除是求方神终止恶劣气候以利于健康。如是，则方神的权能皆在自然权能范围内。

作用于王自身。

（四）在非具自然神色彩的祖神中，除夒仅具自然权能，王亥具有自然与战事权能外，上甲与其后部分直系先王则在自然、战争与人事上皆具有权能，特别是能施作用于王以外的其他贵族，甚至于王室诸妇。具直系王配身分的女姓先人，则主要作用于王与其他贵族，而尤有影响于王室妇女生育之能力。旁系先王、旧臣与戌（巫）之权能如上表所示，不再概括。

由上述商人神灵的权能分划情况可知，商人的宗教作为一种多神教，除上帝以外，自然神、祖先神仍在商人宗教观念中有很重要的地位，尤其是不同等级的祖先神作用之突出与深入更是不能忽视的。如仅就大体的权能范围而言，上帝在人事权能上只影响及王自身，不关系到王以外其他贵族，这是上帝与上甲以后的祖先神所不同的。旧说商人事无巨细均要卜问上帝亦是不严格的。除此而外，上帝与部分祖先神如岳、河、王亥等远祖、高祖以及上甲之间在权能范围方面差别似并不明显，而且也并未形成诸自然神、祖先神各有分工，各司其职，而由上帝以万能之神的姿态将一切神权总揽在手中的局面。

上帝与上举诸祖先神在权能范围上虽相近同，然细读卜辞，则可知二者在施展权能的方式上以及权能的大小上还是有差别的，主要表现在两方面：

其一，在自然权能上，二者的表现方式有所不同。如卜辞可见卜问向河、岳、夒等神乞求降雨（2853、34196、63正）。但在卜辞中又可以见到卜问它们是否“壱雨”（这里雨仍作降雨解，即是破坏降雨之意）。这说明，这类祖神本身具体控制着降雨，使雨降下或阻止其降下。但对于上帝，卜辞则习见卜问是否“令（命）雨”，何时“令（命）雨”，而从不见卜其作祟于降雨①，由此可见上帝对于降雨有使命权，有决定降雨或不降的权力，但其本身并不直接操纵或破坏降雨。此外，卜辞还可见卜“帝不令凤（风）”（672正）、帝“令雷”（14127正），皆是其他祖神所未有的权能，所以上帝给人一种高高在上，在地位上高于上举诸祖神的印象。

其二，上帝还具有其他一些祖先神所未有的特殊的自然权能。例如卜辞中可见卜问帝是否“降我堇（馑）”（10171），即降下饥荒；“降㲋”，“降”下一字于省吾先生读作“摧”②；“壱年”（27456）即损坏年成。此外有卜问帝是否“冬（终）兹邑”（14209），从上面所举的帝降灾祸均属自然灾害而言，“终兹邑”或许也是指其降水旱之灾，破坏城邑存立条件。

从上举情况看，商人心目中的上帝有着广泛的自然权能，更有着其他诸类自然神与祖先神灵所没有的对人间强大的破坏力，这种权能上的差异反映出上帝是与自然神、祖先神二者均不相同的一种天神．卜辞中惟对“上帝”施展其权能常用“降”字，亦可证明帝确是高居于天上的神。上帝之权能虽如上述，强大、宽广，超出于其他神灵，但在商人的神灵世界中，是否已构成一定的秩序，即已由上帝做主宰而统领（支配）其他一切神灵呢？从卜辞中看，上帝只在天神中建立了自己的臣僚系统，在卜辞中称作帝臣（14223、30298）①，并无资料可以证明商人上帝与祖先神、自然神之间也形成明确的等级秩序。卜辞有并卜祭祀帝臣、岳宗、夒宗是否可以降雨的辞例（30298），由两位远祖神（之宗庙）与帝臣并卜，正可以证明商人的祖神并不属于帝臣。

---

① 卜辞有卜问河是否“令（命）雨”（23121正），但仅此一见。似乎表明在河等神灵之下尚有更具体的负责操纵实施降雨的神灵。

② 于省吾：《甲骨文字释林》，中华书局1979年版，第223页。

卜辞中直接地体现上帝与祖先神相互关系的，是曾为不少学者所注意到的贞问祖先神是否“宾帝”的卜辞，即卜问咸、大甲、下乙是否“宾于帝”，并卜问大甲、下乙是否“宾于咸”（1402正）。“宾”的含义有不同的说法，但与《楚辞·天问》“启棘宾（商）〔帝〕”相印证，知“宾”义当以释为宾客之宾为宜，在此作动词，即作客。《山海经·大荒西经》：“开上三嫔于天，得《九辩》与《九歌》以下”，开即夏后启，“嫔”即“宾”。启可“三宾”于天，是“宾”后又可降于地，亦可见宾非久留，乃是作客之义。

分析此组卜辞，知商王是要了解究竟大甲、下乙（即祖乙）哪一个王可以宾于帝，这是核心的问题。但所以又要卜大甲、祖乙是否会作宾于咸（即巫咸，大戊时有权力之巫师），可能是因为巫咸作为巫，具有与天神沟通的特殊权力②，希望通过咸来使大甲、祖乙实现与上帝之交往。那么，商王通过占卜了解哪位先王可“宾于帝”，可与上帝交往，其目的究竟何在？胡厚宣先生曾提出，由先王“宾于帝”可知，先祖是时王向帝表达企望的中介③。这种解释有相当的道理。在卜辞中可见到有商王在先祖宗庙中卜问上帝之行为的辞例，如：

来戌帝其降永。在祖乙宗，十月卜。（《小屯南地甲骨》723）

“降永”即降以长福。于宗庙内占卜，在卜辞中还可以举出数例，其用意是希望能直接得到作为该宗庙之主的某先王的启示。而有关上帝之行为所以要在祖乙宗占卜，当即是因为如上引卜辞所示，祖乙之类圣王可“宾于帝”，故可通过祖乙了解上帝的意向。这样看来，商王卜先王“宾于帝”，可能即是为了选择某一可宾于帝的先王（一般是圣王），以通过在此先王宗庙内占卜来与上帝沟通。其他有关上帝的卜辞虽未标明“在某宗卜”，但可能有不少也是在此类圣王宗庙内卜问的。

---

① 其中包括有“帝五丰臣”（如34148），又称“帝五臣”（30391），陈梦家《殷墟卜辞综述》以为此五臣近于《周礼·小宗伯》郑玄注所言之日、月、风师、雨师和司中、司命。帝之下属天神还有“帝史（使）”（《通》别二），帝史（使）凤（风）”（14225、14226）之称，如凤属五臣，则帝臣亦可兼为使。卜辞又有“燎于帝云”（14227）句，“帝云”当亦属帝臣范围内。如上文所述，帝可以“命雨”、“命风”、“命雷”，当即是由于雨、风、雷等皆由天上诸帝臣控制。

② 《尚书·君奭》：“在太戊时，则有若伊陟、臣扈，格于上帝、巫咸乂王家。”陈梦家《殷墟卜辞综述》第十章“先公旧臣”引此句，并谓“格于上帝”或应在“王家”之后，“谓巫咸格于上帝”。

③ 《殷墟卜辞中的上帝与王帝》（下），《历史研究》1959年第10期。

所以，有关先王“宾于帝”的卜辞，虽反映了祖先神可与帝交往，且上帝在神格上确高于祖神，凌于祖神之上（由上引卜辞30298，祖神与帝臣并卜，可知二者神灵地位相近，祖神的神格必在帝之下），但是仅据此，似还是不能证明所有先祖神皆已被上帝所统领，且已与上帝形成有秩序的隶属关系。

由上述可知，在商人的宗教观念中，上帝虽有广泛的权能，但并未达到“拥有无限的权威”之程度，亦不能说已把宗祖神与自然神的权力全揽在手中，特别是祖先神对商王以外贵族所拥有的权能更是上帝所不具备的，祖先神与自然神对商人的庇护作用也是上帝所不能代替的（对这点下文还要论述）。再有，上帝虽有高于其他类神灵的地位，并已在天上建立了一套以己为核心的、有秩序的天神系统，然而其直接行使使命权的范围也就大致限于这一系统内，上帝并不能号令于商人的祖先神与商人所树立的自然神，诸神灵与上帝间的从属关系并不明确，因此，从宗教学角度看，似不能把上帝简单地列为商人的至上神。

下面讨论有关上帝性质的第二个问题，即上帝是否可称为商人的保护神。这可以从商人对上帝与对祖先神及自然神所怀有的不同心理与不同对待方式中搞清楚。商人认为自然神及祖先神虽可以作祟于己，但那是因为自己对这些神灵不敬，只要对它们恭敬地祭飨，皆可以博得其欢心而给以庇佑，所以卜辞习见通过祭祀向它们乞求农业丰收，求他们“御年”（即免除灾祸、保佑年成）等。在此种情况下，这些神灵实际已处于商人之保护神的地位。但是上帝是可崇敬而不可亲近的，是不易被感动的，故而从未见过直接向上帝乞求年成、求上帝“御年”的卜辞存在。不仅如此，像上帝“降馑”、“壱我年”（10124正）之类卜辞，显示上帝破坏年成的淫威，更是祖神与自然神所不见的。所以，说上帝是商人的“农业之神”的看法是不够确切的①。上帝之非商人保护神的性质还突出地反映在有关战事的卜辞中。卜辞卜问征伐敌方的事，常卜问帝是否会“受（授）又（佑）”，这说明商人认为上帝并非必定保佑于己，也存在保佑敌方之可能。但祖先神就不会这样。如卜辞习见卜问当敌方入侵时或出发征伐敌方时是否要告祭于祖先神，而在此时从不卜问祖先神是否会授佑，这显然是因为，商人认为祖先神作为商王国的保护神在闻知战事情况后，必定会在冥冥中护佑自己。这样比较来看，无论如何也不能认为上帝对于商人有“保佑战争的主宰”之身分。

除了上述有关年成与战事方面的卜辞外，有关疾病的卜辞也表明上帝于商人之不

---

① 历组卜辞中有贞问是否要“宁秋于帝五丰臣”的（《小屯南地甲骨》930），“宁秋”是为免除秋收时的灾害所举行的祭祀。此外历组卜辞也有卜问秋收后报祭帝五丰臣的辞例（34148）。所以，上帝虽不能通过祭祀得到其佑助，其下属帝臣却可以享祭并佑助于农业。由此亦可见帝与帝臣等有具体本原的诸天神在神性上的差异。

可依靠。此类卜辞中凡有关禳除疾病的御祭、告祭，皆是以自己的祖先神为对象的，而从未向上帝作过此类乞求，亦可见上帝非保护神。

综上所论，上帝对于商人来说，既非严格意义上的至上神，亦非保护神。在商人多神教的神殿中，上帝是商人所塑造出来的一种特殊的神灵。就宗教学的意义而言，上帝与有着特定的本原物(无论是自然物还是人、兽)的诸神不同，当起自另一种造神方式。在卜辞时代，商人的宗教已由自然宗教(亦即自发宗教)发展为人为宗教，具体而言，其宗教形态尚属于人为宗教之第一阶段，即民族宗教阶段。此时，商王室的祖先神已被奉为国家神与商民族之神。但是，人类所难以控制的、千变万化的自然界与纷繁复杂的社会现象促使商人去进一步探寻与追溯那种超出于祖先神与自然神的权能之上的统一整个世界、并给予其秩序的力量。上帝的出现应该与此种宗教观的发展有关，但上帝的权威尚未达到无限，尚未深入到能给予所有的社会存在以影响，特别是上帝与商人的祖先神、自然神之间缺乏明确的统属关系，都表明商人对这种统一世界的力量的宗教性思索，还在继续发展之中，并未浓缩到一个最高品位的神上，故而上帝虽已在具自然权能的诸天神中具有主宰的地位，但作为整个商人神灵体系中的至上神的形象在卜辞时代似未能建立起来①。

与商人上帝性质相关联的一个问题是商人的上帝崇拜究竟有无相应的宗教仪式。商人可能不采用祭享祖先与自然神的形式祭上帝，这是据现有卜辞资料引出的看法，已为甲骨学家所论证②。但《逸周书・商誓》记武王曰："在商先誓王明祀上帝□□□□亦维我后稷之元谷，用告和用胥饮食"。"誓王"当读为"哲王"。据此文，商王似也有某种祀上帝之礼仪。由卜辞中所见上帝有自己的意志与情感，可以发号施令，说明商人已赋予其"人性"，已是人格化的神。而且卜辞中的上帝更有举动，显示其并非虚幻，这即是上帝可以降、陟于人世与上天之间。卜辞有卜"帝降"是否"入"于某地之宫室的辞例(30386)，胡厚宣先生认为这是说上帝下降到人间③，其说可信。

卜辞中或言"帝惟降"(14171)虽可能是"降某"(如"降馑")之省言，但亦可能即是言帝本身下降人世。此外，卜辞有卜"帝其陟"的(30387)，"陟"在卜辞中常以"陟于"某祖神形式出现，当是指祭祀时上祭至某祖神。但在这条卜辞中，"陟"的主语是帝，当是指上帝在降到人世后又返回天上之举动。商王卜知上帝陟降，想必要有某种相应的宗教仪式。下面一条卜辞可能与对上帝的宗教仪式有关：

惠五鼓……，上帝若，王……又(有)又(佑)。(30388)鼓在古代常作为举行各种仪礼时所奏乐器。在卜辞中可见以鼓声配合祭祀。《礼记・郊特礼》言："殷人尚声，臭味未成，涤荡其声。……声音之号，所以诏告于天地之间也。"商人上帝不享牲，此条卜辞未必是祭祀，击五鼓或是为震动天廷，以将某事诏告于上帝。"上帝若"者，是卜问上帝是否降若，若即允诺。

除此条卜辞外，帝辛时的青铜器二祀邲其卣，其铭文末尾有"惟王二祀，既娥于上帝"句，"于"前一字字义不明①，从文义看似与对上帝的宗教仪式有关。如此字与祭祀有关，则标志殷末对上帝的宗教崇拜及礼仪已较前有了重要的变化，唯例证太少，尚有待于新资料的发现。

二、西周时期的"上帝"

西周金文与文献中均有"上帝"，表明当时周人亦尊上帝。但此一上帝究竟是周人自己原已有的神灵，还是承接了商人的上帝，是研究西周天神崇拜情况时首先需要明确的问题。过去与现今都有一些学者持"承接"说，其中较早提出这一见解的是傅斯年。30年代初，傅斯年曾在《新获卜辞写本后记跋》一文中，详论殷周人之帝天观念的演变，提出："周的上帝确是从东方搬到西土的。"② 他在文中所引征的重要证据即是《诗经・大雅》中的《皇矣》一诗，诗中曰："皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。维此二国，其政不获。维彼四国，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅。"傅氏释诗中"乃眷西顾，此维与宅"句为"于是转东西看，看中了意，便住在这里了。"认为由此即可说明"这个上帝虽在周住下，然而是从东方来的。"但诗明言上帝"临下有赫。监观四方，求民之莫"，可见上帝是高在上天，临于四方之上，言其本在东方则与诗意不合。诗中言上帝在天上先审视了东方夏、商"二国"③，但此二国政治不得人心，而使四方之国"爰究爰度"(于是皆恐慌，不得不各自谋度其出路④)。上帝在作了如此考察后，非常憎恶此二国的样子，所以才"乃眷西顾"(即掉转头来向西看，注意到周)，并决定"此维与宅"，即以此岐周之地，给与周人为居宅①。所以，从诗意看，上帝一直在天上，只是先面向东方，审视东方，后又转过头去看西方。傅氏之说是先将上帝从天上降下，安排在东方住下，然后以此为基点解释"乃眷西顾"，故有上帝"从东方搬到西土"之说。按照我们上面对诗意的理解，此诗似并不能证成傅氏的见解。

除傅氏外，持周人上帝承袭商人说的，较早的还有美国的顾立雅(H.G.Creel)。1935年他在《释天》一文中统计《诗经》与《尚书》中西周作品及金文中的"天"、"帝"出现次数后提出，上帝是商之部落神，天为周人部落神，至殷周二民族接触后，天帝乃成为一神之异名②。实亦是讲周人所崇拜之"上帝"本于商人。1970年他又发表《天神的源流》一文，仍强调周人征服商后将"上帝"与"天"合二而一，是"想要把商民族和周文化加以同化"③。

顾立雅仅根据西周文献中"帝"、"天"出现次数之差异即断定上帝非周人之神，理由并不充足。"天"在西周文献中多见，虽能说明周人对"天"的崇拜之深，但并不能证实上帝本与周人无关。我们从《诗经》中追溯周人初期史迹的辉煌史诗，会感受到诗中多洋溢着一种对上帝的敬仰之情。尤其是《大雅・生民》，咏姜嫄因无子而"克禋克祀"，祭天神而求子，终于通过"履帝武敏歆"，即踏着了帝的足迹而感生后稷．此"帝"无疑是所禋祀之天神，即诗中屡言之上帝。值得注意的是，诗末言"上帝居歆，胡臭亶时，后稷肇祀，庶无罪悔，以迄于今"，也表明周人自后稷时代始即已祭上帝④，遂一直蒙受上帝之福佑。可见周民族已将自己的形成、生长的史实与对上帝的崇拜融和在一起。此外，《诗经・大雅・大明》言文王"小心翼翼，昭事上帝"，《文王》言"文王陟降；在帝左右"，《皇矣》则曰："维此王季，帝度其心"，并三次以"帝谓文王"的句式，将文王所以能开创克商大业的原因归功于上帝之启示。这些诗篇皆雄辩地证明了周人克商以前很早即有自己的上帝，绝非周初临时从商人那里搬过来的。何况周人虽可能如顾立雅所言，在克商后为了同化商人而把其上帝吸收进自己的神殿(这在宗教史上是不乏事例的)，但不能设想周人竟会为此而在极短的时期内歪曲自己神圣的信仰，使被征服者的神凌驾于自己伟大先祖之上，甚至当作自己民族渊源之所在，故周人承接商人上帝之说实无道理。

细读文献则可知，周民族的"上帝"崇拜似能追溯到夏代。《尚书・吕刑》篇以王(一说即周穆王)的口吻讲述古史传说曰："皇帝清问下民，鳏寡有辞于苗。……乃命三后恤功于民：伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川；稷降播种，农殖嘉谷。……"这段文字大意是讲上帝(惩罚了带给人们灾害的有苗首领蚩尤后)问民之疾苦，鳏寡之人皆对有苗带来的损坏抱有怨言，于是上帝即命令三后① 爱护人民，为民建功业。派伯夷授以法典，以刑法制定民之案；派禹平定水土，主持为山川定名，又命令后稷教民播种，民于是才懂得努力种庄稼。据典籍，伯夷是姜姓之四岳族的首领②，禹是夏民族的祖先，后稷则是姬姓周族之先祖。《吕刑》此段文字约成于西周中期，仍是周人自己以上帝的传说来神化其祖先，但把夏人的上帝与自己的上帝纳入同一系统，由此透露出周人与作为禹之后裔的夏人似有着相接近的上帝崇拜观念。《尚书・多方》记周公诰多方之人曰："惟帝降格于夏"。《尚书・立政》："古之人迪惟有夏，乃有室大竞，吁俊尊上帝迪……"，亦可证在周人观念中，夏人也有与自己相同的上帝信仰。从历史上看，周人与夏人的关系也确实比较密切③，这可能是形成近似的宗教信仰的基础。

至于商人上帝观念之历史根源现在还讲不清楚，其在克夏以前与黄河流域夏民族的接触或可能影响其亦采取"上帝"这一名称来称呼自已的主要天神，但他们是按自己的宗教观念塑造了前述那种上帝形象的。商人的上帝与周人的上帝，在神的性质上实际有着较大的差异，这可以概括为以下三个方面：

(一)商人的上帝虽主宰天廷诸帝臣，但与祖先神及自然神间没有明确的上下统属关系。周人之上帝则与周人祖先神及自然神间结有此种统属关系。西周晚期周厉王所作青铜器胡钟(旧称"宗周钟"，"胡"是厉王名，在铭文中写成从害、夫声的字，可读为胡。下同)，有铭曰："惟皇上帝、百神保余小子"④，"百神"之称又见于《逸周书・世俘》，其文记武王"用牛于天、于稷五百有四；用小牲羊、犬、豕于百神、水土二千七百有一"。天与上帝有相通处，故在神的等级上亦相近同，则这里的百神是指天(上帝)、后稷以及水、土(社)两种重要神灵以外的自然神、祖先神。胡钟仅言"百神"则可能包括上帝以外的诸自然神与祖先神，"皇上帝"排在"百神"前，足见上帝等次明显地高于其他众神。周厉王在所作另一件青铜器胡簋之铭文中言其作此簋是为了"用康惠朕皇文

---

① 需要说明的是，以上讨论商人上帝性质的卜辞资料，缺乏属殷墟晚期的，所以商人的上帝观念在殷末时是否已有变化，尚未可确知，有待再考。

② 见陈梦家《殷墟卜辞综述》(科学出版社1956年版第十七章第四节。按：《合集》22073、22075卜用牲祭甬，此字或释作"帝"，但字形与帝字构造不同，实非帝字。此两版卜辞属所谓子组卜辞中之一种，常卜祭"庚"，故此字疑为"上庚"之合文，上是冠于日名前的美称。

③ 《殷墟卜辞中的上帝与王帝》(上)，《历史研究》1959年第9期。

① 西周共王时的墙盘铭文中有歌颂共王的语句，言上帝保佑天子，以至"方蛮亡(无)不娥见"，由此字在这句铭文中的意思可知其尚有晋见之义。

② 刊《安阳发掘报告》第二期，1930年。1940年出版的傅氏之《性命古训辩证》一书中卷亦移录了此文中要点。按：傅氏文中所云"上帝"是指帝喾。其根据则是《国语・鲁语上》所记商、周人皆禘喾。傅氏将上帝认作帝喾，是因为他信从"商代的帝必是个宗族性的"。

③ "维此二国"句，毛传："殷夏也"。马瑞辰《毛诗传笺通释》认为"二"乃古文"上"之误，上国指殷。

④ 《左传》文公四年记"楚人灭江"而秦穆公惧。传文释曰："君子曰：'惟彼二国，其政不获，惟此四国，爰究爰度'。其秦穆之谓矣。"杜预注曰："《诗・大雅》言夏商之'君政'不得人心，故四方诸侯皆惧而谋度其政事也。"

① 朱熹《诗集传》释"此维与宅"曰："以此岐周之地与大王为居宅也。"此从之。下面的诗句继言周人开辟岐周建立邦国之事，与此句义相合。或释为上帝与周同住，似与诗意不相符。

② 《燕京学报》18期，1935年。

③ 见黄俊杰译本，载《大陆杂志》45卷4期，1972年。

④ "后稷肇祀"，注家多释为后稷开创了对上帝的祭祀，但诗中前面已言姜嫄禋祀上帝，所以诗言"肇祀"当是以后稷为周人始祖，由此意义而言，才可以说后稷开创了周人祭上帝之制度。

① 后，在甲骨文、金文中本作"毓"，指男性君主。

② 《国语・郑语》："姜，伯夷之后也"。韦昭注："伯夷，尧秩宗，炎帝之后，四岳之族。"

③ 据《史记・周本纪》："后稷之兴，在陶唐、虞、夏之际，皆有圣德。"又言后稷卒后，其子不窋继其官为稷，直至夏后氏政衰，方失其官(按：其子一人不能生存时间如此之长，当是泛指此间周人数代先祖)。可见整个夏代，周人皆职事于夏王朝。

④ 为了印刷方便，本文引用金文凡可读为今某字者，均径用今字，不备原篆。下文同此。

剌（烈）祖考，其各（格）前文人，其频在帝廷陟降，緟周皇帝大鲁（旅）命，用令保我家、朕立（位）、胡身，……。”其大意是讲：作此簋是为了用以安乐、顺和于我的光彩的、有德行的且又光烈的祖考，至于前文德之人，他们并行在帝廷（与人世间）陟降，继续贯彻上帝伟大而美好之命令①，因而能够善保王家、朕之王位与生命。由此可证上帝对祖先神有直接的使令权，诸祖先神不仅在帝廷陟降而且皆听命于上帝，贯彻上帝之意旨。至于周人的上帝与自然神之间的关系，从《诗经·大雅·云汉》也可以得到启发，此诗背景，旧说为宣王因旱灾而求雨。诗中曰：“祈年孔夙，方社不莫，昊天上帝，则不我虞。”这是说：祈年之祭很早即举行，方、社亦祭得不晚，然昊天上帝并不帮助我。按诗人之意，既祭方、社等自然神，上帝就应该因满意而给予自己佑助，则方、社必当为上帝下属之神。

根据上述情况可知，西周时期周人的上帝居于其他诸类神灵之首，与诸神结成有秩序的等次关系与统属关系，并对诸神有使令的权力。按照现代宗教学对至上神的定义，周人的上帝应当即是他们的至上神。这显然与商人的上帝在商人神灵中的位置不尽相同。

（二）周人上帝与商人上帝第二方面的差异是，对于商人来说，上帝是一种强大而意向又不可捉摸的神灵，但西周时期周人的上帝已被周人奉为保护神。

上文曾论及周人崇拜上帝可能有悠久的历史，可以追溯到后稷时代，然而按照前引《大雅·皇矣》的诗意，上帝并非是自初即宠爱周人的，只是因为厌恶东方二国（夏、商），才转向西方的周，所谓“帝迁明德”，其时在太王迁岐之时。诗又言“帝作邦作对，自太伯王季”，可见在周人的宗教观念中，上帝成为自己保护神始于周人初建立王国之时。在此时以前的上帝在周人心目中是一种什么形象呢？《大雅·生民》虽歌咏姜嫄“履帝武敏歆”而生后稷，但后稷出生时却多显示怪异现象，竟使“上帝不宁”，于是姜嫄弃之。所以此时的上帝虽神圣、威严，但并没有给予周人以恩宠。另一首史诗《公刘》，上承《生民》，歌颂公刘迁豳之业绩，但全诗并未言及“上帝”，只是赞扬了公刘创业的艰苦卓绝，完全是对人的自身力量的颂扬，体现了一种非宗教的质朴观念，这似乎也客观地反映出上帝在那时还未被赋予保护神的地位。此外，即使在追述太王始迁岐周、开发周原过程的《大雅·绵》中，亦只是咏周人自身功业，未言及上帝，与《皇矣》中将上帝描绘成周人救世主形象的基调大不相同。

这样，我们似可以推测，《大雅》中像《生民》、《公刘》、《绵》几篇歌咏文王以前史事的史诗，并未以上帝为保护神或根本未言上帝，似较客观地表现了周人在迁至岐周建国以前或刚建国不久时较朴素的思想情感与宗教观念。所以这几首诗可能保留了较多的周人旧咏的成分，西周时虽有文句加工与艺术上的提高，内涵与基调终未变。但是在《皇矣》、《文王》、《大明》等主要歌颂文王而始作于西周时期的诗篇中，上帝已明显地具有了保护神的形象，诗中因而洋溢着对上帝极其尊崇的宗教情感：“有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。”于是使上帝与周邦和文王达到极和谐的统一。这表明周王国建立后，周人的上帝崇拜观念有重要的发展。周人建立此种上帝观显然是出于政治统治的需要。从《尚书·多士》、《逸周书·商誓》等文献中可见，周人在利用这种宗教观神化自己的政权，从思想上瓦解商遗民的反抗情绪。侯外庐先生在《中国思想通史》（第一卷）中曾称西周时的支配思想是“政治宗教化”。如从宗教观角度看，宗教既进一步服务于现实政治，故也可以称之为“宗教政治化”。但是，既然是宗教，那么以上帝为自己保护神的观念就不仅仅是用来作为统治殷遗民等被征服者的工具，周人克商大业的成功，周初政治局面的顺利召开，使得周人贵族自己实际上亦已深情地沉浸在这种构拟的宗教信念中。如在《尚书·康诰》与《君奭》两篇文章中，即可以看到周公对其弟康叔、对召公奭均在讲上帝，认为文王是因为有德行，使上帝满意，于是集大命于文王之身，使其承受殷国之命。周人王室贵族在对话中讲上帝，显然不含有政治功利的意思，只能证明周人贵族本身也以上帝信仰为自己的精神支柱。共王时青铜器墙盘之铭文在赞美文王受上帝所降美德与有力的辅佑之臣，从而能广有天下、聚合万邦后，又赞美共王：“上帝司夒（扰），亢（匡）保受（授）天子绾令（命），厚福丰年。”墙是殷遗民后代，但此时在情感上与宗教观上已同化于周人，这反映出，到西周中叶时上帝为周人（具体而言即是周王）保护神在贵族阶级中已成为一种宗教信条。至西周晚期，周人的上帝观亦见于金文。前引周厉王自制的胡钟，其铭曰：“惟皇上帝、百神保余小子”，下面继言：“我惟司配皇天王”，使人感到厉王对上帝会保佑自己仍充满信心。又如西周晚期的师訇簋，句式多与宣王时的毛公鼎相合，时代亦当相近，其铭文记王在诰命中言“皇帝”（即上帝）满意文、武王与其臣正之政绩，于是“临保我厥周与四方，民无不康静”。实是以此勉励师訇在王室艰难之时能仿效其先祖考辅弼于王，以继续得到上帝之佑助。由以上胡钟、师訇簋铭文可知，在西周晚叶，社会动乱，周王室已走向衰微，一部分周人贵族对“天”、“天命”发生疑惑与怨恨（见《诗经》之《大雅》、《小雅》部分诗篇）时，周王与上层贵族仍对他们所树立的上帝这一保护神虔诚地寄托着期望。周人奉上帝为保护神，不仅相信上帝会在政治上降予佑护，而且认为上帝会给他们带来农业的丰收。前引《周颂·思文》颂扬上帝命后稷养育烝民。《周颂·臣工》则言“明昭上帝，迄用康年”，是以上帝为农业之主宰。《大雅·云汉》一诗中周王以焦急的心情叙述旱灾饥馑的发生，是由于“天降丧乱”，但并未谴责上帝，而只是不明白为什么无神不祭，而“昊天上帝，则不我虞”，可知对周人来说上帝永是吉祥之神，永不会像商人的上帝那样降下巨大灾难。

总之，上述诸例足以证明西周时期上帝对于周人来说不仅是至上神，而且是多权能的保护神。过去的论著由于多着眼于周人的“天”，或者笼统地认为周人的上帝与殷人的上帝崇拜无大差别，因此对周人上帝研究得很不够，甚至忽略不谈，对于上帝在周人宗教观念中的上述重要地位即未能充分揭露，因而亦不能全面说明西周时期天神崇拜的实际情况。

（三）周人与商人上帝的第三方面差异，表现为商人的上帝看不出具有理性，恣意降灾或降佑，但周人却赋予上帝主持正义、有明确的是非观念的品格。这样做首先是克商后政治形势的需要，是为了将自己的信仰与商遗民的上帝信仰顺接起来，并改造后者。商人也一直在崇拜他们的上帝，但是什么原因使上帝如此偏爱周人而彻底抛弃了商王朝，这是周人对商人实行武力征服后欲在思想上进一步征服商人所必须回答的问题。在《尚书·多士》中可以见到周公训诰殷多士，成汤至帝乙诸殷先王，皆“罔不明德恤祀”（无不勉力地实行德政，慎重地对待祭祀），“罔敢失帝”（没有敢违背上帝旨意的），故能“配天其泽”（合乎天意，得到上帝的恩泽），但后嗣王（指纣王）放纵淫逸，根本不顾天之明与民之疾苦，所以“惟时上帝不保，降若兹大丧”。这样，就将商人的失败归之于上帝之主持正义，惩罚邪恶，周人则受上帝之命成为这种惩罚的执行者。如《逸周书·商誓》记武王对商百姓所言：“肆上帝命我小国，曰革商国。”又如《逸周书·克殷》记武王于甲子克商，翌日“即位于社”。尹逸筴曰：“殷末孙受德，迷先成汤之明，侮灭神祇不祀，昏暴商邑百姓，其章显闻于昊天上帝。”武王于此时“再拜稽首”曰：“膺受大命，革殷，受天明命”，武王又再拜稽首，乃出①。文中言尹逸“筴曰”，即“读筴书祝文以祭社”②，是在祭商都之社时向社神祝告克商之理由，实际上是为此次克商之合理性制造政治舆论，意义相当重大。宣读祝文之尹逸，朱右曾《逸周书集训校释》以为即《逸周书·世俘》之“史佚”。周人强调上帝的正义性、理性，应即是由武王与史佚之类具有神职的周人上层贵族在克商的新形势下对传统上帝观念进行补充的结果。

与将上帝作为保护神一样，给上帝以明辨是非、惩恶扬善的神性，即不仅有从思想上统治殷遗民的作用；作为宗教信念，同时也感染了周人贵族自身的上帝信仰，使之增添了新的道德色彩，成为约束贵族行为之准则。例如在《尚书·康诰》中可见，文王“克明德慎罚”，闻于上帝，遂得以受天命，这一历史被周公用来教育其弟康叔。在《君奭》中周公亦以上帝因周文王之有德而“集大命于厥躬”之事例，与召公相勉励。周人赋予上帝理性，相对于商人视上帝为不可捉摸，是一个巨大的进步，已由被动地听从上帝的安排转向积极地、自觉地去争取上帝的佑助，上帝成为正义的代表，因而在一定程度上促进了理性思维的发展。

三、西周时期的“天”及其与上帝的异同

过去已有不少学者提出对天的宗教崇拜源于周人，商人不崇拜天。就现所见商代文字资料看，说天并未成为商王室宗教崇拜对象，大致是可以成立的。但在殷墟卜辞中还是可以见到“天”这一概念，并可以知道“天”已在商人的词语中具有值得尊敬、景仰的含义①。

成于西周时期的文字资料则表明“天”在当时已成为最重要宗教崇拜对象，《尚书·多方》中有句曰：“惟我周王灵承于旅，克堪用德，惟典神天”。所谓“神天”，即说明“天”确被视为神灵。显然，这是与商人不同的。对“天”的崇拜确是周人与商人宗教的重要差别。

在西周时期，“天”与“上帝”是同一的，还是两种不同的神灵，这是数年来使学者感到迷惑的问题，古代注释经典的学者多认为帝即天，现代学者一般亦是较简单地将二者看作为一种神，不再区分，认为二者只是称呼的不同，未有实质的区别。但在西周金文与文献中，甚至在同一段话语或诗篇中，“天”与“上帝”都可能并出，如果二者没有区别，为什么要在神的称谓上搞得这么复杂？这个问题总不好理解。也有少数学者力主帝不等于天，强调二者之差异，但对二者所具有的同一性似有所忽视，亦不够客观。所以帝、天之异同还是需要通过仔细研究有关的文字资料来搞清楚。为了说明这个问题，需要先说明天的权能。

综观西周文字资料，作为神灵的“天”的权能举其要者，有以下三点：

（一）天主宰王朝兴亡。《诗经》、《尚书》中的西周文献多言天终绝殷之命，如《尚书·召诰》：“天既遐终大邦殷之命”。天废弃王朝或亦称作“降丧”，如《尚书·君奭》：“弗吊天降丧于殷”。又《梓材》：“皇天既付中国民越厥疆土于先王（按：指周武王）”，是说周王有土有民也是天所付与。正由于天主王朝兴亡，故西周早期铜器何尊铭文言：“惟武王既克大邑商，则廷告于天，曰：‘余其宅兹中国，自之乂民’”。即是将克商建立西周王朝并立都于中国之事上告于天，以邀得天之首肯与庇佑。西周金文与文献中还明

---

① “緟周”之字释，参见张政烺《周厉王胡簋释文》，《古文字研究》第三辑。

---

① 以上所引《克殷》文，据朱右曾《逸周书集训校释》。

② 见《史记·周本纪》正义。

---

① 例如在甲骨学家称之为“午组卜辞”（《甲骨文合集》收入“一期附丙二”中）的非王卜辞中，可以见到用牲祭“天戊”（22054）、岁于“天庚”（22094、22077）及御祭于天庚（22097）、祭于天癸（22094），这些受祭者采用日名，当属先祖神。日名前的“天”字应属于庙号前的美称，应即是指上天。或以为当读为“大”字，似不妥。西周金文中家臣有称家主为“天尹”（公臣簋）、“天君”（内史鼎）的，“天”亦是美称。在此组卜辞中，还可以见到单称为“天”的受祭者，见《屯南》2241，可能是泛指上述“天某”（日名）之类祖先神，也可能是指上天。如是这样，则说明虽然商王室贵族并未尊奉“天”，但下面某些商人贵族家族因有自己一套独立的祭祀系统，也可能将天（上天）作为自己家族的神灵。

言天对周王及其王朝的佑护，如大盂鼎铭“古(故) 天异(翼)临子，废保先王，□有四方。”这里“子”还是以释作天子为好。又如《尚书・大诰》:“天休于宁(文)王，与我小邦周。”

(二)天选立君主。如《尚书・多方》言夏王暴政，于是“天惟时求民主，乃大降显休命于成汤，刑殄有夏”。民主，即民之主。又如，《左传》襄公十四年:“天生民而立之君，使司牧之”，虽是东周人所言，但符合西周时对天的看法。

(三)天降佑或降灾于人世。降佑之例，如《周颂・我将》:“我将我享，维牛维羊，维天其右之。”《大雅・下武》:“昭兹来许，绳其祖武，于万斯年，受天之祜。”降灾害之例，如《尚书・大诰》:“弗吊！天降割于我家，不少延”，此是指武王之丧。《逸周书・祭公》:“天降疾病” 指祭公病重事。《诗经・大雅・云汉》:“天降丧乱，饥馑荐臻”，此“丧乱”指旱灾。《诗经》中属西周晚期的诗篇中更有不少所谓怨天之诗，如《小雅・雨无正》、《巧言》、《小旻》、《节南山》等，皆是怨天给人世降下深重灾难。

将天的主要权能与前文所论及之西周时期周人上帝之权能相比，可知二者有差距，但上帝作为周人保护神所具有的权能也在天的权能范围内，如天降丧于殷，在政治上、经济上降佑于周王与周人等。天与上帝共有的涉及周王与周王朝命运的重要权能表明二者在神性与本质上有相同之处。

天与上帝的相同处，除表现在上述诸方面外，也体现在二者皆被周人认作自己民族生命之本源，《大雅・生民》咏姜嫄禋祀上帝，并因而得践帝足迹生下后稷，是为民之初生，所以周人自认是感受上帝之神力而生。但《大雅》的《荡》与《烝民》中皆言“天生烝民”，烝民即众民，自然包括周人，故周人也被认为是天所生。在这里，上帝与天相混同。与此相关联的是西周时期出现的“天子”之称，王是天所生众民之首，故被视为天之元子①。《尚书・召诰》记召公言“呜呼！有王虽小，元子哉。”这是称成王为元子。同文又记召公言:“呜呼！皇天上帝改厥元子兹大国殷之命。”此“元子”注家多以即是指商王纣。是“天子”也被认为是上帝之子，天与上帝于此又相混同。

在周人宗教观念中，天与上帝具同一性，也可以从西周文献的语句中体会到。如《尚书・康诰》记周公对康叔追述文王之德政“克明德慎罚，……惟时(是)怙冒闻于上帝，帝休，天乃大命文王殪戎殷，……”清楚地表明上帝与天在情感与意志上的一致。正因为二者具有共同的神性，在西周文献与金文中，二者有时即可以相互代用，例如《尚书・召诰》:“(召公)曰:‘……呜呼！皇天上帝改厥元子兹大国殷之命’。”又言:“天既遐终大邦殷之命。”这里的“皇天上帝”与“天” 即可以互代。类似例子甚多，不烦赘举。

在以上所言天、帝以同一性为主的情况下，帝似乎可以理解为是天的代表或象征。朱熹《诗集传》卷十一《小雅・正月》注曰:“上帝，天之神也。程子曰: 以其形体谓之天，以其主宰谓之帝。”从天、帝具同一性这一个侧面来看，这种解释有一定道理。然而汉以后多数学者只注意到天、帝同一这一面，忽视了二者的差异，所以只简单地以帝为天之别名、美称。《逸周书・世俘》记“武王降自车，乃俾史佚繇书于天号”，陈逢衡《逸周书补注》以为“天号”即《周礼・大祝》“辨六号，一曰神号”之神号，郑玄注:“号谓尊其名，更为美称焉。神号，若云皇天上帝。”顾颉刚先生亦引及此，并补引《尚书纬・帝命验》:“帝者，天号也”①。可见陈氏、顾氏皆以汉人之说为是。唯将帝、天关系作如此解释未必符合西周时的宗教观念②。天与上帝的关系并非仅是同神而异称的问题，二者除去上述同一性之外，还有一定的差别，这可以从三个方面作比较得出:

(一)上帝是周人的保护神，但天却不单是授佑于周人，而且也会对周人降下各种灾害，这在上文说明天的权能时已讲到。成于西周晚期的《诗经・小雅》、《大雅》中部分诗篇，出于对当时社会动乱的强烈不满，对于天的理性、正义性发生疑问，有大量申述天对下民所降灾害，甚至谴责天的语句，此为大家熟知，不需赘引。当然，这类怨天之诗的作者多属中小贵族，并不一定代表上层贵族的观念。前文论西周的上帝时曾提到，西周时人在遇到灾害时并不敢谴责上帝。在此类诗中亦是如此，只有《小雅・正月》云“有皇上帝，伊谁云憎”，是问上帝究竟憎恨谁，其语气只是疑惑，且仍尊称天为“有皇”(即光明、伟大)，并不像质问天那样愤慨③。

(二)在神灵人格化的程度上，天与上帝亦有较大的差别。所谓神的人格化，不仅是指与人同形，更重要的是指与人同“性”，即有与人相同或相似的性格，如思想、感情、意欲等④。作为神灵的天有自己的思想意志（比如周初诰命中多次言及商纣因罪恶受到天惩），也有情感(如《尚书・召诰》:“天亦哀于四方民”)。此外，天还可以直接闻知人事(见《尚书・酒诰》)，天亦可以监视人间(见《诗经・大雅・大明》)。这些情况表明天属人格化的神。但是与上帝比起来，上帝的人格化(或曰拟人化) 即显得更强一些⑤。上帝不仅具有上述天的人格化行为，而且能够直接对人说话，故《大雅・皇矣》几次云“帝谓文王”，《尚书・吕刑》:“皇帝清问下民”。但在西周文献及金文中虽可以见到“天”对人王降下命令，却见不到明言天开口讲话①。《大雅・文王》:“上天之载，无声无臭”证明天并无话语。此外，《大雅・生民》颂姜嫄“履帝武敏歆” 而生后稷，上帝既有足迹，自然具有人形。《大雅・文王》曰“文王陟降，在帝左右”，《大雅・皇矣》言上帝“乃眷西顾”，皆说明上帝是具有人形的。上引《大雅・文王》言上天行事，不仅无声，且“无臭”，即没有气息，可知作为神灵的天则是虚无飘渺的。西周诗文中常称天为昊天，甚至言“浩浩昊天”(《小雅・雨无正》)、“悠悠昊天”(《小雅・巧言》)，亦说明周人虽赋予天一定的“人性”，但并未见赋予人之形象，天是一种超感性形态的灵性力量②。

(三)周人之天与上帝的另一重要区别，表现为周人已在笃信天主宰国家(王朝)命运的基础上，将此种“天命”明确地与道德观念紧密地结合起来③。周人虽视帝为正义之维护者，因而已将上帝的行为赋予一定的道德标准。但这主要是出于从思想上进一步瓦解商人，为周代商制造舆论的目的。西周王朝建立后，上帝既被奉立为王朝保护神，其惩罚邪恶的威力不能再制约周人自身，于是天命与道德观结合便适应周人巩固统治的需要而得到发挥与强调。

周人固自认享天命，但又从社会实践中体会到，命之吉凶、长短难以推测。特别是商人之亡国，更使周人坚信“天命靡常”(《大雅・文王》)。从《尚书・君奭》篇中可以见到对周王朝命运的忧患自克商胜利不久即缠绕于周初统治者的心中。显然，后继者只有敬德，秉德为政，才能不重蹈殷人覆辙。由于在当时的历史条件下这一政治思想必须披上宗教的外衣才能得到贯彻，因而能否敬德即被作为久享天命之关键。周人提出，夏、商“坠厥命”，是因为“不敬厥德”，“王其德之用，祈天永命”(《召诰》)，即王只有根据德行事，才能祈求天命之长久。此种观念在周人贵族，特别是上层统治者中一直被承继下来，成为一种“官方哲学”。西周中期穆王时的班簋铭文记毛公伐东国乱戎后将获捷事告于“上”(按:“上” 应是指周王，或是指在天之先祖，如是后者则属告祭)，其言曰:“惟民亡(无)遂在彝，昧天命，故亡。允才(哉)！显！惟敬德亡(无)卣(攸)违。”西周晚期宣王时的毛公鼎铭记周宣王仍以文武行德政，使“皇天弘厌厥德，配我有周，膺受大命” 来勉励毛公。享天命以人为的敬德为必要条件，即不再要求人们以盲目的宗教情感支配人事，实际上已为独立的人事开辟了道路，并促使人们开始把外部世界与自身予以理性的区分，去寻找现实的客观规律①。从这个角度看，西周时期天的崇拜在一定程度上已进入哲学思维的高度。

综上所论，在周人的宗教观念中，天与上帝是两种既有同一性又有差别的人格化的天神，其同一性是建立于某些共同的权能（特别是顺应克商政治形势的需要而赋予二者共同的人事权能）之上的。就此而言，天与上帝可以说是二位一体的。但是天在神性上有更为复杂的特征。天在人格化程度上不如上帝而接近于自然，天有并非周人保护神的一面，其意志难以揣测，似乎反映了周人对支配世界的客观规律的探求（按其这一神性而言，颇似商人之上帝）；作为天所主宰之命运的“天命”与道德观的结合是周人为寻找客观规律所作的一种努力与尝试，使其宗教色彩较之上帝已明显淡化。

天与帝在西周人的宗教观念中即然并非完全一致，各有一些不同的神性，而当时天神崇拜之一个重要方式即是祭祀，那么西周时对上帝与天的祭祀有何差别呢？从现有文献、金文资料看，这个问题似乎不够明朗。故这里只能作初步的探讨。《逸周书・世俘》记有周王祀帝、天之活动：二月：辛亥，“荐俘殷王鼎，武王乃翼矢珪、矢宪告天宗上帝”；四月：辛亥，“祀于位，用籥于天位。”越五日乙卯，“告于天，于稷”，用牛五百有四。辛亥日所告“天宗”亦见《礼记・月令》，郑玄注曰“‘天宗’谓日月星辰也”。顾颉刚先生因而主张“‘上帝’为主宰，‘天宗’为泛称”。但典籍中没有王泛告于众天神的情况，且将上帝置于众天神后连称亦不妥。故“天宗上帝”之“宗”当训为“尊”(《吕氏春秋・孟冬纪》“天子乃祈来年于天宗”高诱注)，“天尊”应理解为天之尊长，即天神之首，“天宗上帝”还是指上帝。辛亥日作为祭所之“天位”，杨树达《积微居金文说・大丰簋跋》疑即该簋(按：即天亡簋)铭中之“天室”，则“祀于位，用籥于天位”所祭还是上帝。如此，则二月辛亥、四月辛亥均为祀上帝，辛亥日或是祭帝之日？乙卯日则告于天和稷，正符合《史记・封禅书》所言周人“郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝”。祭天用牛，与《尚书・召诰》周公“用牲于郊，牛二”相合。而《封禅书》所言“明堂”即相当于天亡簋铭文所言以文王配祭上帝之“天室”。

据上述，初步可以认为：西周时祭上帝是在天室(或曰明堂)一类祭所内，以文王配享；祭天则于郊，不设祭所，以后稷配享，多用牛牲。天与上帝所以有祭祀地点的不同，当与二者人格化程度的差异有关。天不成形，苍茫浩大，接近于自然的天，亦无所谓降陟，故在郊外设坛而祭；上帝有人形，可降陟于天上、人间，故可祭之于天室、明堂之类祭所。朱熹《诗集传》卷十九《我将》解题，认为后稷为远祖，尊而不亲，

---

① 曾运乾注下文所引《尚书・召诰》文引郑玄云:“凡人皆云天之子，天子为之首耳。”见其《尚书正读》。

① 顾颉刚:《〈逸周书・世俘篇〉校注、写定与评论》，《文史》第二辑，1963年4月。

② 朱熹《诗集传》卷一九引陈氏曰“天，即帝也。郊而曰天，所以尊尊也……明堂而曰帝，所以亲之也，……。”此说亦是认为天、帝为一神之异称，所以如此与祭礼有关。

③ 又《大雅・荡》言“疾威上帝，其命多辟”。“疾威”是形容上帝之威严。“多辟”之“辟”，傅斯年《性命古训辨证》认为即《小雅・雨无正》“辟言不信”之“辟”，毛传训为“法”，傅氏引申为峻厉，认为是“为下文斥商之张本”。按在此似亦可训明，见《礼记・王制》“天子曰辟雍”郑玄注。同诗称上帝为“下民之辟”，又以文王口气言“匪上帝不时，殷不用旧”，可见并无怨恨上帝之情绪。旧释多以为此诗乃影射周王，故释“疾威”为暴虐，释“多辟”为邪辟，似不可信。

④ 吕大吉主编《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第116页。

⑤ 对于这个问题，杜而未《中国古代宗教研究(天道上帝之部)》(台北学生书局1983年版)有较细的论述，可以参看。

① 森三树三郎《从上古至汉代的性命观之展开》(创文社，1971年)根据《诗经》与《尚书》的资料即曾指出过这一点。

② 又《史记・殷本纪》记武乙作天神偶像，但商人似未以“天”为神灵，且周人之“天”神并无具体形象，故武乙作天神偶像之说尚难肯定为实事。

③ 按:作为名词用的“天命”，在西周文献中含义似非单一。《尚书・大诰》:“天命不僭，卜陈惟若兹”，是周公向诸邦君与群臣强调卜兆显示天命没有差错(即天命平定叛乱)，这里的“天命”，应是指天的命令(指命)，但《诗经・大雅・文王》“侯服于周，天命靡常”(靡常即无常)，《小雅・十月之交》“天命不彻”(不彻即不均，见朱熹《诗集传》)此二例中之“天命”，均应理解为天所授予之生存之命，亦即命运。“天命”也有释作“天道”的，见《周颂・维天之命》郑玄笺。

① 参见刘世铨《先秦天道观的发展》，《中国哲学》第十辑，三联书店1983年10月。

故配祭于天，文王为近亲，配享上帝于明堂，是亲文王。东周时期，道德化的天以外，作为神灵之天往往称上帝，故在成于东周(或稍晚)的文献(如《周礼》、《礼记》等)中郊祭已是祭上帝，且祭日亦用了西周时祭上帝之辛日，如《礼记·郊特牲》:“郊之用辛也”。

有关西周时期的天与上帝之关系，最后还有一个问题需要考虑，即从宗教学角度看，由天与上帝具同一性而言，二者可以视为一体，皆可称为周人之主神，或称至上神。但二者的差别又昭示它们可能有不同的“出身”背景。前文曾论及，上帝是周人古老的神灵，上帝的崇拜肇始于周民族初期历史，至于周人对天的崇拜开始于何时，还需要研究。

这个问题仍可以根据《诗经·大雅》中涉及上帝与天的史诗作一些探讨。这几篇史诗是《生民》、《皇矣》与《文王》。其中《文王》专颂文王，肯定成于武王之后。余二诗中,《生民》咏姜嫄、后稷与周人之初生，《皇矣》咏大王迁岐至文王一段光辉的创业史。此二诗成为今天所见到的形式，亦当是在西周时期，但诗中所涉及的重要史实必当本自克商以前周人旧典，诗中的神话色调则亦大致可以反映周人早期的宗教观念。

我们细读《生民》，可知全诗只歌颂上帝，以上帝为周人得以降生于世的神圣本原，但无一言及“天”。如“天”在周人早期活动时期即已像后世那样被尊奉，则《生民》诗中似不能不言之，《皇矣》一诗颂扬上帝更为热烈，将周人所以迁岐与所以能兴旺发达皆归功于上帝之旨意，而极罕言“天”(仅“天立厥配”一句提到“天”，谓天在太伯迁岐后为之立大姜为配)。《文王》一诗即已不仅言上帝，同时亦将文王功业与天命相联系了。综合上述情况，似可以作出这样一种推测，即周人对天的崇拜可能是迁岐之后才开始，在此前只尊上帝而未尊天。

从世界各民族宗教发展的历史看，一个民族在自己传统宗教信仰基础上，又接受新的神灵，并渐与传统的神灵混同，往往是与其他民族相互融合的结果。从周人早期历史看，他们在殷代中晚期选定了岐周一带为政治统治中心，并与当时西北甘青地区处于青铜文化阶段的诸民族发生密切关系，在血缘上、文化上相互融会，终于形成更广大的周民族共同体①。周人在迁岐后始尊奉天，或许同其与甘青地区的古代民族的交融有关。唯限于资料，这些古代民族的种族情况尚不甚清楚。

与讨论这个问题有关的是，本世纪20年代日本学者白鸟库吉曾撰文指出，蒙古语谓天(苍天，也指神天)为tegri、tengeri，突厥语谓天为 tengri、tegri、tangri、tängri，与汉语之天（ten、tien）音颇类似，意义亦相同，故疑其为同语源。他并指出，匈奴语谓天为“撑犁”(《汉书》卷九四上《匈奴传》)，“撑犁”按韩音与安南音读为T'aing-li或 danh-li，较近于原音，正是tangri 的异译②。近年来已曾有学者提出：根据人类文化多有渊源关系的学说，周人的“天”原就是土耳其（Turk，即突厥）与蒙古族的“天”，因为三者的“天”所有的文化综合体彼此相同（如三种语言中“天”皆指物质的天，也指至上神，祀天皆于圜丘，皆焚化祭物等)，所以周人与土耳其族有不少文化关系是无疑的①。蒙古、突厥、匈奴等古代民族皆为北方民族，属阿尔泰语系。所以奉“天”为至上神，可以认作是属此语系的多数古代民族共同的古老宗教信仰。如此，则上述与周人融合并对周人实行天之崇拜产生直接影响的我国西北古代民族，或可能本身即属于此一语系，或是受到过崇奉天的北方阿尔泰语系诸民族的深刻影响。当然，上述看法是否符合实际，尚有待更多的资料发现，以作进一步的研考。

周人能在自己的神殿中接纳天，是因为其上帝本来即在天上，二者的神性颇有相通之处。缘于此，天与上帝很容易发生一定的融合，在神性上即表现出前文所言之若干同一性，在名称上二者也有交融的表现，如“昊天上帝”之称(是在上帝前面冠以昊天，但还是上帝之称)。然而二者始终亦未能达到完全融合，无形的天带有命运之神的色彩，特别是适应克商之后的政治需要，天与道德结合，被赋予更多的理性。

四、余　　论

有两个问题与上文所论有密切关系，尚需作简略的说明：

(一)过去学界有一个传统的看法，认为周人在克商前比较后进，西周的思想文化多承继于商人。由上文所论，知此看法是不妥当的。周人在自己的早期历史阶段即已有独立的宗教系统，至迟在商代晚期即已奉上帝为至上神。至上神的产生，将神灵系统秩序化，是探讨支配世界发展法则的一种宗教思维，但在一定程度上，反映了思想中理智因素的进展，比起商人的上帝观是一种进步。特别是周人在迁岐建立国家以后，即树立上帝为保护神，并在克商后立即将后起的对天的崇拜引向以敬德为实际目的的天命观，推动了人本精神的发展，也说明周人在克商前其政治思想相对商人已较进步与成熟。也正因为有此种思想、文化的基础，周人才可能在建立西周王朝后立即推行空前规模的分封制，以一个小邦成功地控制了比商王朝势力范围广阔得多的领域。总之，在今后研究思想史、政治史、文化史时，似都不宜低估周人在克商以前思想、文化水平所达到的高度。

(二)西周时对帝、天的崇拜相当强烈，但何以没有导致一神教宗教观的出现与神权政治的形成？这可能是由以下三方面因素决定的：首先，如上述，周人将对天的崇拜落实到以敬德为宗旨的人事上，此种具浓厚理性因素的人本精神的发展，从根本上阻绝了一神教与神权政治出现的道路。其次，周人将对帝、天的崇拜与祖先崇拜更紧密地结合起来，使祖先崇拜不仅没有削弱，反而得到加强。殷墟卜辞中占卜先王何者可以“宾帝”，知商人并不认为所有的王死后皆可以“宾帝”，但周人的先王皆在帝左右①，而且周人贵族先祖之亡灵也皆被认为高居于天上②，虽未必在帝廷，但必在上帝、先王之外围，仍足使后世子孙景仰。在西周金文中可见，周人贵族每在颂扬先祖之灵在天之后，必虔诚地乞求如此神圣的先祖降自己以“多福”，说明深深地根植于浓厚的血缘与宗法关系基础上的祖先崇拜，在周人心灵中仍要比天神崇拜更具有实际的功利性，这也是使至上天神独专的一神教最终未能形成的重要因素之一。再者，西周文献与金文证明《国语·晋语八》子产所言“是故天子祀上帝、公侯祀百辟”，即由王主宰对上帝(或天)的祭祀，大致符合西周的情况③。《礼记·表记》所言：“天子亲耕，粢盛、秬鬯以事上帝，故诸侯勤以辅事于天子”，文虽晚出，但有助于了解王主祭上帝(或天)之宗教权力对强化王权的作用。在此种制度下，王本人即具有沟通上帝(或天)与人类的能力，并因而使王权得到最高程度的神化。所以西周时的天神崇拜并未能造成另一与王权对立的神职权力机构，而是使神权融于王权中。上述西周时期的宗教观及与其相联系的政治制度，作为一种模式，为后世历代王朝所承袭，对中国社会产生了深远的影响。

---

① 详见拙著《商周家族形态研究》第二章第一节，天津古籍出版社1990年版。

② 白鸟库吉：《蒙古民族之起源》，《史学杂志》18编2号，1923年。

① 杜而未：《中国古代宗教研究》(天道上帝之部)，台北学生书局1983年版。

① 见《逸周书·度邑》与周厉王胡簋、胡钟铭文。

② 见虢叔旅钟、番生簋、井编钟铭文，郭沫若《传统思想考》(收入《金文丛考》，人民出版社1954年版)已指出：“神其祖若父以配天帝之事，即人臣亦可为，盖谓人死而魂归于天堂也。”

③ 据《礼记·明堂位》，西周各诸侯中只有鲁公受成王之册命，可以天子之礼乐“祀帝于郊，配以后稷”。由《左传》哀公十三年与《鲁颂·閟宫》可证明鲁公确有此权。惟《礼记·礼运》记孔子言，认为鲁公此举是僭越。春秋中期后，独立的集权政治化的列国多已有祭上帝之举。

(原載《中國社會科學》1993年第4期)

由甲骨文考殷人對星象之崇拜

國立成功大學
歷史語言研究所　黃淑雲

星體運行，充滿神祕，規律中有變化，古人用以定方位四時，因而崇拜之。《爾雅·釋天》云：

祭星曰布。①

此謂祭星之法曰布，知古人以「星」爲神且有祭星之典。《左傳·昭公元年》云：

日月星辰之神，則雪霜風雨之不時，於是乎禜之。②

此謂日月星辰之神，乃因雪霜風雨之不時而祭之矣。今所見甲骨文中亦有祭星之辭，知殷人已崇拜星神而祭祀之。以下就星字釋義及甲骨文中所見之星名與祀星之祭典分述之。

甲骨文晶、星同義異形，作

晶（《前編》七·一四·一）；
品（《後編》下·九·一）；
晶（《甲編》六七五）；
晶（《佚存》五〇六）；
曐（《前編》七·二六·四）；
曐（《乙編》一八七七）；
曐（《乙編》六六七二）；

諸形。《說文解字》云：

晶，精光也，从三日。

又云：

曐，萬物之精，上爲列星，从晶，从生聲。一曰象形，从〇，古〇復注中，故與日同。曐，古文。星，或省。③

許愼分「晶」，「星」爲二字二義，今據甲骨文則二字無別，知許說未盡是。孫詒讓謂：

晶即星本字，象其小而衆。原始象形當作晶，《說文》曑亦从晶，金文「梁上官鼎」曑分字省作晶是也。後人增益作曐，逐生分別耳。④

董作賓云：

品爲星之象形字「與品之作㗊異，亦有从㞢作者，如曐、曐。㞢即栔文生字，形聲字也。《說文》古文曐與此同。⑤

郭沫若則據高田忠周釋「曐」爲「星」，云：

㞢亦生字，「作册大鼎」既生霸字，「臣辰盉」生豚字均如是作。曐象衆星之形，與許書星

字之作曐若曐者同意。⑥

胡厚宣從孫、郭二說，並云：

> 星之原始字本當作○○○，象衆星之形，又作○○○，則象衆星之精光閃灼。其後由象形變爲形聲，乃加生作星，繁文作曐，星與曐則又諸形之變也。⑦

李孝定據《說文解字》云：

> ○○○、品、晶象衆星羅列形，曐則形聲字。⑧

諸說並以「晶」爲「星」之初文，乃象形字，後加聲符「生」成「星」，則爲形聲字。甲骨文「晶」字皆作「星」解，則許愼釋晶爲「精光」乃引申義，非本義矣。而云「从三日」，亦恐非，蓋「晶」乃象衆星簇擁之狀，非从三日也，至其于星字云「古〇復注中，故與日同」則是也。

甲骨文中所見之星名不少，今但就最明顯之大星、新星及大火等論之。

㈠ 1. 其星（《庫方》五八九；《英藏》八八七）

2. ⍁星（《鐵遺》一四・六；《合集》一一四九一）

3. 貞：晶（《乙編》四二二七）

上列三辭，僅言星，不知確爲何者。

㈡ 1. ⍁冬夕⍁己亦大星（《簠雜》一二〇；《合集》二五〇二）（圖一）

2. ⍁卯⍁夕雀⍁食日大星（《乙編》六三八六；《合集》二五〇六反）（圖二）

㈢ 1. 辛未有𢦏新晶（《前編》七・一四・一）（圖三）

2. ⍁七日己巳夕𡧍⍁有新大晶並火（《後編》下・九・一；《通纂》四三二；《甲綴》三七六；《新綴》六六九；《合集》一一五〇三反）（圖四）

大星，胡厚宣謂即大歲之別稱，蓋諸星中以歲星爲最大，故稱大歲，亦省稱大星。⑨

案：大星，殆謂特別明亮顯眼之星，非一定指歲星而言。新晶、新大晶則爲新發現之星，即今所謂「超新星」，平時隱而不見，爆發時，光度可增加幾千萬倍，乃至晝見，與日爭輝⑩，第㈡式第二辭之「食日大星」⑪即記錄此種情形。新星晝見，爲罕見之事，故視爲異象。「並」，朱駿聲云：

> 並，叚借爲傍，《列子。天瑞》「並歌並進。」《釋文》謂「傍畦而行。」「黃帝並流而廲之。」《釋文》、《史記》、《漢書》傍河、傍海皆作並。⑫

《集韻》云：

> 傍，近也，或作並。⑬

二說皆云「並」叚爲「傍」，義爲靠近，則「新大晶並火」謂新發現大星之位置靠近火星也。

㈣ 1. 貞：隹火，五月（《後編》下・三七・四；《通纂》五三六）（圖五）

2. ⍁采𡛷云自北，西單雷，⍁𩢍星，三月（《前編》七・二六・三）（圖六）

火，或言大火，乃心宿第二星，春令時昏見⑭，古時以其正仲夏季節，《書・堯典》云：

> 申命羲叔，宅南交，平秩南訛敬至，日永星火，以正仲夏。⑮

此謂堯時已命羲叔確測大火位置，以正白晝最長之夏至日，大火于古代爲人民觀象授時之依據，《詩・豳風・七月》亦云：

> 七月流火，九月授衣。

毛傳云：

> 火，大火也；流，下也。九月霜始降，婦功成，可以授冬衣矣。

鄭玄箋云：

> 大火者，寒暑之候也，火星中則寒暑退，故將言寒，先著火所在。⑯

此云七月黃昏，看見大火越過子午線向西天下沉，就該準備冬衣⑰，即以大火位置爲依據⑱。

大火又稱商星，古籍皆言商主大火，如《左傳・襄公九年》云：

> 陶唐氏之火正閼伯居商丘，祀大火而火紀時焉。相土因之，故商主大火。⑲

《昭公元年》云：

> 昔高辛氏有二子，伯曰閼伯，季曰實沉，居於曠林，不相能也，日尋干戈以相征討，后帝不臧，遷閼伯於商丘，主辰，商人是因。⑳

《國語・晉語四》云：

> 晉之始封也，歲在大火，閼伯之星也，實紀商人。㉑

又云：

> 君子之行也，歲在大火，閼伯之星也，是謂大辰。㉒

此皆謂閼伯爲火正。第二辭之「𩢍」字不識，胡厚宣釋「𩢍」，謂𩢍星即商星大火也㉓。似其例僅一見，故不敢謂必然，是否如胡氏所云，似待詳考。

㈤ 1. 丙申卜：㱿貞：來乙巳酌下乙，王固曰：隹有祟，其有𢦏，乙巳，明雨，伐，既雨，既伐亦雨，攺卯鳥星（《殷綴》四八一）（圖七）

2. 丙申卜，㱿貞：來乙巳酌下乙，王固曰：酌，隹有祟，其有𢦏，乙巳，明雨，伐，既雨，咸伐亦雨，攺卯鳥星（《乙編》六六六四；《合集》一一四九七正）（圖八）

3. 雩，庚子丮鳥星（《合集》一一五〇〇正）（圖九）

4. 丁巳卜貞：帝鳥

貞：帝鳥、三羊、三豕、三犬（《合集》一四三六〇）（圖一〇）

「鳥星」即《堯典》「日中星鳥」之星鳥，爲南方七宿（井、鬼、柳、星、張、翼、軫）之總稱，春分初昏，七星畢見，可據以定仲春㉔，《書・堯典》云：

> 分命羲仲，宅嵎夷曰暘谷，寅賓出日，平秩東作，日中星鳥，以殷仲春。

僞孔安國傳云：

> 日中，謂春分之日；鳥，南方朱鳥七宿；殷，正也。春分之昏，鳥星畢見，以正仲春之氣節，轉以推季孟則可知。㉕

此謂「鳥星」亦爲古代觀象授時之依據。第㈤式第三辭乃貞卜祭祀「鳥星」以求雨之辭，知鳥星主雨，故祭之。伐爲舞祭。㉖，攺爲殺牲㉗，「攺卯鳥星」謂殺牲以祭鳥星也。丮，《說文解字》云：

> 丮，持也，象手有所丮據也。㉘

在此以文例觀之，當爲祭名，蓋謂雙手持物以獻祭也。第四辭之「鳥」或爲「鳥星」之省稱，以「帝」祭祀鳥星，知殷人亦視「鳥星」爲天神矣。

甲骨文中所見之「星」頗多，可證殷人之天文知識相當的豐富，雖今見受祭者僅「鳥星」而已，然殷人必以「星象」爲神靈可知矣。

注

① 《爾雅注疏》卷六，頁一四。

② 《春秋左傳正義》卷四一，頁二二。

③ 段玉裁《說文解字注》卷七上，頁二二。

④ 孫詒讓《名原》卷上，頁三。

⑤ 董作賓《殷曆譜》《董作賓先生全集・乙編二册》，頁四四七。

⑥ 郭沫若《卜辭通纂・考釋》頁九〇。

⑦ 胡厚宣〈殷代之天神崇拜〉《甲骨學商史論叢，初集上册》），頁三〇八。

⑧ 李孝定《甲骨文字集釋》卷七，頁二二四七。

⑨ 仝注⑦

⑩ 參見杜昇云〈詩歌・神話傳說和天文學〉（《文史知識》一九八四年第七期），頁七一－七二；詹鄞鑫〈中國占星術〉（《文史知識》一九八七年第一期），頁四七；江曉原〈中國古代的天象記錄〉（《文史知識》一九八七年第八期），頁三九。

⑪ 「食」乃時間詞，大食即朝食，約今九、十時；小食即夕食，約今下午四、五時。詳參見董作賓《殷曆譜》（《董作賓先生全集・乙編一册》頁三二）。案：日，晝也。「食日大星」謂大星于用餐之白晝時出現也。

⑫ 朱駿聲《說文解字通訓定聲》卷一八，頁八七。

⑬ 丁度等《集韻》卷八，頁三二。

⑭ 詳見陳遵嬀《中國古代天文學簡史》，頁二七。

⑮ 《尚書正義》卷二，頁一〇。

⑯ 《毛詩正義》卷八之一，頁九。

⑰ 參見杜昇云〈詩歌・神話傳說和天文學〉（《文史知識》一九八四年第七期），頁七〇。

⑱ 嚴一萍則據《合集》一二四八八片：

> 火，今一月其雨
>
> 火，今一月不其雨

認爲火星與下雨之事有關。詳見〈殷商天文志〉（《中國文字》新二期），頁七－八。

⑲ 《春秋左傳正義》卷三〇，頁二三。

⑳ 仝上，卷四一，頁二〇。

㉑ 《國語》卷一〇，頁三－四。

㉒ 《仝上》卷一〇，頁一四。

㉓ 詳見注⑦。

㉔ 參見注⑭，頁二一。

㉕ 仝注⑮，卷二，頁九。

㉖ 詳見陳直《殷契賸義》頁五下；董作賓《獲白麟解》（《董作賓先生全集・甲編二册》），頁五九四；郭沫若《卜辭通纂考釋》頁一六。

㉗ 詳見于省吾《雙劍誃殷栔駢枝》頁四六。

㉘ 仝注③，卷三下，頁一四。

引用及參考書目（附甲骨著錄簡稱）

殷虛書契前編（前編），羅振玉，台大中國文字研究室藏書影印，一九一二

殷虛書契前編集釋，葉玉森，台大中國文字研究室藏書影印，一九三二

殷虛書契後編（後編），羅振玉，台大中國文字研究室藏書影印，一九一六

簠室殷契徵文（簠徵），王襄，台大中國文字研究室藏書影印，一九二五

簠室殷徵文考釋，王襄，台大中國文字研究室藏書影印，一九二五

鐵雲藏龜拾遺（鐵遺），葉玉森，台大中國文字研究室藏書影印，一九二五

卜辭通纂（通纂），郭沫若，文求堂，一九三三

卜辭通纂考釋，郭沫若，文求堂，一九三三

殷契佚存（佚存），商承祚，金陵大學中國文化研究所叢刊，一九三三

殷契佚存考釋，商承祚，金陵大學中國文化研究所叢刊，一九三三

庫方二氏所藏甲骨集（庫方），方法歛，商務印書館，一九三五

金璋氏所藏甲骨集（金璋），方法歛 ，藝文印書館重印，一九三九

殷虛文字甲編（甲編），董作賓，中央研究院歷史語言研究所中文考古報告集之二，一九四八

殷虛文字甲編考釋，屈萬里，中央研究院歷史語言研究所，一九六一

殷虛文字乙編（乙編），董作賓，中央研究院歷史語言研究所，一九四九

甲骨綴合編（甲綴），曾毅公，修文堂書店，一九五〇

殷虛文字綴合（殷綴），郭若愚、曾毅公、李學勤，科學出版社，一九五五

甲骨綴合新編（新綴），嚴一萍，藝文印書館，一九七五

甲骨文合集（合集），郭若沫主編，中華書局，一九七八

英國所藏甲骨集（英藏），李學勤、齊文心、艾蘭，一九八五

名原，孫詒讓，一九〇五

殷契賸義，陳直，一九二九

雙劍誃殷契駢枝，于省吾，台大中國文字研究室藏書影印，一九四〇

甲骨學文字編，朱芳圃，商務印書館，一九三三

甲骨文商史論叢，胡厚宣，齊魯大學國學研究所，一九四四

中國古代天文學簡史，陳遵嬀，人民出版社，一九五五

卜辭綜述，陳夢家，科學出版社，一九五六

殷虛卜辭綜類，島邦男，泰順書局，一九七〇

殷虛卜辭研究，島邦男撰，溫天河、李壽林譯，鼎文書局，一九七五

董作賓先生全集，董作賓，藝文印書館，一九七七

殷虛甲骨刻辭類纂，姚孝遂、肖丁，中華書局，一九七八

甲骨文字集釋，李孝定，中央研究院歷史語言研究所專刊之五十，一九八二

中國甲骨學史，吳浩坤、潘悠合著，人民出版社，一九八五

尚書正義，漢・孔安國傳，唐・孔穎達疏，江西南昌府學本，藝文印書館，一九八二

毛詩正義，漢・毛亨傳，漢・鄭玄箋，江西南昌府學本、藝文印書館 一九八二

春秋左傳正義，周・左丘明傳，晉・杜預注，江西南昌府學本、藝文印書館，一九八二

爾雅注疏，晉・郭璞注，宋・邢昺疏，江西南昌府學本、藝文印書館，一九八二

說文解字，清・許慎撰，漢・段玉裁注，經　樓藏版，黎明文化事業，一九七四

說文解字通訓定聲，清・朱駿聲，藝文印書館，一九七一

集韻，宋・丁度等，四庫薈要本，世界書局

國語，吳・韋昭注，四部叢刊本，商務印書館

中國古代宗教初探，朱天順，谷風出版社，一九八六

中國神話傳說辭典，袁珂，華世出版社，一九八七

中國古代社會，許進雄，商務印書館，一九八八

夏商史話，孟世凱，貫雅文化事業有限公司，一九九〇

甲骨文所見殷代之天神，胡厚宣，責善半月刊第十卷第十六期，一九四一

殷商天文志，嚴一萍，中國文字新二期，一九八〇

詩歌・神話傳說和天文學，杜昇云，文史知識一九八四年第七期，一九八四

中國占星術，詹鄞鑫，文史知識一九八七年第一期，一九八七

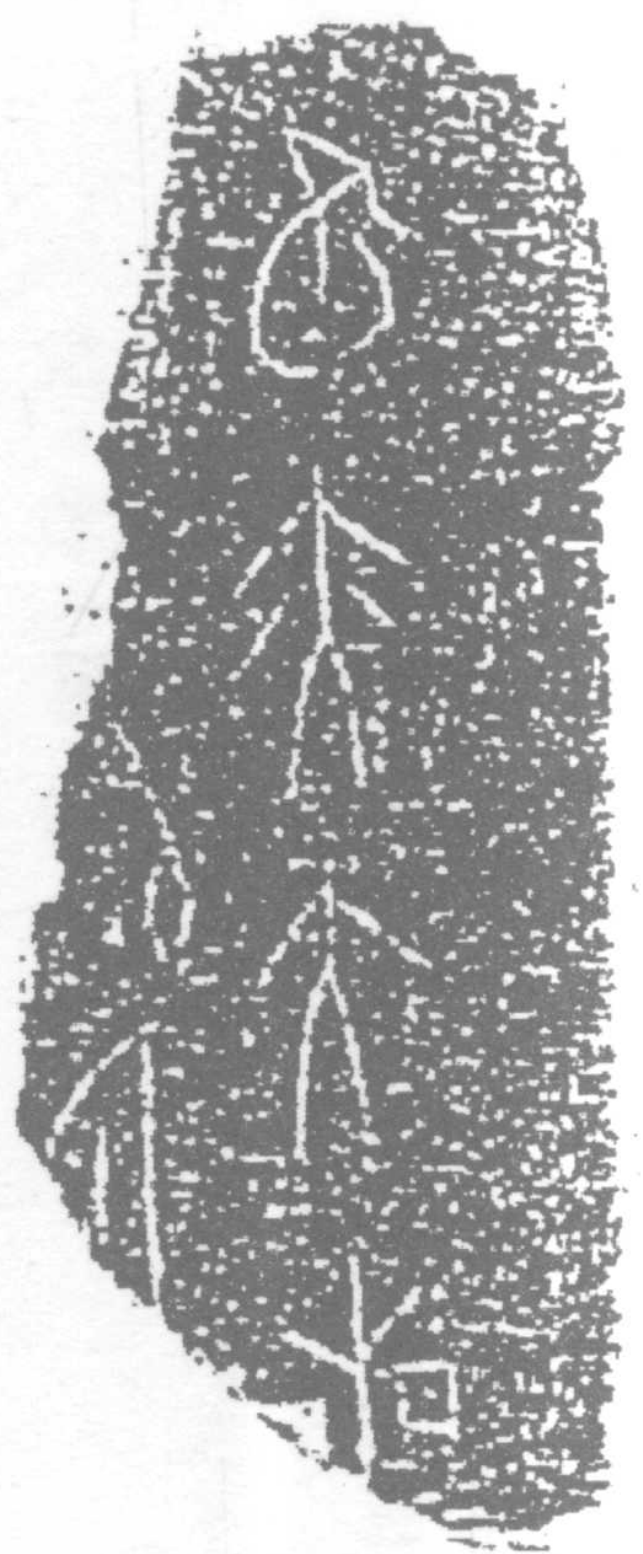
中國古代的天象，江曉原，文史知識一九八七年第八期，一九八七

從甲骨卜辭來研討殷商的祭祀，孫叡徹，台大中文研究所碩士論文，一九八〇

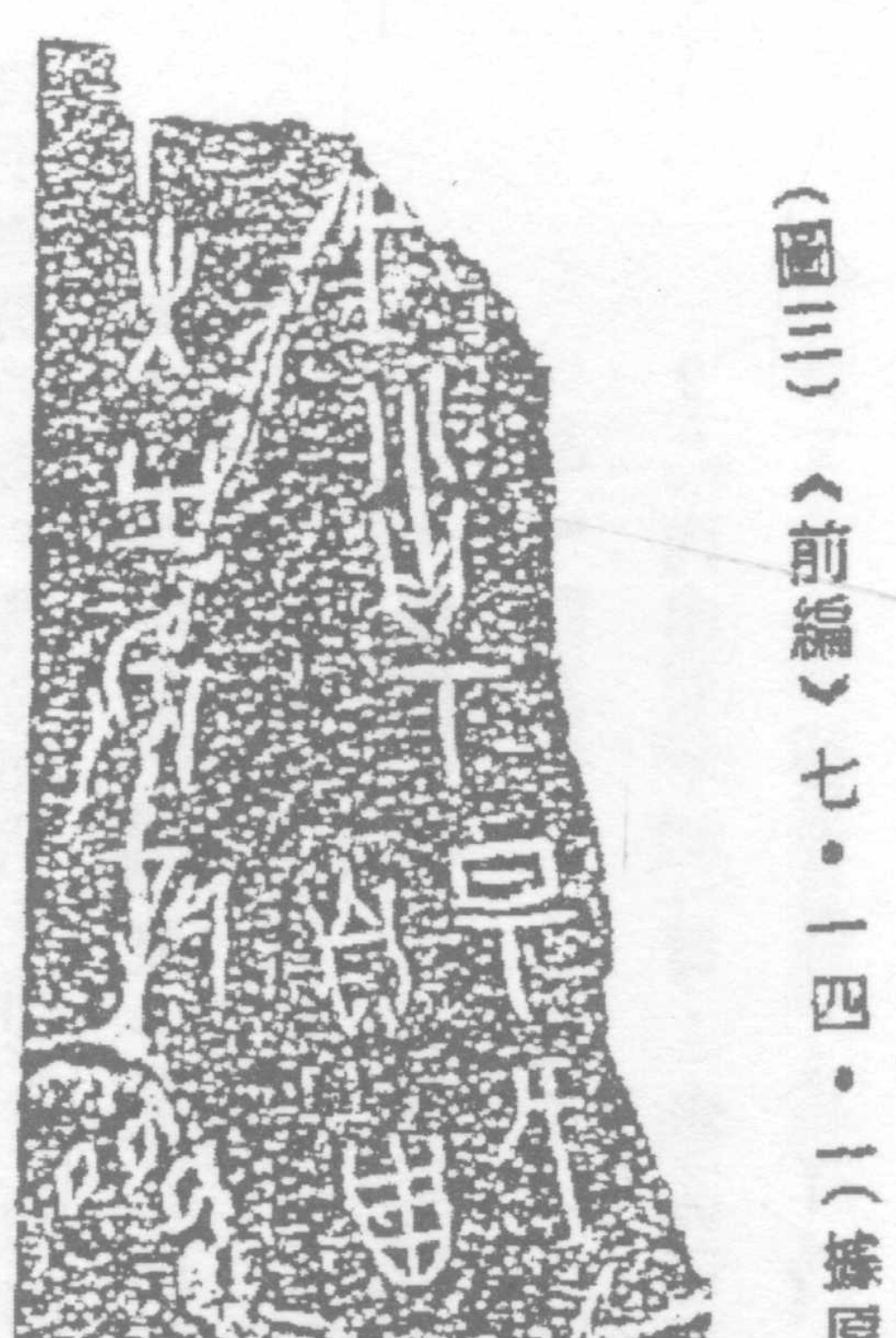
甲骨文形聲字形成過程研究，權東五，成大歷史語言研究所碩士論文，一九九二

圖表文字

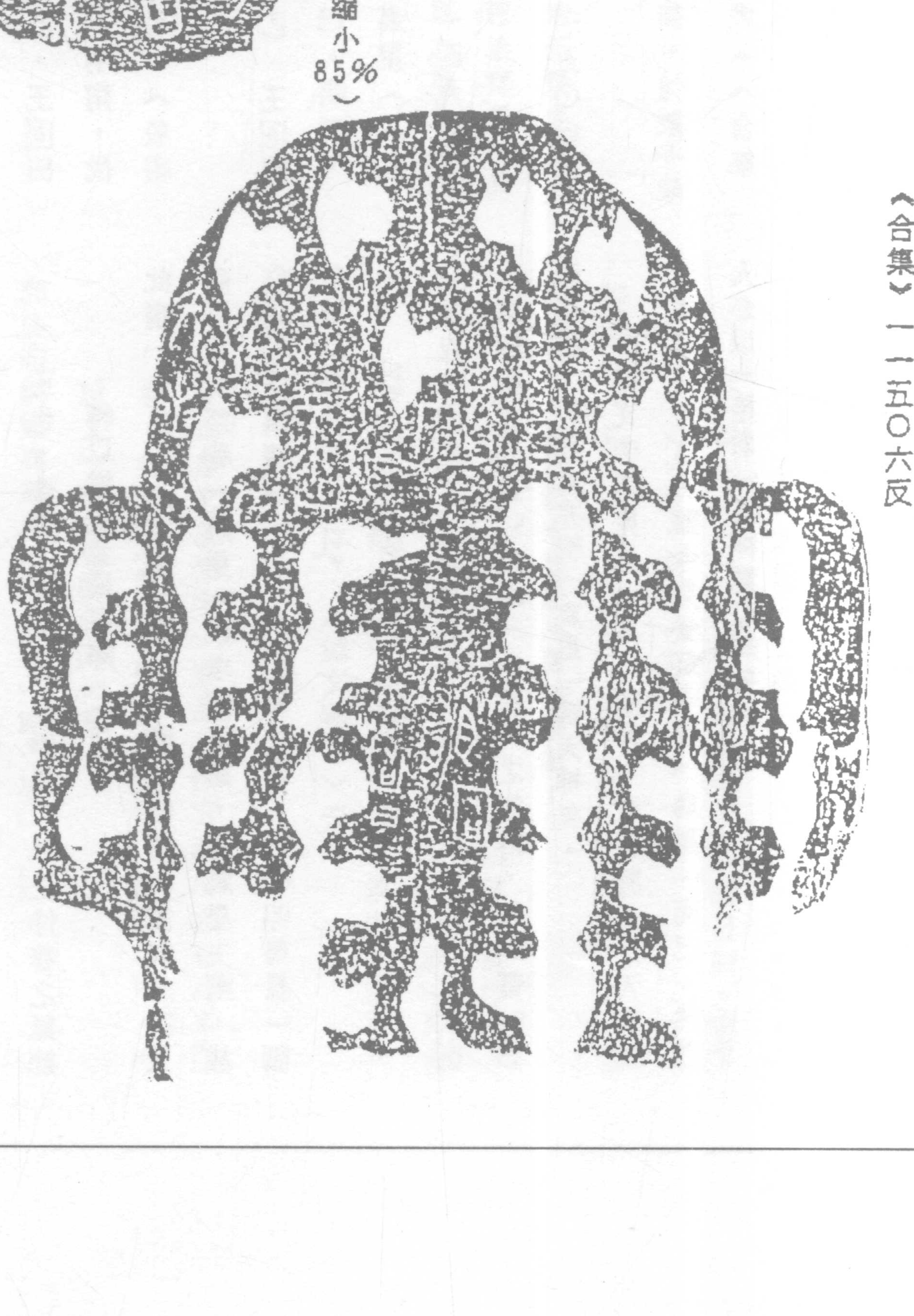
（圖一）《簠雜》一二〇；《合集》一一五〇二
（圖二）《乙編》六三八六；《合集》一一五〇六反
（圖三）《前編》七・一四・一
（圖四）《後編》下・九・一；《通纂》四三二；《甲綴》三七；六《合集》一一五〇三反
（圖五）《後編》下・三七・四；《通纂》五三六
（圖六）《前編》七・二六・三
（圖七）《殷綴》四八一，原圖之50%
（圖八）《乙編》六六六四；《合集》一一四九七正，原圖之50%
（圖九）《合集》一一五〇〇正
（圖一〇）《合集》一四三六〇



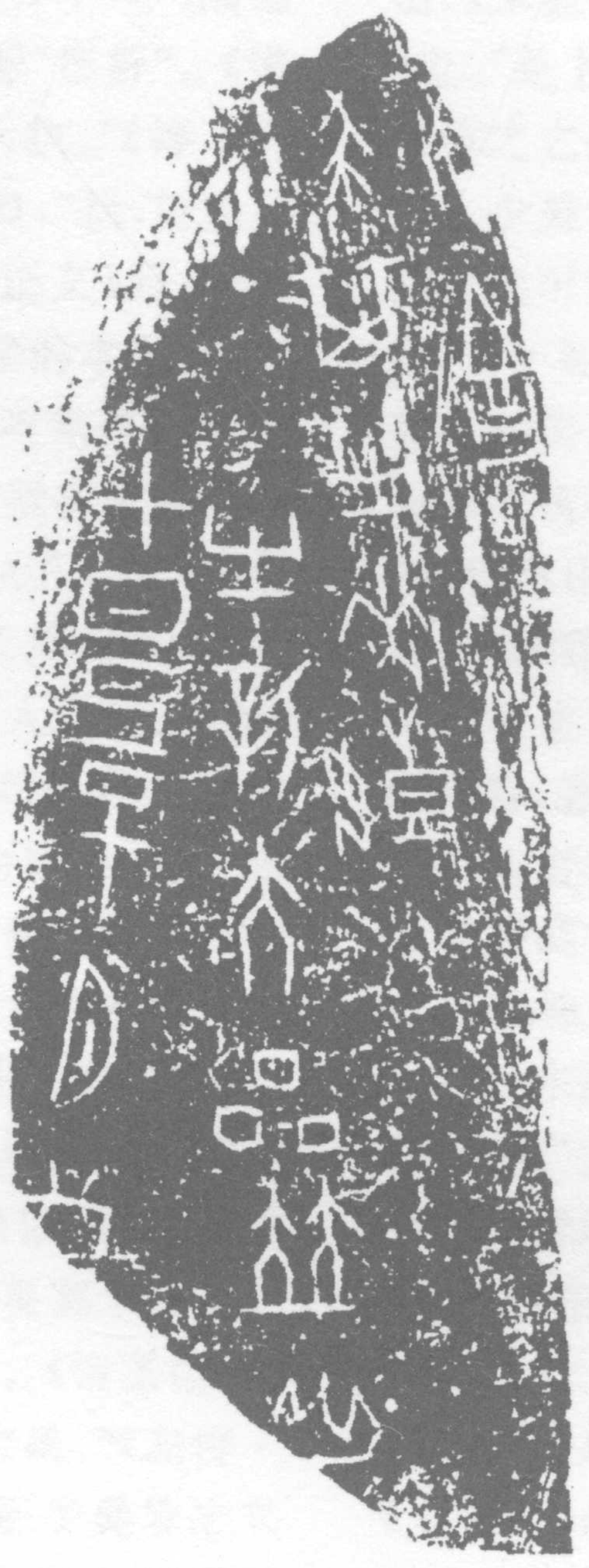
（圖一）《簠雜》一二〇
《合集》一一五〇二



（圖三）《前編》七・一四・一（據原圖縮小85%）

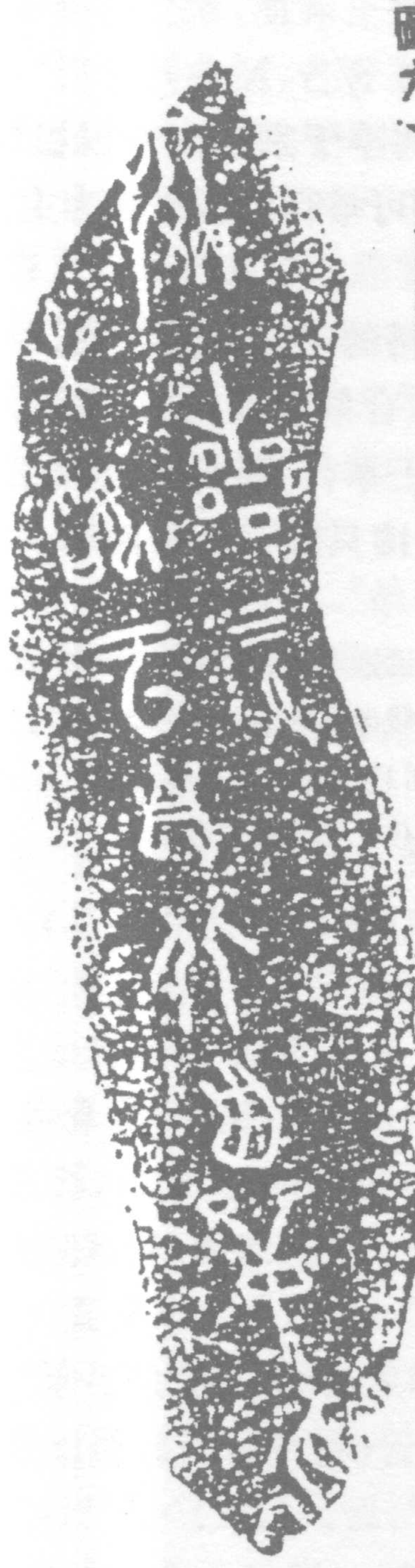


（圖二）《乙編》六三八六
《合集》一一五〇六反（據原圖縮小85%）

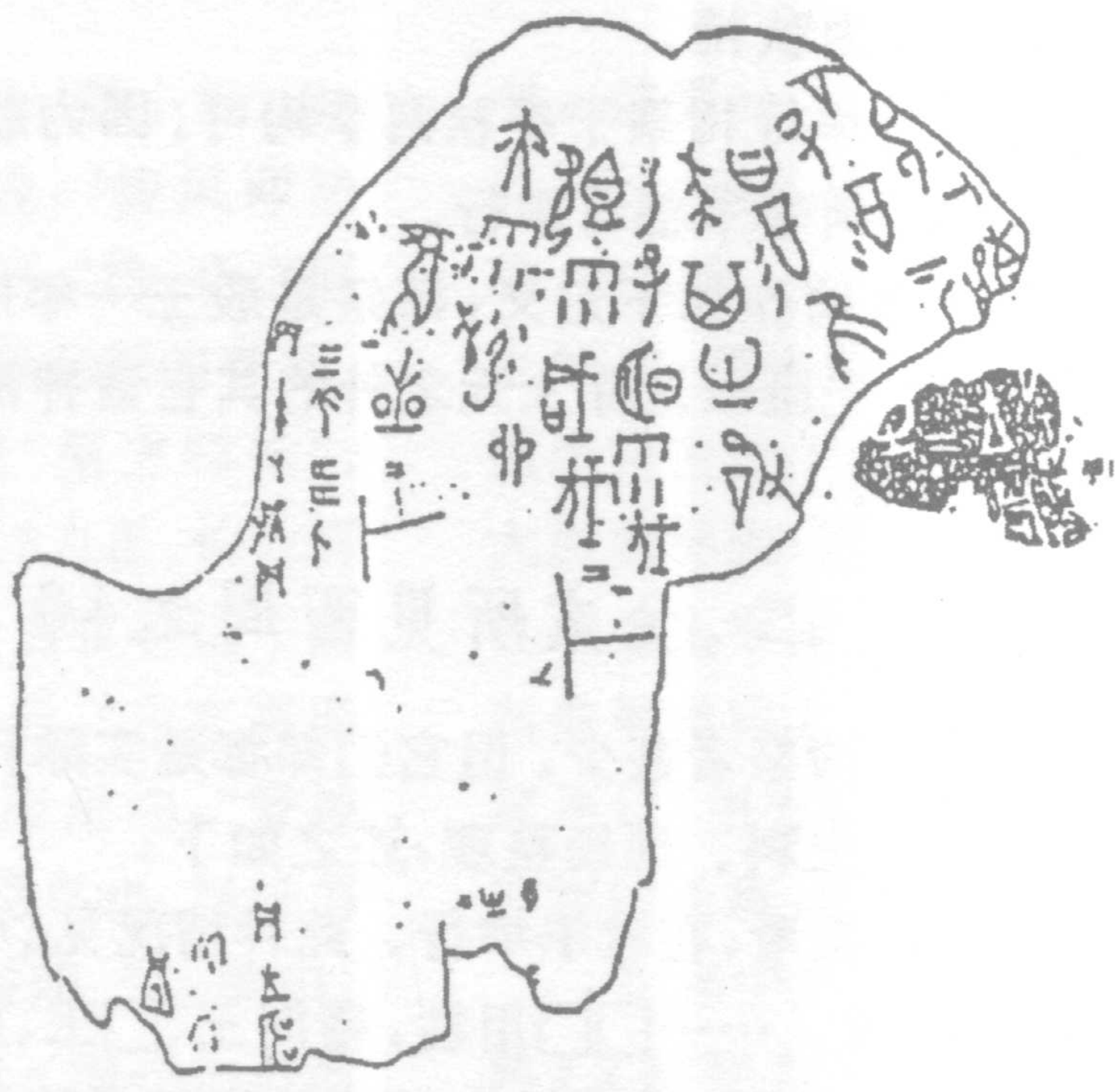


（圖四）《後編》下・九・一
《通纂》四三二
《甲綴》三七六
《新綴》六六九
《合集》一一五〇三反

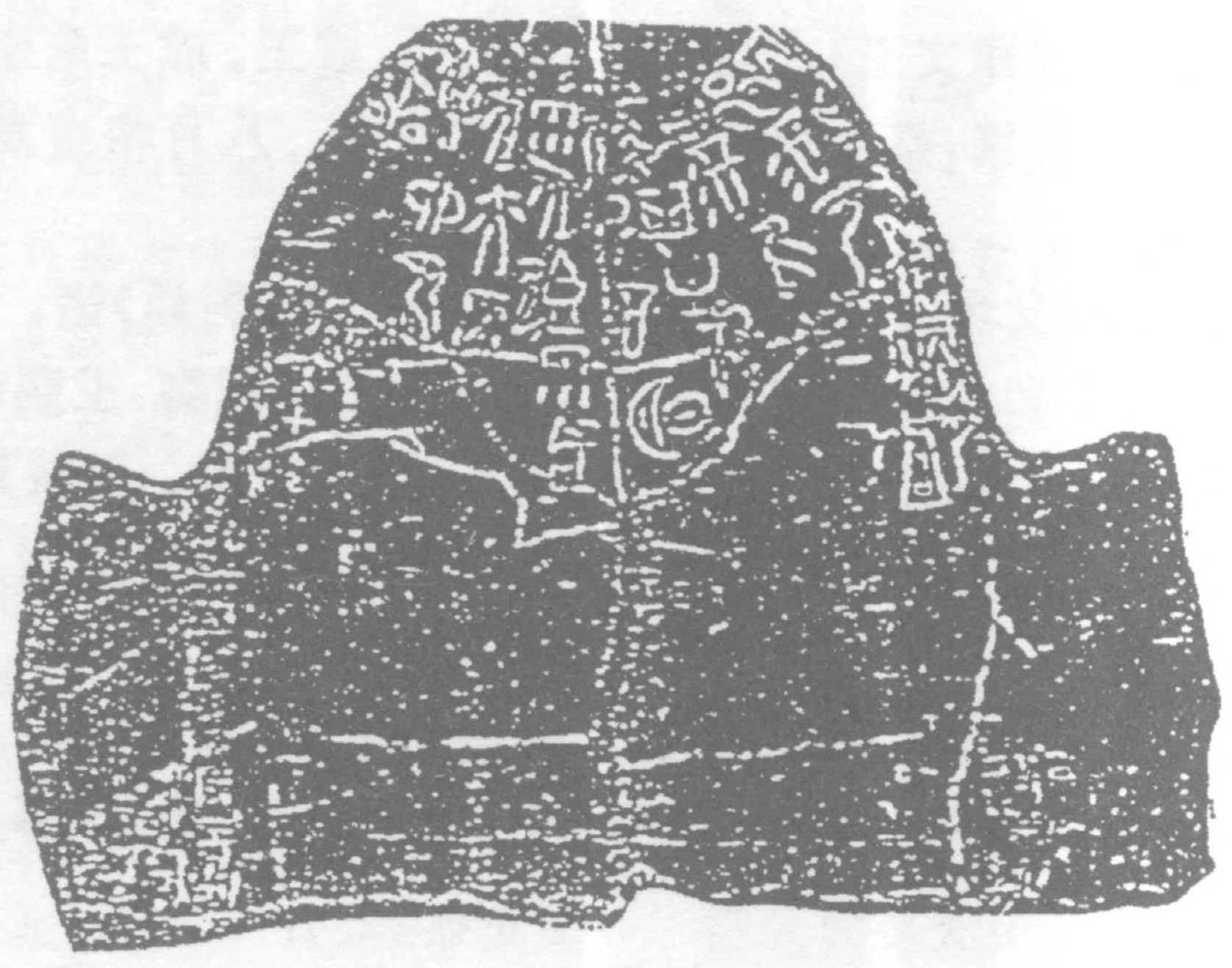
（圖五）《後編》下・三七・四
《通纂》五三六



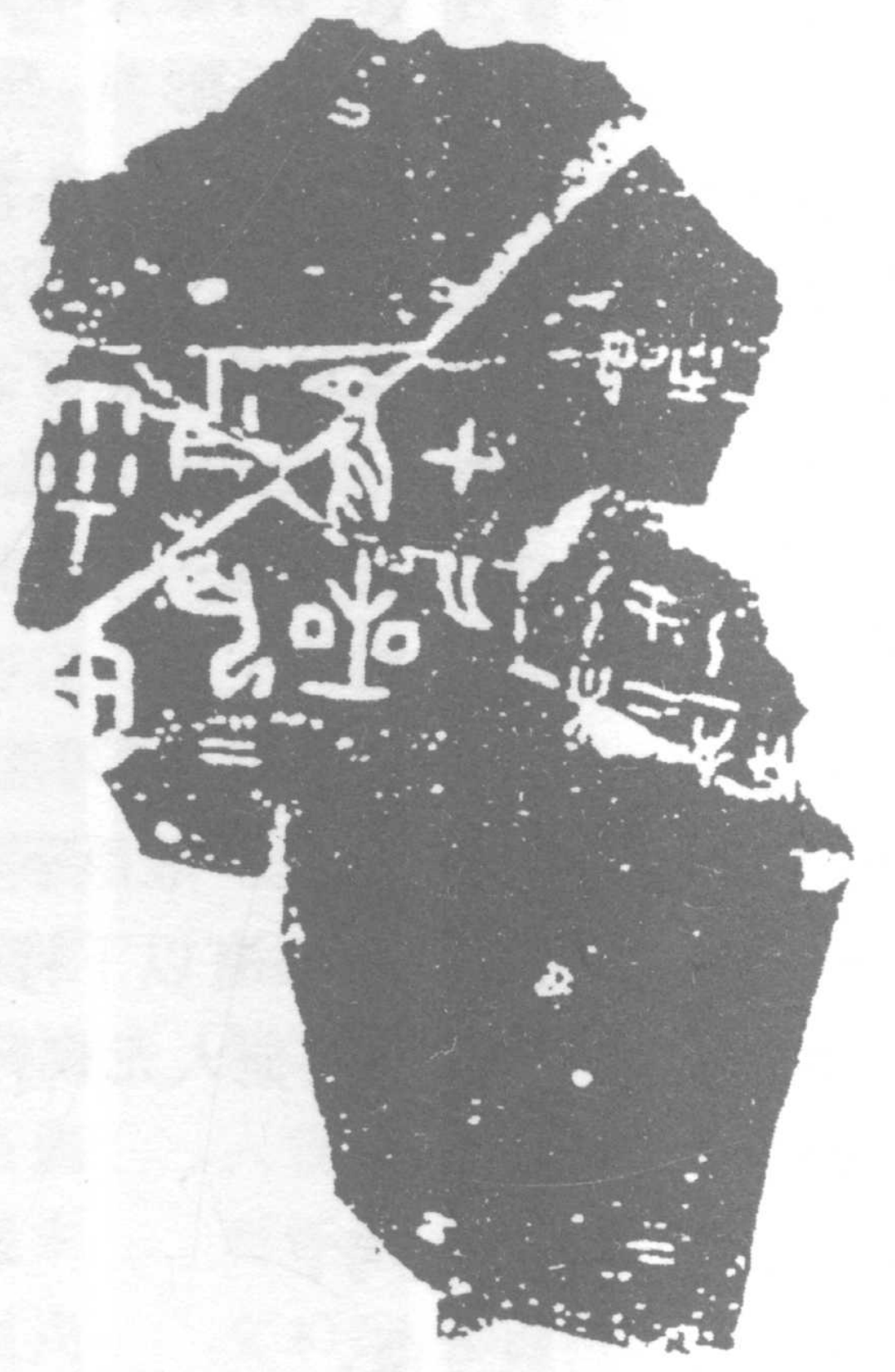
（圖六）《前編》七・二六・三



（圖七）《殷綴》四八一
原圖之50%



（圖八）《乙編》六六六四
《合集》一一四九七正
原圖之50%



（圖九）《合集》一一五〇〇正

（圖一〇）《合集》一四三六〇

（原載《甲骨文論文集》，臺中甲骨文學會，一九九三年）

殷周禘祭探真

董莲池

东北师范大学 古籍整理研究所

禘祭是盛行于殷周时代的一种重要祭典。其重要性竟达到被儒家视为“治国之本”的程度，认为如能明乎其礼，“治国其如指诸掌而已”①。但传世的先秦文献却没有记载殷周（指西周）实际举行的禘祭，这就给探索殷周禘祭带来困难。自汉儒以来，学者多有探考，然众说纷纭，可归纳为禘祭三说：一说是时祭，即四时祭之一。殷礼春禘，周礼夏禘。一说是殷祭，即大祭，祭太祖。其规模“大于四方而小于祫”②。一说是郊天之祭，即郊祭昊天。我们在研究古文字过程中，看到地下出土的殷商甲骨文和西周金文中有不少时王占卜行禘或实际行禘的记载，与上述三说多有不合。这部分资料尚未见学者加以利用，今试作整理，藉以探索殷周禘祭的真貌，以供研究殷周史之参考。

一、甲骨文所见殷代之禘

殷商甲骨文中，记载卜禘之辞很多。将其加以排比分析，可以看到殷代之禘具有如下内容。

（一）对象及方式

1. 以先祖（包括先公先王）为对象，或专祭、或合祭。如：

（1）贞：禘于王亥。（《甲骨文合集》14748）

据史书记载，王亥为上甲微之父，被有易氏绵臣所杀。卜辞又称他为高祖亥，系殷之先公。殷代时王祭祀王亥，有时专祭，有时合祭。此辞所言之禘是一次专祭。

（2）癸卡卜，禘下乙。（《甲骨文合集》22088）

“下乙”系商王祖乙的别称，中丁之子。史书称之为中宗祖乙。据《尚书・无逸》“昔在殷王中宗，严恭寅敬，天命自度，治民祗惧，不敢荒宁”、《史记・殷本纪》“帝祖乙立，殷兴”，知他是位有为之君。时王祭祀祖乙，也分专祭与合祭两种，此辞所载之禘，也是专祭。

（3）……亥卜，禘，伐，自上甲用。（《甲骨文合集》34050）

“上甲”即史书所载之上甲微，王亥之子，殷之先公，有易氏杀王亥后，上甲借河伯之兵讨伐有易氏，将其灭掉，并领导商部族日益强大，故“商人报焉”。卜辞所见时王对上甲之祭十分隆重。他们以上甲为先公之首，凡祭先公六示或先公先王十二示、二十示等，均自上甲开始，系大合祭。但有时也对其专祭。此辞言“禘”“自上甲用”，则禘必为大合祭无疑。

2. 以先臣为对象，专祭。如：

（4）禘黄奭，三犬。（《甲骨文合集》3506）

“黄奭”，唐兰先生以为即史书所载之保衡或阿衡'，岛邦男先生认为即卜辞所见黄尹之别称'，辞中还记载了行禘用牲数量，以三犬为禘，可见“黄奭”在时王心目中的地位十分重要。

3. 以方神为对象，专祭。如：

（5）癸丑卜，禘东。（《甲骨文合集》34145）

（6）癸亥卜，禘西。（同上 34154）

（7）癸丑卜，禘南。（同上 34145）

（8）癸亥卜，禘北。（同上 34154）

（9）其禘方，一羌、一牛、九犬。（《甲骨文合集》32112）

（10）辛亥卜，小禘北巫。（同上 34157）

（11）禘东巫。（同上 5662）

（12）于西母酌禘。（同上 14345）

上举诸辞之东、西、南、北、方、东巫，北巫、西母，都是殷人崇拜的方神。其中禘“方”要用一羌、一牛、九犬，可见其重视程度。禘之目的，当然是祈求四方之神给予福佑，以保四方安定。

4. 以其它诸神为对象，专祭。如：

（13）贞：禘鸟。三羊三豕三犬。（《甲骨文合集》14360）

“鸟”应指鸟神。

（14）丁丑卜，王惟豕、羊用，禘虎。十月。（《甲骨文合集》21387）

“虎”即虎神。虎为百兽之王，殷时，常为害人畜。殷人曾以虎为猎获对象，卜辞中有不少田猎获虎的记载，也有时王亲自率人暴虎的记载。尽管这样，也是除之不尽的；为保人畜安全，不得不祈求虎神，对其行禘。令其使虎不来伤害人畜。

（15）禘于河。《（甲骨文合集》14531）

“河”指河神。禘祭以求不兴作水患。

（16）壬子卜，禘秋于□于土（《甲骨文合集》14773）

“秋”应为主司谷物成熟之神，禘之以祈求丰年。

根据以上整理，可见殷代之禘祭，均由时王举行，对象广泛，但不包含上天。祭祀方式分“专”、“合”两种，除先公先王外，一律为专祭。

（二）行禘时间

殷人卜禘，有时在辞后注明所卜月份。一般说来卜禘记录与实际行禘时间相距不会太久。依据卜禘月份，可考知殷人行禘之季节。

上举第（14）条 卜辞云：“禘虎”在“十月”。目前，学者认为殷代一年只分春秋两季。据郑慧生先生研究：殷历岁首当为夏历六月⑤。此说似可信。卜辞中卜告秋之时间有在殷历一、四、七月者，依郑氏说推考，则当夏历六、九、十二月。说明殷历之秋当有六、七个月之长。殷历八月——十二月则为春，当夏历一月——五月。第（14）辞卜记为“十月”，则属春禘。《甲骨文合集》第18号有辞言“戊寅卜，今春众有工。十月”，可证殷历十月确当为春季。又如：

（17）勿禘。十二月。（《甲骨文合集》10001 正）

“勿禘”当是卜问可否行禘。时间在十二月，为春季之末月。此辞意谓欲在此月行禘则此，禘为春禘。当然，也不能排除是卜问下个月某一时间行禘，如是这样，则此次欲行之禘就将在秋季举行。

（18）戊寅卜，九犬禘于西。二月。（《甲骨文合集》21089）

殷历“二月”属秋，则此为秋禘。

（19）壬辰卜，王，余禘，兹亡祀。六月。（《甲骨文合集》15959 正）

殷历“六月”属秋，此禘亦为秋禘。

根据这些记载。可见殷代举行禘祭于春秋两季均可。因为殷历一年只分春秋两季，故可以说殷代之禘不受时间限制，任何季节都可举行。

这样，我们可以给殷代之禘作如下定义：禘祭是殷王一年中任何一个季节都可举行的一种祭典，用以祭祀先公、先王、先臣以及除上天之外的其它诸神祇，它是一种膜拜对象广泛的祭祀活动，祭中仅用牲而无赏赐。

二、金文所见西周之禘

今所见西周之金文，记载禘祭者甚少。但它们却都是实际行禘的真实记录，比甲骨文更为详尽，是考查西周禘祭的珍贵史料。现经整理，述之如下：

(一)祭由周王举行，合祭祖考，在秋季举行。此种情况见《小盂鼎》铭：

“唯八月……王各周庙，祝。……□□用牲，禘周王、□王、成王。”

此铭残泐较甚。据残辞推考，此禘祭是在“王”举行献俘礼过程中进行的。“王”系康王。地点设在周庙，禘祭对象有周王(即文王)、□王(应即武王)、成王。成王系康王之父考。故这是一次以太祖、祖、考为对象的大合祭，祭中用牲，时间选在八月。八月相当夏历七月⑥，于时属秋，则此禘从时间上看当为秋禘。

(二)祭由周王举行，专祭父考，在夏季举行。此种情况见《剌鼎》铭：

“唯五月，王在□，辰在丁卯，王禘，用牡于大室，禘邵王。剌御，王赐剌贝三十朋。”

《剌鼎》是穆王时器，铭中之王乃穆王，邵王即昭王，穆王父考。只祭其父考，为专祭。地点设在宗庙太室，以雄性牲为牺牲，祭后有赏赐，时间选在五月，当夏历四月，于时属夏，则此禘从时间上看当为夏禘。

(三)祭由“公”举行，专祭先辈，在秋季举行。此种情况见《繁卣》铭：

“唯九月初吉癸丑，公彭祀。雩旬又一日，辛亥，公禘彭辛公祀。卒事无䀠。……公蔑繁历，赐宗彝一……。”

《繁卣》为穆王时器。祭祀者为“公”，对象是辛公，应是“公”的先辈。地点不详。祭后对繁有赏赐。从时间上分析，九月癸丑“公”举行彭祭，至辛亥方举行禘祭，中隔五十九天。旧说“初吉”指朔日⑦。那么彭祭始于九月初一日。过五十九天行禘，其时则进入十月底，当夏历九月底，从时间上看，此禘属秋祭。但若以王国维先生说初吉指月初一至初八这段时间⑧，那么此禘也可能是进入周历十一月初举行的，那么就是冬禘了。今姑从旧说。

(四)王赐命臣下行禘，禘其先考。此种情况见《大簋》铭：

“唯六月初吉丁巳，王在郑，蔑大历。赐……，曰‘用禘于乃考’。大拜稽首，对扬王休，用作朕皇考大仲尊簋。”

《大簋》为夷王时器，铭中之王为夷王。“大”可能是对夷王有功的臣子，夷王对他颁赐器物，令他去禘祭自己的先考。可见，祭祀者是一般臣下，并且也只能是专祭。

根据以上四铭所载，可见西周之禘祭有以下特点：

1. 祭主：周初只有“王”才能禘祭，其他人无权行禘。到了穆王时，“公”才有权行禘。后来甚至一般臣下也有此权利。

2. 对象：一律只限于祭祀先祖先考。

3. 方式：周初可合祭，以后只专祭。

4. 地点：在宗庙。

5. 时间：在夏秋两季。

6. 其它：用雄性牲，祭后王有赏赐。

这样我们就可以给西周之禘祭作如下定义：西周之时在夏秋两季于宗庙内专以祖考为对象的一种祭典。最初只能由周王举行，后渐发展至公及一般臣下也可举行。以专祭为主。祭中用牲并有赏赐。

殷周禘祭的真实情况既如上述，我们可以从中发现殷禘与周禘的某些异同之处。相同者主要在于都是以先祖先考为对象，合祭或专祭，并且都以专祭为主，合祭偶或为之。都不用以祭天。不同之处则是：殷禘对象广泛，周禘则只限祖考；殷禘一律由王举行，周禘则初由王举行，后发展为“公”及臣下也可举行；殷禘在每个季节中都可举行，而周禘只限于夏秋两季。

注释：

①《礼记·仲尼燕居》。

②《诗序》：“雝，禘大祖 也”郑玄笺。

③唐兰：《天壤阁甲骨文存》。

④[日]岛邦男：《殷虚卜辞研究》。

⑤郑慧生：《“殷正建未”说》，《史学月刊》1984年第1期。

⑥此从张汝舟先生说推定。张说见《二毋室古代天文历法论丛》，浙江古籍出版社1987年版。

⑦《诗·小雅·小明》“二月初吉”《毛传》。

⑧王国维：《观堂集林·生霸死霸考》。

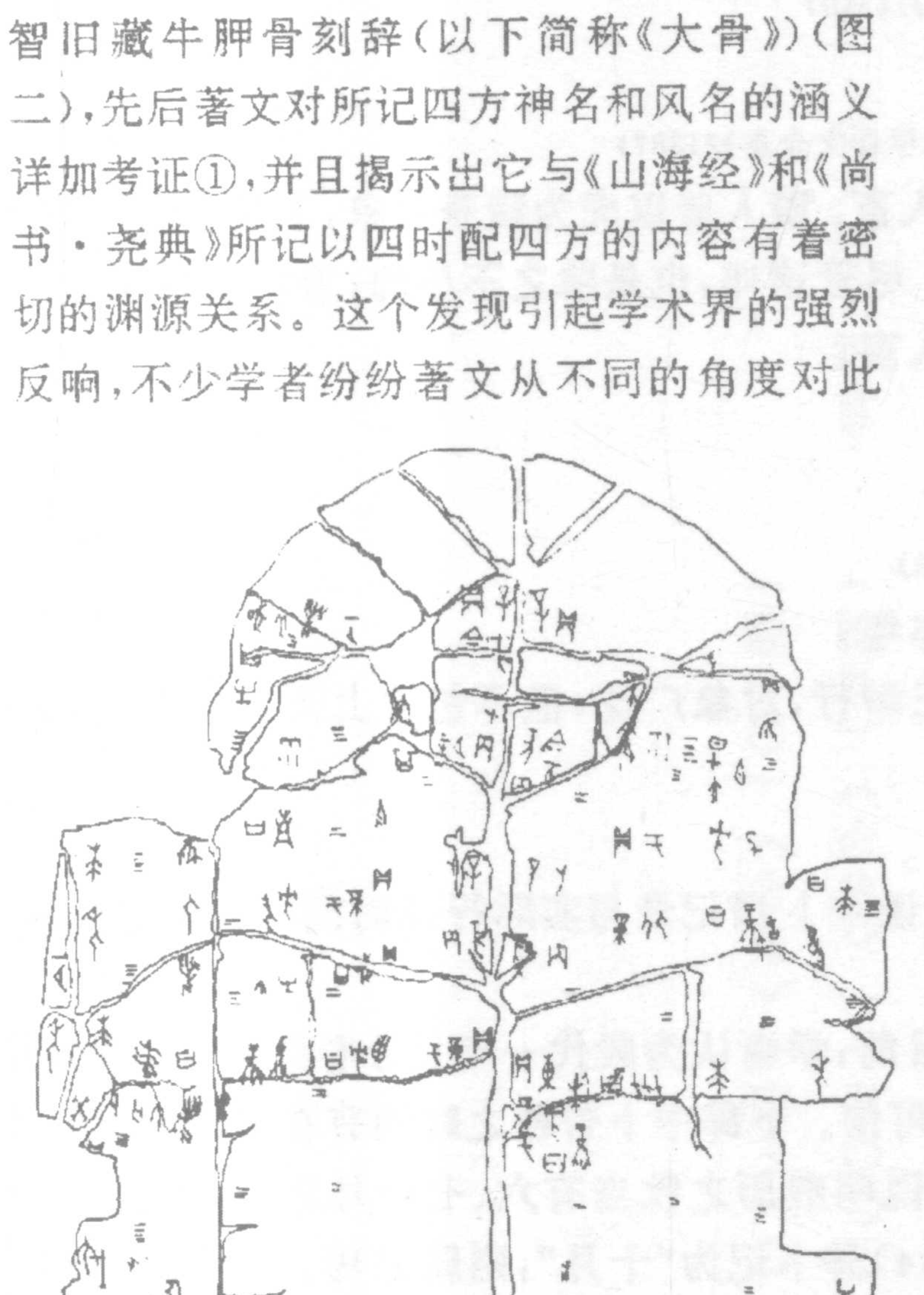
(原载《人文雜志》1994年第5期)

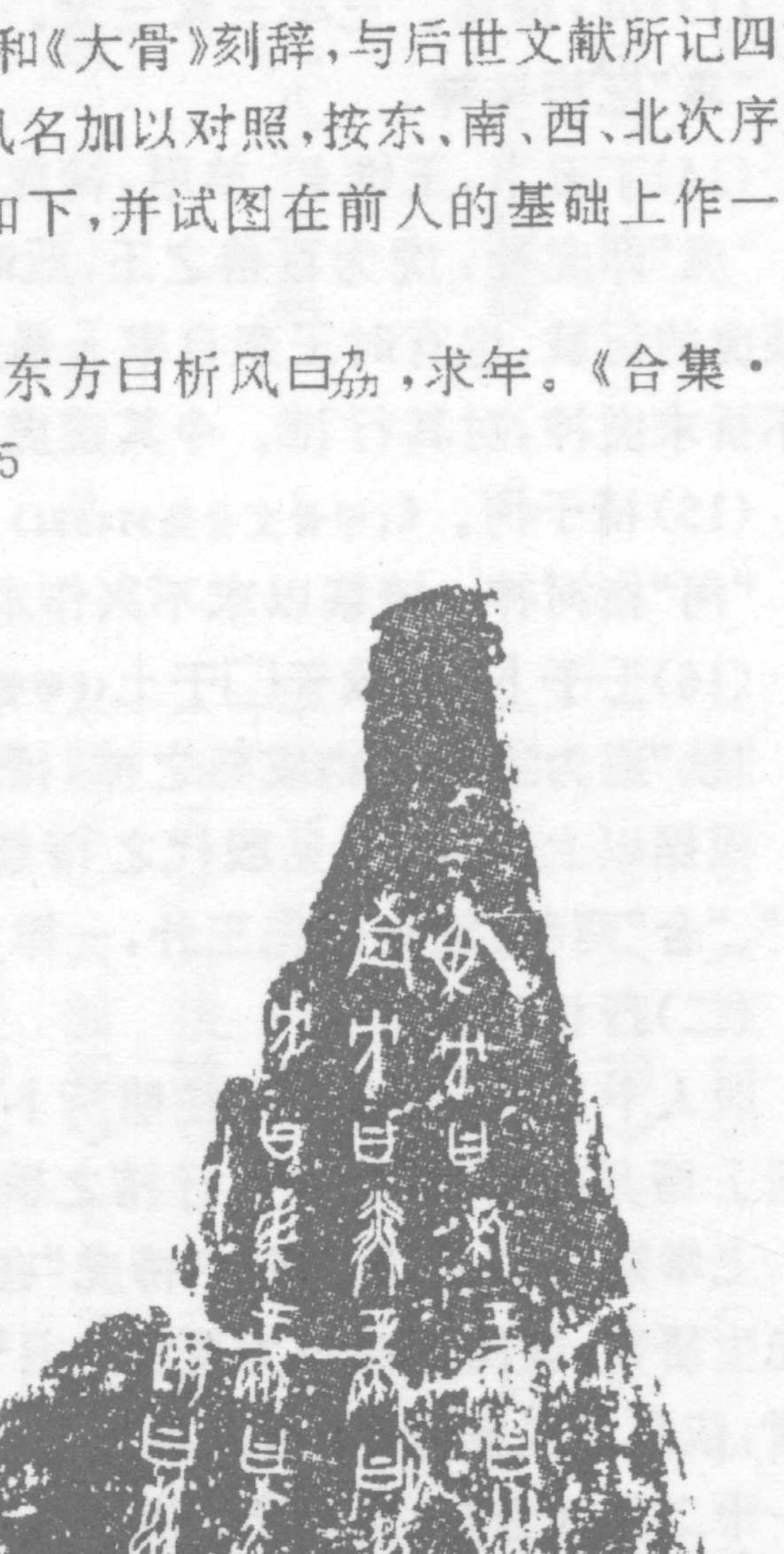
商代四方神名和风名新证

郑杰祥

甲骨文记有商人求年于四方神和四方风的活动，这份珍贵资料是胡厚宣先生首先发现的。胡先生主要根据殷墟YH127出土龟腹甲卜辞(以下简称《大龟》)(图一)，参照刘体智旧藏牛胛骨刻辞(以下简称《大骨》)(图二)，先后著文对所记四方神名和风名的涵义详加考证①，并且揭示出它与《山海经》和《尚书·尧典》所记以四时配四方的内容有着密切的渊源关系。这个发现引起学术界的强烈反响，不少学者纷纷著文从不同的角度对此加以论述②，但是，由于卜辞距今时隔数千年，资料不充分，论者诸家，意见颇不一致。受此启发，我们也在这里把新出《甲骨文合集》(以下简称《合集》)所收缀合比较完整的《大龟》卜辞和《大骨》刻辞，与后世文献所记四方神名和风名加以对照，按东、南、西、北次序综合纪录如下，并试图在前人的基础上作一新的探讨：

贞：帝于东方曰析风曰劦，求年。《合集·大龟》14295


图一 《大龟》卜辞(《甲骨文合集》14295)


图二 《大骨》刻辞(《甲骨文合集》14294)

东方曰析，风曰咎。《合集大骨》14294

……卯于东方析，三牛、三羊、青四。《合·集》40550

有人名曰折[丹]，东方曰折，来风曰俊，处东极以出入风(丹字从胡厚宣说，为衍字，当删)。《山海经·大荒东经》

分命羲仲，宅嵎夷，曰旸谷。寅宾出日，平秩东作，日中星鸟，以殷仲春，厥民析，鸟兽孳尾。《尚书·尧典》

辛亥卜，内贞：帝于南方曰长，风曰夷，求年，一月(风下‘曰’字原文无，从胡厚宣说增补)。《合集·大龟》14295

南方曰[illegible]风曰长。《合集·大骨》14294

有神名曰因[因乎]，南方曰因[乎]，来风曰[乎]民，处南极以出入风(括号内诸字，从胡厚宣说，为衍字，当删)。《山海经·大荒南经》

中命羲叔，宅南交，曰明都。平秩南讹，敬致，日永星火，以正仲夏，厥民因，鸟兽希革。《尚书·尧典》

贞：帝于西方曰彝，风曰[illegible]，求年。《合集·大龟》14295

西方曰[illegible]，风曰彝。《合集·大骨》14294

乙酉贞：又岁于伊，西彝。《粹》195

其宁，㞢日彝、[illegible]用。《京津》4316

[illegible]风，㞢豚，有大雨？《前》4·42·6

有人名曰[石]夷，西方曰夷，来风曰韦，处西北隅以司日月之长短(石字，从胡厚宣说，为衍文，当删。又‘西方曰夷’四字原文无，从胡厚宣说增补)。《山海经·大荒西经》

分命和仲，宅西土，曰味谷。寅饯纳日，平秩西成，宵中星虚，以殷仲秋，厥民夷，鸟兽毛毨。《尚书·尧典》

辛亥卜，内贞：帝于北曰[illegible]，风曰役《合集·大龟》14295

北方曰[illegible]，风曰役。《合集·大骨》14294

有人名曰[illegible]，北方曰[illegible]，风曰狻，是处东北隅以止日月，使无相间出没，司其短长。《山海经·大荒东经》

申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易，日短星昴，以正仲冬，厥民隩，鸟兽氄毛。《尚书·尧典》

从以上所录资料可知，甲骨文和《山海经》都把四方方名风名看成主管四方的神灵，向其祈雨求年，进行隆重的祭祀，保存着浓厚的宗教神话色彩；而《尚书·尧典》则已将其改造成为羲和四子主管四方四时之职官，呈现着社会历史化的现象。但基本内容一脉相承，演化踪迹是明显可见的。各种资料所记方名和风名之间略有错讹，特别是《大龟》和《大骨》所记南方与西方神名和风名互相颠倒，二者必有一正一误。陈梦家先生云：“《合》261是武丁时代的完整龟腹甲(按：即本文所说的《大龟》)，所记录的是卜辞，《善斋》牛胛骨(《京津》520)(按：即本文所称作的《大骨》)，没有钻凿卜兆，不是卜辞，而是抄录四方之名与四风之名的刻辞。后者因系抄录，所以有错误，如将南方、西方的方名与风名互倒③。”陈说可信。如《大龟》所记西方神名和风名与上引卜辞《粹》195、《前》4·42·6、《京津》4316所记西方神名和风名完全符合，也与《山海经》和《尚书·尧典》所记相符合，而《大骨》所记与此皆不符合。因此，我们这里讨论商代四方神名和风名即以《大龟》所记为准，其他材料也作为重要参考而加以引用。

关于东方神名，《大龟》说“东方曰析”，《大骨》所说与此同；《大荒东经》说“东方曰折”，《尚书·尧典》又说“厥民析”。杨树达先生释云：“当以析字为正。《山海经》作折者，乃缘析，折相近，传写致误，非原本如是也。”析为何神？杨氏又云：“东方曰析者，此殆谓草木甲坼之事也，……坼，《说文》训裂，《广雅·释诂》卷一训分，卷三训开，与析之训破训分训解者正合。《尧典》言‘平秩东作，日中星鸟，以殷仲春’，盖东为春方，春为草木甲坼之时，故殷人名其神曰析也④。”是杨氏认为商人心目中的东方析神，就是主管春季百草树木破苞发芽之神。丁山先生又以为甲骨文析字作[illegible]，

象以斧破木之形，而斧斤又是东方句芒之象形字，“句言其曲柄，芒言其锋利”，因谓卜辞中之东方析神，实即古代传说中的句芒，它是一位于手执利斧，“以时入山林”，披荆斩棘以迎接春天到来之神⑤。陈梦家先生则认为卜辞中的“东方曰析”，就是《山海经》中的“东方曰折”，它应当就是后世文献所说少昊挚神的本名⑥。今按以上诸说当以陈说为是。《说文·木部》云：“析，破木也，一曰折也。”《广雅·释诂》云：“析、折，分也。”故析、折二字形近义同相通用。《公羊传·宣公十五年》：“析骸以炊之”，《北史·韦孝宽传论》又写作“折骸”；《后汉书·方术·折像传》，《通志·氏族略》又写作“析像”；《淮南子·俶真训》：“析才士之胫”，《吕氏春秋·先识》高诱注又作“折材士之股”是其例证。又折与挚也声同相通，《礼记·月令》：孟春“雪霜大挚，首种不入”。陆德明《经典释文》引蔡邕云：大挚即“伤折”。《说文·手部》：“挚，握持也，从手，执。”《诗·周颂·执竞》：“执競武王”，毛传曰：“执，持也。”《史记·五帝本纪》：“为挚”，《正义》云：“挚，执也。”挚与执音义皆同，执即挚的本字。执与折声同相通，《韩诗外传》云：“听狱执中者皋陶也。“《尸子·仁意》又云：“听狱折衷者皋陶也。”《史记·孔子世家》：“折中于夫子，可谓至圣矣。”《孟子·尽心》上：“子莫执中，执中为近之。”赵岐注：“执中和近圣人之道。”折与执相通是其证。折既与挚、执相通，则卜辞中的东方析神即折神也可称之为挚神，它可能就是古代传说中的少昊挚神。传说少昊挚生活于我国古代东方，《山海经·大荒东经》云：“东海之外大壑，少昊之国。”进入历史时期，文献多记少昊氏生活于今山东地区，《左传·定公四年》说：“因商奄之民，命以伯禽，而封于少昊之墟。”《田俅子》云：“少昊都于曲阜。”曲阜正是伯禽封的鲁国所在地。《帝王世纪》又云：“少昊都曲阜，故或谓之穷桑。”《左传·昭公十七年》记郯子说：“我高祖少昊挚之立也，“春秋郯国位于今曲阜以西，凡此都说明古代昊挚生活于今山东省曲阜地区，这与卜辞所记东方析神的方位是一致的。少昊挚又称之为少昊鸷，胡厚宣先生论之甚详，其文云：“少昊挚的挚，亦通作鸷。《左传·僖公廿六年》说：‘我先王熊挚有疾’，《史记·三代世表》作‘熊鸷’。《史记·白圭传》说：‘趋时芳猛兽挚鸟之发’，挚鸟即鸷鸟。《诗·大雅·常武》：‘如飞如翰’，毛《传》：‘疾如飞，挚如翰，’陈奂《诗毛氏传疏》说：‘挚与鸷同’。《夏小正》：六月‘鹰始挚’，洪震煊《夏小正疏义》说：‘挚读曰鸷’。《说文》：‘鸷击杀鸟也’，段玉裁注：‘古字多假挚为鸷。’是少昊挚的挚，通作挚，乃是一种历害的鸟名⑦。”其说甚是。《广雅·释言》云：“鸷，执也。”王念孙疏证：“谓能执伏众鸟鹰鹯之类也。《说文》：‘挚，握持也’，义亦与鸷同。”又《庄子·马蹄》篇云：“鸷曼诡衔”，朱骏声《说文通训定声》云：挚曼即“折车曼也。”是卜辞和《山海经》中的析神和折神也可称之之鸷神。

少昊氏既以鸷鸟为其名称，根据民族志的资料可知，鸷鸟应是该氏族所崇拜的图腾。《左传·昭公十七年》少昊氏后裔郯子说：“我高祖少昊挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏 司闭者也，祝鸠氏，司徒也；……。五鸠，鸠民者也；五雉，为五工正，……。”这些众多的鸟官，显然都是以这些鸟类为图腾的氏族，他们或者来源于鸷鸟氏族，或者以鸷鸟氏族为其最高首领，因而以鸷鸟为自己的始祖神或保护神，组成一个宠大的鸟夷部族群团而生活于东方。到了商代，东方人们对鸷鸟的崇拜仍然广为流行，商人根据这个事实，就把鸷鸟认作管理东方的大神。，因此，卜辞和《山海经》中的东方析神和折神，应当就是鸷鸟神的古称。

关于东方风名，《大龟》说东方“风曰劦”，《大骨》称此“风曰劦”，《大荒东经》则说“来风曰俊”。劦、劦即协，也即俊风，胡厚宣先生云：“协和俊，义可相通。《大戴礼记·夏小正》云：‘正月时有俊风’，黄模分笺说：‘俊风即协风”，”其说至确。《说文》十三下：“协，众之同和也。”协风即和风，也就是和舒温暖的春风。

关于南方神名，《大龟》说“南方曰长”，《大骨》所说与此异，兹以《大龟》为正。长为何神？诸家无释，我以为当是指的古代神话中的长离鸟，《汉书·司马相如传》云：“左玄冥而右黔雷兮，前长离而后矞皇。”服虔注：“皆神名也。”颜师古又注云：“长离，灵鸟也。”《汉书·礼乐志》云：“长丽前掞光耀明。”臣瓒曰：“长丽，灵鸟也。丽音离。”《文选·潘岳为贾谧作赠陆机诗》云：“婉婉长离，凌江而翔。”吕向注：“长离，凤也。”离，即南方之意，《易·说卦》云：“离也者，明也。万物皆相见，南方之卦也。”由此可知，长离乃是古代传说中的一种神名或神鸟，它最早当单称作‘长’，因位于离方即南方又被称作为“长离”，“长离”即卜辞“南方曰长”之意。

长与朱古声纽相同，可相通转，故“长离”后世又称作“朱离”和“朱鸟”，《文选·张衡思玄赋》云：“前长离使拂羽兮，后委水衡乎玄冥。”李善注引如淳曰：“长离，朱鸟也。”吕延济又注云：“长离，南方朱鸟也。”沈括《梦溪笔谈·象数》一云：“四方取象苍龙、白虎、朱雀、龟蛇，唯朱雀莫知何物，但谓鸟而朱者，羽族赤而翔上，集必附木，……或谓之长离，盖云离方之长耳。”现今考古工作者所发掘的汉画象石墓中，多发现有朱鸟画象者，此鸟在四神画象中皆位于前方或南方，它应当就是古代朱鸟也即长离的象形。

朱鸟的合文又写作鴸，它就是古代传说中丹朱族的异名，《山海经·中山经》云：“南次二经之首，曰柜山，……。有鸟焉，……其名曰鴸。其名自号也，见则其县多放士。”袁珂《山海经校注·海经新释》云：此“即是丹朱神话之异闻。”丹朱异名甚多，邹汉勋《读书偶识》二云：驩兜（《舜典》、《孟子》）、讙头、讙朱（《山海经》）、鴅吺（《尚书大传》）、丹朱（《尚书·益稷》），五者一也⑨。”《山海经·海外南经》云：“讙头国在其南，其为人人面有翼，鸟喙，方捕鱼。一曰在毕方东，或曰讙朱国。”如上所述，讙朱即丹朱，也就是朱鸟，所谓讙朱国当是生活于南方以朱鸟为图腾和名号的强大原始部族，商人大致根据这个事实，就把朱鸟奉为主宰南方的大神，朱为长字之音变，朱鸟最早当称之为长鸟，因此，我以为《大龟》卜辞所记“南方曰长”的长神，应当就是后世所称作的长离，朱鸟和讙朱鸟神。

卜辞中之长神，至《山海经》、《尚书·尧典》又演变为因神，其演变踪迹已不可知，待考。

关于南方风名，《大龟》说南方“风曰夷”。夷为何风？按夷有大义，《诗经·周颂·有客》：“降福孔夷”，朱熹《集传》曰：“夷，易也，大也。”王先谦《诗三家义集疏》引马瑞辰曰：“《说文》：‘夷’，从大，从弓，古夷字必有‘大’训。‘降福孔夷’，犹云‘降福孔大’也。”是夷风意即大风。南风古代也称之为大风，《大戴礼记·夏小正》：“时有俊风”，戴德《传》曰：“俊者大也，大风，南风也。”《吕氏春秋·有始览》、《淮南子·地形训》都说：“南风曰巨风”，巨风就是大风。夷又有乐义，《尔雅·释言》：“夷，悦也。”《释诂》又云：“悦，乐也。”是夷风也即乐风。南风古代又称之为乐风，《尔雅·释天》：“南风谓之凯风。《诗经·邶风·凯风》：“凯风自南，吹彼棘心。”孔疏引李巡曰：“凯，乐也。”因此，我以为卜辞所说的南方夷风，应当就是指的后世所说的南方大风和凯风、乐风。

南方神名和风名，《大骨》又说“南方曰夾风曰长”，其风名与《大龟》神名相同，今以《大龟》为正，则夾应当就是风名。此字前人所释各异，今按此字或即夹字初文。《说文·亦部》、“夹，盗窃怀物也。从亦，有所特，俗谓蔽人俾夹是也。”段玉裁注：“两亦下有物，盗窃而怀之意。”又云：“蔽人者，人所不见。（《说文》）《人部》俾下曰：‘门持人也’、《手部》挟下曰：‘俾持也’。”可知夹字当为以武力挟持人隐蔽于掖下之意。此字正象一人两掖下各置一人之形，它可能就是夹字初文。又夹与亦形、音、义皆相近，夹，古音属书纽谈部，亦，古音属喻纽铎部，书、喻二纽同属舌上音。《说文·亦部》：“亦，人之臂亦也。从大，象两亦之形”。段玉裁注引”《玉篇》：‘今作掖’。按《手部》：掖者，‘以手持人臂投地也’。”此正与夹字”蔽人俾夹”之意相同。因此，夹字当是亦字之孳乳字。二字可相通假，夹风在此当假借为亦风，《诗经·周颂》：“亦服尔耕”，郑玄笺：“亦，大也。”《大骨》所说的夹风指的当是亦风，也就是指的南方大风。

《大龟》所说的南方夷风，至《山海经》演变为“来风曰民”，称之为“民”风。按古民与人意同相通，如卜辞云：“己酉卜：用人、牛，乡”（《外》67），又云：“……卯民……奠王”（《合》91），“用人、牛”即杀人、牛以祭祀神祖，“卯民”也是杀民以奠祭先王，可知在商代人与民已相近或相同。两周金文已开始人、民连用，如《齐镈》：“与鄩之民人都鄙”，《齐侯壶》：“丧其人民都邑，”人与民二字意思已混而为一。《尚书·盘庚》：“无或敢伏小人之攸箴。”古本《尚书》“人”又写作“民”，《诗经·大雅·生民》朱熹《集传》云：“民，人也。”又“人”与“夷”在卜辞中可相通假，如卜辞云：“贞：王惟侯告从征 [illegible]？”（《合集》6460），又云：“贞：王令妇好从侯告伐 [illegible]？”（《合集》6480）。郭沫若《卜辞通纂》569片释文云：“旧多释 [illegible] 为人，余谓当是尸字，假为夷。它辞言‘在齐餗惟王征尸方’，则尸方当即东夷也。”李孝定《甲骨文字集释》卷八夷字条下引董作宾释云：“古文夷作 [illegible]，从尸，尸亦人字。《周礼注》：‘夷之言尸也’者，谓夷即尸之假借也⑪。”陈梦家《综述·方国地理》也说：“卜辞所记‘征人方’之役，至于淮水而伐人方、林方，则此等邦方属于淮夷之一，当无可疑⑫。”由此可知，古民与人，人与夷意同相通，《山海经·大荒南经》所说的“来风曰民”的民风，也就是人风，它当来源于《大龟》卜辞所记的夷风。

关于西方神名和风名，《大龟》说“西方曰彝风曰韦”，《大骨》所记与此互倒，兹以《大龟》为正。彝为何神？罗振玉《增订殷墟书契考释》云：“卜辞中彝字象两手持鸡，与古金文同。”《甲骨文编》卷十三彝字条下云：彝“象两手持鸡之形。”徐中舒先生云：“按彝之所以象手捧鸡或鸟形者，以宗庙常器中实有象鸡或鸟形之物⑬。”商承祚先生以为彝“象以手持鸡与米而祭，后被以祭器之名⑭。”郭沫若先生又以为“鸡在六畜中应是最先为人所畜用之物，故祭器通用的彝器竟为鸡所专用，也就是最初用的牺牲是鸡的表现⑮。”今按卜辞彝字从廾，从鸡，《说文》卷三上：“廾，竦手也。”段玉裁注：“竦，敬也。按此字谓竦其两手以有所奉也。”彝字本字当象双手供奉雄鸡之形，其本义当是供奉鸡神，金文《员尊》、《作父丁尊》彝字皆不从廾，而直接写作独体象形字的鸡字，可知彝与鸡二字古相通用。因此，我以为《大龟》卜辞所记“西方曰彝”的彝神应当指的就是鸡神。

商人所以以雄鸡为西方神名，我以为雄鸡就是玄鸟的原型，它是商族所崇拜的图腾⑯，同时也是西方秦人所崇拜的图腾。《史记·秦本纪》云：“秦之先，帝颛顼之苗裔孙，曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。大业取少典之子曰女华，女华生大费，……。（舜）乃妻之姚姓之玉女。……舜赐姓嬴氏。大费生子二人，一曰大廉，实鸟俗氏，……大廉玄孙曰孟戏、仲衍，鸟身人言。”关于帝舜，王国维认为就是帝俊，又称之为帝喾，他是商人的祖先，其说是可信的。秦人的祖先曾与商族通婚，因而接受了商族的图腾崇拜，认为自己的始祖也是玄鸟所生。我以为卜辞中的西方彝神，应当指的就是商人和秦人的图腾玄鸟之神。

《大龟》所记西方彝神，《山海经·大荒西经》又称作“西方曰夷”，《尚书·尧典》也说“厥民夷”，胡厚宣先生释云：“夷、彝音近，得相通。《诗·大雅·烝民》：‘民之秉彝’，《孟子·告子》及《潜夫论·德化》俱引作‘民之秉夷’。《诗·大雅·皇矣》：‘串夷载路’，《瞻卬》：‘靡有夷屆，’毛《传》：‘夷，常也。’孔疏：‘夷作彝，音义同。’陈奂说‘《皇矣》、《瞻卬》皆假夷为彝。’《礼记·明堂位》：‘夏后氏以鸡夷，’郑注：‘夷读为彝’，《周礼·司尊彝》，郑司农注正作‘夏后氏以鸡彝’。是夷、彝二字音义俱同⑰。”其说至确，可知《大荒西经》所记夷神，就是来源于卜辞中“西方曰彝”的彝神。

《大龟》说西方风名曰“𢎘”，此字《大骨》写作“[illegible]”，当是前者的繁体；《京津》4316写作“[illegible]”，《前》4·42·6又写作“[illegible]”，二者当是前者的形声字。“𢎘”字，杨树达先生释为马⑱，兹从其说。《说文》卷七上云：“𢎘，嘾也。草木之华未发，函，然也，象形。读若含。”含与寒声同相通，故𢎘风应当就是寒风。寒与凉意同也相通，《说文》卷十一下：“冷，寒也。”《尚书·洪范》孔疏曰：“凉是冷之始。”《说文·水部》：“凉，薄也。”段玉裁注：“薄则生寒，又引申为寒。”故寒风又称之为凉风。西风也称之为凉风和寒风。《礼记·月令》：“孟秋之月，凉风至。”《史记·律书》：“凉风居西南维主也”。《白虎通·八风》：“四十五日凉风至，凉，寒也。”《太平御览》卷九引《春秋考异邮》曰：“四十五日凉风至，凉风者，寒以闭也。”同书又引《易纬》曰：“立秋，凉风至，”注云：“西南风。”因此，我以为《大龟》所说的𢎘风，应当就是指的西方寒风和凉风。

《山海经·大荒西经》又说“来风曰韦”。韦与寒古音极其相近，寒，古音属匣纽元部，韦，古音属匣纽微部，元，微二部分别属段玉裁《六书音均表》第十四和十五部，可以对转，故《大荒西经》中的韦风当是从《大龟》卜辞中的𢎘风音变而来。

关于北方神名和风名，《大龟》记为“北方曰勹风曰役”，《大骨》所记风名与此同，所记神名写作“勹”。勹字当释作勹，《说文·勹部》：“勹，裹也，象人曲形，有所包裹。”又云：“匀，覆也，从勹，覆人。”匀与勹音义同，二者当为同源字。勹为何神？按勹与伯、北声同韵近，故当相通，因此我以为勹神应是指的伯强、北强也就是禺强神。《楚辞·天问》云：“伯强何处？惠气安在？”姜亮夫《屈原赋校注》：“伯强或即隅疆与？以其在北，故曰北强⑲。”闻一多《天问疏证》引周拱辰云：“伯强即隅强，风神也⑳。”闻氏又认为隅强也就是禺强，《山海经·海外北经》云：“北方禺强，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇。”《大荒北经》云：“有神，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇，名曰禺疆。”《大荒东经》又云：“东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虢。黄帝生禺虢，禺虢生禺京，禺京处北海……。”郭璞注：禺京“即禺强也。”由此可知，禺强应是生活于我国北方的一个强大的原始部族，该族本是黄帝族的后裔，他们最早也是以鸟为图腾崇拜，后来把该鸟神化为人面鸟身之形，称之为禺强或伯强，并以此作为本族的标志和名号。商人大致根据这一事实，就把伯强即禺强作为主宰北方的大神，伯与勹双声相通，因此，我以为《大龟》所说的北方勹神，可能就是指的后世所称作的北方伯强即禺强鸟神。

《大龟》卜辞所说的北方勹神，《山海经·大荒东经》又称之为“北方曰鵷”。此字从鸟，宛声，故与宛声同相通，《史记·司马相如列传》：“鵷雏孔鸾”，《汉书·司马相如列传》又写作“宛雏孔鸾”，《汉书·司马相如列传》又写作“宛雏孔鸾”是其例证。宛与禺古音相近，宛，古音隅喉音影纽元部，禺，属牙音疑纽侯部，古音喉、牙二音极其相近，故《大荒东经》所说的北方鵷神当是从禺强鸟神音变而来。

《大荒东经》所说的“北方曰鵷”，《尚书·尧典》又称之为“其民隩”，胡厚宣先生释云：“隩，郑玄作奥，隩、奥字通。《说文》：‘奥，宛也。’宛、奥音近。朱骏声说：‘奥，古音读如隩，亦读如宛。隩、奥字通，奥、宛音近，则《尧典》‘厥民隩’的隩，和甲骨文‘北方曰勹’，《山海经》‘北方曰鵷’勹、鵷字又相通㉑。”三者实有

着一脉相承的关系。

甲骨卜辞所说的北方役风，《山海经·大荒东经》又称作北方“来之风曰𤟴。”郭璞注：“𤟴音剡。”于省吾先生释云：“剡与役同纽同等”，双声通假，故剡风也就是淡风。役谓何风？于先生又谓“据古音则役应读为烈”，“烈字本作冽，俗作冽。……因此可知，北方的‘风曰役’应读作风曰冽，是指寒风言之㉒。”于说至确，甲骨卜辞所说北方“风曰役”，应当指的就是北方凛烈的寒风。

以上笔者在前人的基础上，对商代四方神名和风名作了一些新的探讨。认为《大龟》卜辞所说的东方析神，应是指的鸶鸟即少昊挚神，南方长神应是指的长离即朱鸟和灌朱神，西方彝神应是指的雄鸡即玄鸟或孟戏神，北方勹神应是 指的禺强神。这四方鸟神，和玄鸟为商族图腾神一样，也都是当时四方原始部族方国的图腾之神。《大龟》卜辞所说的四方风即东方劦风、南方夷风、西方丂风和北方役风，明显地体现着春夏秋冬四时气候的变化，这是商人直接感受到了的。所以，商代虽未形成明确的四季概念，但四方风名的出现，反映着商人已经明确地认识到四时季节的变化是存在的。商代四方神名在《山海经》中多有出现，但名称不一，这大致是由于《山海经》成书本非出自一时一地一人之手，因此，同一事物出现不同的名称是不足为奇的，但仔细推敲，它还是和卜辞记载有着密切的联系，就是说二者有着一脉相承的渊源关系。

---

①⑧⑰㉑胡厚宣：《甲骨文四方风名考证》，《甲骨学商史论丛》初集第二册，成都齐鲁大学国学研究所专刊1944年版；《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》，《复旦学报》1956年第一期49～86页。

②杨树达：《甲骨文中之四方风名和神名》，《积微居甲文说》卷下52～57页．中国科学院1954年出版；陈梦家：《殷墟卜辞综述·宗教》589～593页，科学出版社1956年版；陈邦怀：《殷代社会史料征存·四方风名》，天津人民出版社1959年版；丁山：《中国古代宗教与神话考·四方之神与风神》78～89页，龙门联合书局1961年版；严一萍：《卜辞四方风新义》，《甲骨文字研究》第一辑；于省吾：《甲骨文字释林·释四方和四方风的两个问题》，中华书局1979年版；曹锦炎：《释甲骨文北方名》，《中华文史论丛》1982年第3期；郑慧生：《商代卜辞四方神名、风名与后世春夏秋冬四时之关系》，《史学月刊》1984年6期；李学勤：《商代的四风与四时》，《中州学刊》1985年第5期。

③⑥陈梦家：《殷墟卜辞综述·宗教》589～593页，科学出版社1956年版。

④⑧杨树达：《甲骨文中之四方风名和神名》、《积微居甲文说》卷下52～57页，中国科学院1954年出版。

⑤丁山：《中国古代宗教与神话考·四方之神与风神》78～89页，龙门联合书局1961年版。

⑦胡厚宣：《甲骨文商族鸟图腾的遗迹》，《历史论丛》第一辑　中华书局1964年版

⑨袁珂：《山海经校注》204页，上海古籍出版社1980年版。

⑩郭沫若：《卜辞通纂》462页、科学出版社1983年版。

⑪李孝定：《甲骨文字集释》2745页。

⑫同注③《方国地理》。

⑬徐中舒：《说尊彝》前《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第七册第一分册。

⑭商承祚：《说文中之古文考》111页，上海古籍出版社1983年版。

⑮引自朱芳圃《甲骨学文字编》文字十三第二页，商务印书馆1933年版。

⑯见拙作《玄鸟新解》《中州学刊》1990年第2期。

⑲姜亮夫：《屈原赋校注》286页，人民文学出版社1958年版。

⑳闻一多：《天问疏证》13页，三联书店1980年版。

㉒于省吾：《甲骨文字释林·释四方和四方风的两个问题》，中华书局1979年版。

（文中《大龟》卜辞为田凯先生摹绘，谨志谢忱。）

（原载《中原文物》1994年第3期）

殷商人的魂魄观念

国光红

讨论殷商人的魂魄观念，并没有直接可引以为据的殷商典册，只有援引周秦及汉代以后的典籍。本文的论证即从汉唐及周秦人的观念入手，然后证以甲骨文字。

一、魂、魄俱为灵魂：魄为魂之阴，魂为魄之阳

秦汉人认为魂、魄有别。《吕氏春秋·禁塞》：“费神伤魂”，高诱注：“魂，人之阳精也，阳精为魂，阴精为魄。”《淮南子·说山训》：“魄问于魂”，高诱注：“魄，人阴神也，魂，人阳神也。”《淮南子·主术训》：“天气为魂，地气为魄。”天为阳，地为阴，《淮南子》的说法与高诱注完全吻合。曰“精”、曰“神”、曰“气”，实无别，魂与魄的区别不在此，而在阴阳（或天地）两个限制成分，故《说文》以气、神交互言之，云：“魂，阳气也”，“魄，阴神也”。魂、魄字晚出，当秦汉间产物，二字俱从鬼，反映秦汉人对魂、魄二物的理解：魂、魄俱为精神的东西。

汉代之后，晋、唐的训诂家一变汉人的说法，而多释魄为形体。《礼记·郊特牲》：“魂气归于天，形魄归于地。”后世训诂家据“形魄”一语而相沿以“形”或“身形”释魄。《左传·昭公七年》杜预注云：“魄，形也。”《礼记·曲礼》贾公彦疏云：“夫精气为魂，身形为魄。”魄为形体的说法前无源（它起码不能说明魂、魄字何以俱从鬼），后无流（今人犹以魂魄为灵魂），肯定不是原始的观念。段玉裁指正以魄为形体的说法，云：“魂、魄不离形质而非形制”①，段氏此说的根据可能很多，而字形则肯定是其重要根据之一。

以形体当魄的认识反映了这样一个事实：人们对源于远古的魂魄观念已经不甚了然，人有两套灵魂（魂与魄）的往古观念使他们陷入困惑，便设法把魄解释为与魂对立的物质形体。但是魄毕竟并不是形体，这一传统的古老观念在汉代并没有消泯失传，有的训诂家便企图从魂、魄之分工及最终归向上使之区别，上所引《礼记·郊特牲》“魂气归于天，形魄归于地”，便是从其最终归向上区别魂与魄。郑玄注《礼记·祭义》云：“耳目之聪明为魄”，耳、目为形体部分，但“耳目之聪明”并非物质形体，而是精神。《周礼·春官·大宗伯》贾公彦疏云：“人之歒吸出入之气为魂，耳目聪明为魄。”以“耳目聪明”释魄虽然较之以形体释魄合乎情理，而以“歒吸出入之气”释魂，却又使魂与物质分不清界限（此“气”与高诱、许慎等人所用以释魂、魄的“气”性质不同），因为“歒吸出入之气”与衣着食物一样，同为养生之物，它可以伴随生命形体，却也可以与生命形体无关，因此绝对不是传统的“魂”观念。

《左传·昭公七年》：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。”杜预释魄为形（见上引），又释“阳曰魂”之“阳”为“神气”，然则“神气”就是魂，于是魂与魄便成了“神气”与形体的关系。孔颖达对《左传》这段话的理解较杜预为优，他说：“始变化为形，形之灵者名之曰魄也。既生魄矣，魄内自有阳气，气之神者，名之曰魂也。魂、魄神灵之名，本从形、气而有，形、气既殊，魂、魄亦异，附形之灵为魄，附气之神为魂也。”魄为“形之灵者”，魂为“气之神者”，俱为精神的东西，此与现代人视魂魄为灵魂的理解吻合，又与魂、魄二字俱从鬼的字形所反映的古代观念吻合。但孔疏并非确诂：孔氏释魄为“形之灵”，避免了释魄为形，但孔氏为了使魄与魄在精神范围内相区别，又释魂为“气之神，”结果在“形”之外又多出了一个精神的“气”，造成形体与魂、魄、“气”三精神的对立；且魂为“气之神”，也即精神之精神，与魄之为“形之灵”并不协调。《左传》这段话以生命与形体对立为前提：“人生始化曰魄”，是说生命始成为生命之时叫作“魄”；“既生魄，阳曰魂”，是说“魄”既形成，（魄为阴，阴生阳）阳便叫作魂。这样，形体与生命对立，生命就是灵魂，灵魂先为阴，名魄，阴生阳，名魂。这段话虽嫌过于简括，却是先秦人对魂魄的见解，应当与殷商人的魂魄观念最为接近。

二、魂之为物离散、浮扬，魄之为物聚拢凝重

魂、魄俱为精神而分阴阳，其区别当从阴、阳二字上索解。上引《淮南子·主术训》的“天气为魂，地气为魄”，“天气”即阳气，“地气”即阴气，与高诱、许慎等人对魂、魄的理解完全相同。中国古代神话说天地起源于浑沌，浑沌即阴阳未分之原始宇宙，至浑沌开凿，阴、阳始分，天地始判，轻而清者名为阳，升而为天，重而浊者名为阴，沉而为地。此正如《三五历纪》所说：“天地开辟，阳清为天，阴浊为地。”开天辟地的神话反映出往古人类对天地起源的认识。天地分阴阳，魂魄也分阴阳，所以研究古人的魂魄观念可以从开天辟地的神话传说得到启发：魂为阳气，可方之天，其为物必当疏散、浮扬；魄为阴神，可方之地，其为物必当聚拢、凝重。魂、魄为灵魂而皆依托形体，以形体论则内为阴，外为阳。因此，阴神之魄就是驻守形体之内的灵魂，阳气之魂就是羁縻于形体周围的灵魂。魄虽凝重而不坠落于形体之外，魂虽浮扬而不至飞逸，故《淮南子·精神训》云：“其魄不抑，其魂不腾”，高诱注云：“阴不沉抑，阳不飞腾，各守其宅。”此又有见诸典籍的周秦丧礼可证。

丧事有所谓“复”礼，略相当于后世人死未久时的“叫魂”。《仪礼·士丧礼》：“复者一人，以爵弁服簪裳于衣左，何之，扱领于带，升自前东荣，中屋北向招以衣，曰：‘皋，某复！’三，降衣于前。受用箧，升自阼阶以衣尸。复者降自后西荣。”意思是说“叫魂”者拿了死者的衣服（“爵弁服”即与“爵弁”配套的衣服），把下衣系在上衣左边，搭在肩上，衣领则塞到腰带上，从北屋东边踏梯而上，面向北用死者的衣服招摇，一边呼喊：“嗷——某某回来吧！”如此三次，然后把衣服向南扔在北屋前。下面另有人用竹箱子接了衣服，从台阶上堂，把衣服盖在死者身上。“叫魂”人则从屋后西边的梯子上下来。此为士之复礼。国君的复礼则不仅行于北屋屋顶，《礼记·檀弓下》说到国君的复礼：“君复于小寝、大寝、小祖、大祖、库门、四郊。”《礼记·曲礼》说，天子、诸侯的复礼不能直呼其名：“复曰：“天子复矣！”……‘某甫复矣！’”郑玄注云：“始死时呼魄辞也。”《周礼·天官·夏采》郑司农注：“复谓始死招魂复魄。”复礼行于人方死未久，其目的．无疑是使死人复生，礼以“复”为名，而以“魄”为对象，这说明对于生命来说，魄重于魂；复礼行于死者生平居住和常到之地，而且“魄”可以“呼”之使“复”，这说明魄虽脱离形体但去之未远，尚在左近徘徊；复礼也兼用“招”（“北向招以衣”），而以“魂”为对象（郑司农云“招魂复魄”），这说明魂已远去，已非“呼”所能奏效。进而可以推断：魄可以生魂，故复礼以“复魄”、“呼魄”为急务；魄本守于形体之内，其性聚拢凝重，故人死后尚徘徊左近；魂本依附形体周围，其性疏散浮扬，故人死则率先逸去。

三、古文字的证明——释魄

《周礼·夏官·方相氏》职云：“掌蒙熊皮，黄金四月，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时傩，以索室驱疫，大丧先柩，及墓入圹，以戈击四隅，驱方良。”郑玄注云：“冒熊皮者，以惊驱疫疠之鬼，如今魌头也。”方相氏为职有专操的古巫，其所戴以“驱疫”、“驱方良”的面具，汉代则称之为“魌头”，其主要特征是画了四只眼睛，故《周礼》云“（黄金）四目”。方相氏戴魌头，此就周礼言之，于殷商则巫者多用魌头，而且并不限于“驱疫”，“驱方良”。殷商人称巫为“鬼”（卜辞巫字用为祭名）。甲骨文鬼字常见有四形（见图1），即戴了四目魌头的古巫形象。陈梦家先生说：“卜辞鬼……象头上魌魌然盛大，即方相氏之蒙魌头”，“先祖的灵魂不灭，巫、祝戴魌头以存之，其职曰鬼。”②鬼字固为方相氏蒙魌头之象形，却并非“象头上魌魌然盛大”，而是象魌头之有四目：当鬼字头脸的“田”即头魌，“□”即魌头之外廓，内之“十”即面具上四目之分界，唯未点睛耳。甲骨文有独体的魌头字，有二形（见图2），后一形为《说文》小篆所本（隶定作甶），许慎援古训字句释为“鬼头”，其实就是魌头，今俗语犹称面具为“鬼脸儿”，盖即从上古的“鬼头”来。

魌头字如此作，虽与鬼字所从的魌头原形不符，却与天文上的舆鬼星相似，又避免了与田畴字相混（舆鬼星见图3）。《史记·天官书》：“舆鬼，鬼祠事，中白者为质。”《正义》云：“舆鬼四星，主祀事，天目也，主视，明察奸谋……中一星为积尸，一名质，主丧死祠祀……质欲其没不明，明则兵起，大臣诛，下人死之。”“舆鬼四星”而为“天目”，此正是上古巫鬼魌头四目之铁证。

舆鬼四星，或曰五星，《集解》引晋灼曰：“舆鬼五星，其中白者为质。”“质”处舆鬼中，也即处魌头中，而魌头可以存亡人之魂魄。《风俗通义》云：“俗说亡人魂气浮扬，故作魌头以存之。”“魂气”并不允当，应当说“魂魄”，汉代有的学者释魄为形体，故应邵说魂而遗魄。“质”又名“积尸”，此亦后世以魄为形体的产物，但也透露了上古消息：“积尸”之名原是由对魂魄之“魄”的误解而生。而“质”又主“丧死祠祀”，复礼即“丧死祠祀”之事，然则内含“质”的舆鬼五星盖象征上古丧事中的“招魂复魄”。

《说文》之魂、魄字晚出，卜辞有其本字而为研契诸家忽略了。今谓魄之本字即白字，白字，卜辞见有三种形体（见图4），后两种字形皆草率，当以第一种字形为常。甲骨文白字从魌头字省其一竖，于造字法为减笔会意（见图5）。比较白、甶二字，则亡人魂魄（白）存于魌头（甶）之意立显，然而白为魄之本字，于字形熨贴无间。

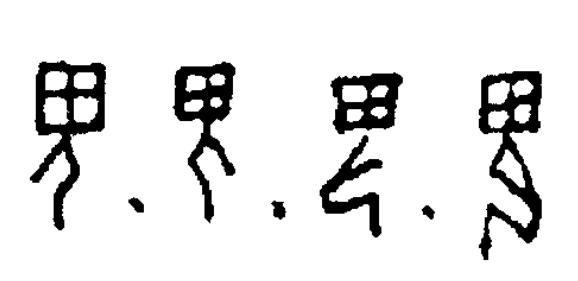
《论语·八佾》：“哀公问社于宰我，宰我对曰：‘夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗——曰：使民战栗，’”上古巫事多用谐音象征，故周人以栗社以象征战栗（慄），周人如此，夏、商的松社、柏社也当有其象征意义，夏后氏姑无论，殷之柏社则可肯定是象征魂魄之魄。《礼记·檀弓》云：“殷人尚白。”殷人崇尚白色有种种表现，《礼记·明堂位》云：“殷之大白”，此谓殷人于旗帜崇尚白色；又云：“殷白牡”，此谓殷人于牺牲崇尚白色。“殷人尚白”极可能是以白色象征魂魄，此与殷人尚鬼的传统完合吻合。殷人以白色象征魂魄，除了白色与魂魄同音外，尚另有原因：殷人认为魂魄之色白。月之色白，可方魄之色，故《说文》释霸字云：“月始生魄然也。”即谓始生之月其色浅白如魄之色（“魄然”）。典籍及青铜铭文有“生魄”、“死魄”、“哉生魄”（古文《尚书》及金文“魄”作“霸”），此乃就月相、月色言之。月之色白，象“魄”之色，故“生魄”者生白也，“死魄”者死白也，“哉生魄”者始生之月芽色浅而白也。魄之色白，与月同色，月为太阴，故魄为阴精、阴神。

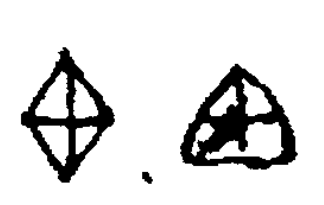
上所引舆鬼星亦有此说。《开元占经·南方七宿占篇》引石氏云：“舆鬼五星，中央色白如粉絮者，积尸气也。”“积尸”之“气”即魂魄，而其色白，又名“质”，质亦白也，是魄之色白之证。星之色难辨，色白如“质”星者何止千万，而占星书皆言其色白，盖因其为魄之象。

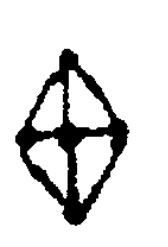
舆鬼中央之星为魄，这一观念在先，既为魄，魄之色白，故名为“质”，故占星书遂附会而谓其色白。因此笔者怀疑，《天官书》云“中白者为质”，其原始的含义就是：中魄者名为“质”。

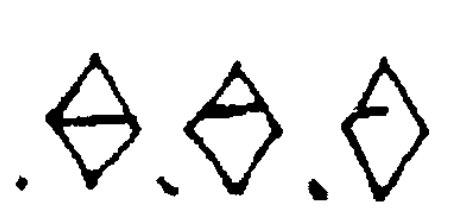
总之，白字之本义即为魂魄，魂魄无形可象，故借粸头委曲以“象”之；引申而为白色，假借而为侯伯、伯仲，后世以本字当白色义，另为本义造魄字，为假借义造伯字，久之遂不知白字之本义就是魄。

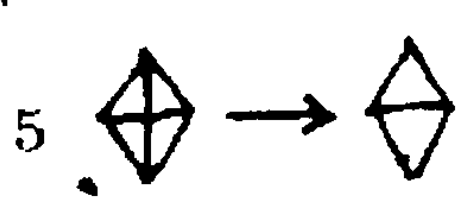
典籍用白字当本义者不多见，唯《庄子》用之，《天地》篇之“纯白不备”，《人间世》之“虚室生白”是其例。《天地》篇云：“有机械者必有机事，有机事者必有机心，机心存于胸中则纯白不备，纯白不备则神生不定，神生不定者道之所不载也。”各家注解皆未得要领，今反复兹句，“纯白”受影响于“心”，而又施影响于“神生”（即“神性”，王先谦《集注》云：“生、性同”），然则“纯白”即纯然之魄，全然完整之魄，魄贵守一不散，故云“纯白”；“神生”即魂，魂贵栖止于形体，也即贵“定”（定，止也）；魄不守一则魂不定，故《庄子》云尔。《人间世》云：“瞻彼阕者，虚室生白。”《集解》引司马云：“室喻心，心能空虚则纯白独生也。”“虚室”即虚其心，也即无“机心”，无“机心”则生“纯白”，与《天地》篇说吻合，然则“虚室生白”即虚心生魄，“心”位形体之内，也正是魄之常居。

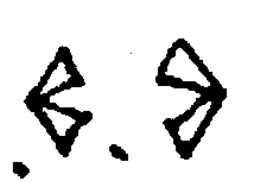
1.


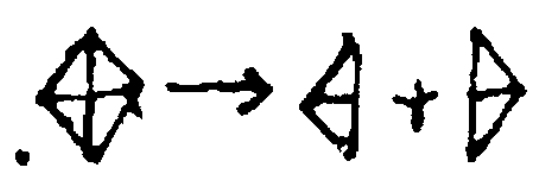
2.


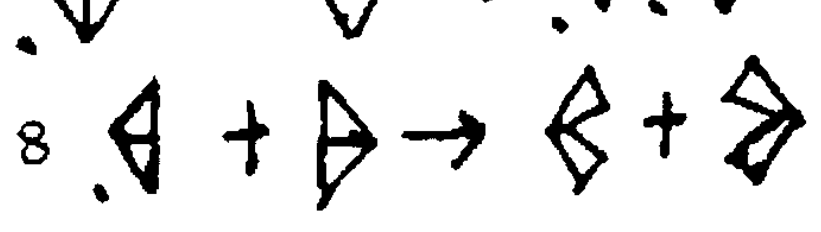
3


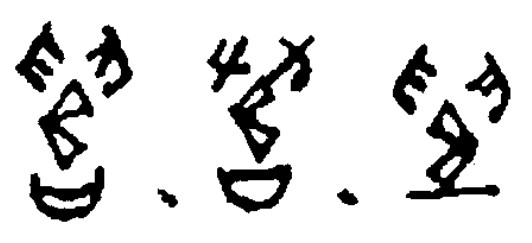
4.


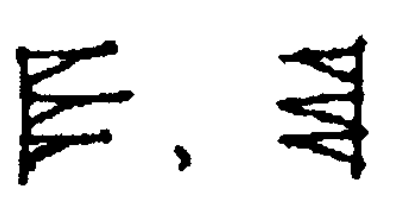
5.


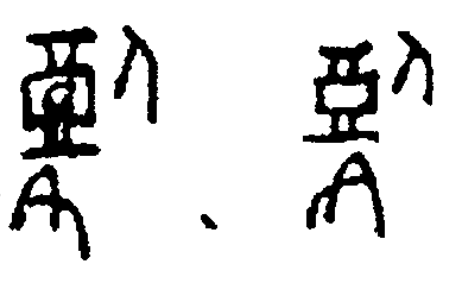
6.


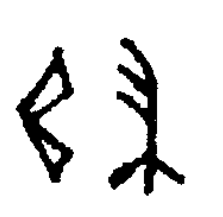
7.


8.


9


10.


11


12.


四、古文字的证明——释魂

甲骨文也有魂之本字（见图 6），为研契诸家误释。此字自罗振玉隶定为自，以为“即古文师字”③，诸家多从其说。郭沫若则认为“自乃古堆字，然多用为屯聚之屯。”④其实此字既非师之古文，亦非古堆字，而是魂之本字，字形则表示魂之离散浮扬之象。魂之浮扬离散亦无形可象，故亦借粸头曲折“象”之：粸头字离散 有象（见图 7），浮扬亦有象（见图 8），此字借粸头以“象”之魂字，于造字法仍属象形。

卜辞自有用其本义者，又多有仿佛借为师旅字者，其实是借为军字。其用为本义者（仅以《粹编》为例），如：

1、贞：☒乎自，见，出（侑）自（一一三二）

2、丙辰卜，刚于朋大甲自，于昱丁步（一九一）

3、贞：自亡，其工　（一二一六）

第 1 条玄“乎自”者，叫魂也。“见”即见鬼魂，或鬼魂出现，巫觋能见鬼魂，故《说文》觋字从见，而后世称巫为“见鬼人”。“乎（呼）魂”而“见”魂，或魂“见”（现），继之则有“侑魂”，颇合于巫事降魂、礼魂之顺序。第 2 条言“刚于”“大甲自”（朋盖地名），于第二天又行“步”祭，则“大甲自”者，先王太甲之魂也。第 3 条言“自亡”，续言“其工”，则“自”绝非师旅，因为师旅不会整个儿地跳跑（亡）；故“自”为本义用法，即“魂”，魂已亡去，故需“其工”：工字，《说文》云“与巫同意”，《诗经·大雅·楚茨》云：“工祝致告，徂赉孝孙。”《楚辞·招魂》云：“工祝招君，背行先些。”“工祝”皆用于巫事场合而工字“与巫同意”，则“工”当即降神、招魂之事。“魂亡”而继之“其工”，是说魂亡而需行招魂之事。此说于他辞又有证，《粹编》一二一片辞云：

☒丑卜，殸贞：今在北工，双人？

郭沫若先生《粹考》释为“遣人于邶以作工事”，今谓此即招魂复魄之事：北字义当是北屋或面北，也即《士丧礼》复魂之升北屋，之“北向”；“工”即作复魄之巫事，复魄事包于丧事，今语犹称丧事为“工事”，可证。

以上说自字的本义用法，又有仿佛借为师字者，不烦举例。《粹编》五九七：“王乍三自，右中左”，释者多谓“三自”即“三师”，其实却是“三军”：魂、军同为喉牙音（魂匣纽，军见纽），同为文部韵，差可同音而自通假。且“三军可夺帅也”见于《论语·子罕》，“子行三军”见于《述而》，“三军”一语屡见于《左传》及先秦诸子书，然则“王作三军”较“王作三师”更显通顺条畅。

甲骨文有　字（见图 9），《说文》云：“商小块也，从阜，从臾。”今案诸卜辞从阜之字，阜绝无作自者（阜字见图 10），《说文》释　字形必误；且“商小块”形同说梦，不知所云，必有字误。金文有遣字，与　字盖为古今字，典籍多见遣字，其本义可据考。

《周礼·夏官·虎贲氏》职云：“及葬，从遣车而哭。”郑玄注：“遣车，王之魂魄所凭依。”《天官·内竖》职云：“王后之丧迁于宫中，则前跸。及葬，执亵器以从遣车。”贾公彦疏云：“谓朝七庙讫，且将行，在太祖庙中为大遣奠……以其遣车载牲体，鬼神所依，故使执亵器从之，若生时亦执亵器也。”可见“遣车”即丧事载牲体之车，王及王后之亡魂依附其上；而𠳋字从自，则“遣车”之所以名“遣”（𠳋），正是为有“魂”依附其上。又《周礼·春官·大史》职云：“遣之日读诔。”郑玄注云：“遣为祖庙之庭大奠，将行时也。”是“遣”为辞庙时所行之奠魂之礼，奠魂即安魂，而甲骨文𠳋字正是“安魂”之意：双手安抚亡魂（𠂤）于“凵”或“一”，凵为受魂之器（棺椁），或魂所凭依之物（遣车所载之牲体），“一”盖为地；纳魂于器，凭魂于物，著魂于地，皆所以安之，然则𠳋字之本义为安魂。由此可以发悟《说文》释𠳋字之所以费解了：块、魂二字形相近（皆从鬼），《说文》屡经传抄，或据虫蛀霉蚀之本，“魂”极易讹作“块”，“商小”或即“奠”之误。然则“商小块”者，“奠魂”也。遣奠之祭行于辞庙将行之时，从而引申出遣送亡魂义，“遣车”就是遣送亡魂之车，又引申为一般的遣送、派遣，反映在字形上便是从是的遣字。𠳋为安魂，遣为遣魂，而字从自，然则自即魂之本字。

尚可举到官字、追字：官字从宀、从自，盖即棺椁之本字，棺为栖魂之具，故从宀、从自会意。追之本义盖为追孝：追祖先之魂而孝享之，《尚书·周书·文侯之命》“追孝于前文人”之“追孝”即是此义。

五、复魄与招魂的本质区别

上面说过复礼，复礼的对象是魄，目的在使魄“复”于人之形体而使之复生。

卜辞有复字（见图 11），字形之意与《仪礼·士丧礼》说的复礼大致吻合：左上所从者若器形，盖即受魂衣之“箧”；右从人而偏上，盖即“升自东荣”而呼魄者；“箧”下从倒倒止，盖示意受魂衣之箧从屋上坠下——此与《士丧礼》只把魂衣坠下而承之以箧者小异，盖殷礼之不同于周礼者。

卜辞有云：“癸酉卜，争贞：王复不？安亡（无）征”（《甲编》五八七），又有云：“弜（弗）复”（《簠征·杂事》九二）。“王复”下云“安无征”，杨树达《卜辞求义》读为“王腹不安，无征，以为复字“盖假为腹，不安谓有疾，征与止同，卜辞于病恒云征。”今案诸卜辞，于疾病恒言“疾某”（如“疾齿”、“疾止”），不言“不安”，是“不”当连上“复”字为句，读为“否”。此乃为复魄之事而行占卜。另辞“弜（弗）复”盖亦与复魄之事有关，谓魄已远去不可“复”而使之回也。

汉代常以招魂与复魄并提（见上《周礼·夏采》郑司农注），其实招魂与复魄并不是一回事。首乇，复魄之地点必于死者生前常造之地，招魂则未必，大概行于巫坛；其次，复魄之时间必在方死未久之时，招魄则行于已死，已盖棺，甚至已葬之后；尚有一条重要区别，复魄必北向，招魂则四面招之。最重要的区别则是两者的目的：复魄虽然最后定型为礼仪程式，而其原初目的却是希冀死者复生；而招魂则是招致亡魂来享受黍稷馨香。

归字，甲骨文从帚、从自作（见图 12），《说文》释为“女嫁”，研契诸家并无悟其非者。今谓帚之字形象芦花，女巫以为厌胜、驱邪之法器，亦以为招魂之具⑤；归字从自，即从魂，帚以招之，然则归之本义为招魂。

古代巫事凡“招”必以物。《周礼·春官·男巫》：“掌望祀，望衍，授号，旁招以茅。”《地官·牧人》郑玄注：“望祀，五岳、四镇、四渎。”山河遥隔，不能亲往致祭，故于远处呼喊其名（“授号”），并招摇之以菁茅（“旁招以茅”），此所谓“望祀”。然则“旁招以茅”者，为其甚远而不能亲见之也，而亡魂亦阴阳悬隔不能亲见之，故必需招之以物，其为物则是帚（芦花）。后来“帚”之名为洒扫之具的条帚、扫帚所占，洒扫之条帚、扫帚也就因与巫具之“帚”同名，从而取代了芦花的巫事作用。旧时民间叫魂持扫帚、簸箕，以扫帚敲击簸箕而呼喊亡人之名，当即上古招魂以“帚”（芦花）之遗制，不过这种“叫魂”是结合上古复魄、招魂二事，并非正宗的复魄，也并非正宗的招魂了。

《楚辞·招魂》云：“帝告巫阳曰：‘有人在下，我欲辅之，魂魄离散，汝筮予之！’巫阳对曰：‘掌梦，上帝其难从：若必筮予之，恐后之，谢，不能复用巫阳焉。’”这段话说的便是上古的招魂，与殷商相去不远，“魂魄离散”，就是《风俗通义》说的“魂气浮扬”；“谢”，也是指魂而言：“魂气浮扬”，尚可招之而存于粸头，离散浮扬而至于最终消泯，这便是“谢”，招之也不能“归”了。馈亡魂以酒食，此于卜辞有证，前引《粹编》一一三二片之“乎魂，见，侑魂”是其例。关于这一点，《招魂》备陈美食肴馔也足以说明，文不俱引。

总之，归字从自（魂），帚以招之，其本义即为招魂。《招魂》篇于四方言“不可以托”、“不可以止”“不可以久”，就是招四散之魂而使之“归”；言“魂兮归来”，并非希冀亡魂复生，而是希冀魂来享受黍稷馨香之祭。

---

① 《说文解字注》魂字。

② 《商代的神话与巫术》，载《燕京学报》第二十期。

③ 《增订殷契书契考释》中二十页。

④ 《殷契粹编考释》一一三二。

⑤ 拙作《释妇帚》，待刊。

（原载《中原文物》1994 年第 3 期）

“殷人尚白”问题试证

朱　桢

一、“殷人尚白”的文献记载及过去的研究

古代文献中有所谓“殷人尚白”的记载，如《礼记·檀弓上》：夏后氏尚黑，大事敛用昏，戎事乘骊，牲用玄；殷人尚白，大事敛用日中，戎事乘翰，牲用白；周人尚赤，大事敛用日出，戎事乘騵，牲用骍。《礼记·明堂位》：鸾车，有虞氏之路也；钩车，夏后氏之路也；大路，殷路也；乘路，殷路也。有虞氏之旂，夏后氏之绥，殷之大白，周之大赤。夏后氏骆马黑鬣，殷人白马黑首，周人黄马蕃鬣。夏后氏牲尚黑，殷白牡，周骍刚。《吕氏春秋·应同》：及汤之时，天先见金刃生于水，汤曰：“金气胜，故其色尚白，其事则金。”《史记·殷本纪》：孔子曰：“殷路车为善，其色尚白。”《淮南子·齐俗训》：殷人之礼，社用石，祀门，葬树松，其乐《大护》、《晨露》，其服尚白。《白虎通·三正》：十二月之时，万物始牙而白。白者，阴气，故殷为地正，色尚白也。……《尚书大传》曰……殷以季冬为正，……殷以十二月为正，色尚白，以鸡鸣为朔。《论衡·指瑞篇》：推此以况，白鱼赤乌犹此类也。鱼，木精；白者，殷之色也。乌者，孝乌也；赤者，周之应气也。先得白鱼后得赤乌，殷之统绝，色移在周矣。据鱼、乌之见以占武王，则知周之必得天下也。

对于“殷人尚白”之论，除文献记载之外，历来鲜有学者从正面论之者。自从殷墟甲骨文被发现以来，始有现代学者从甲骨卜辞这一信史材料来证其然否。其中否定者有之，如罗振玉盖读卜辞中“白”为“百”，故谓“夏后氏牲用黑，殷用白，周用骍，以卜辞证之殊不然。”①怀疑者有之，如金祥恒根据卜辞中卜问的用牲毛色有很多种类的现象疑“殷人尚白”之说或非事实。②又如黄伟然也著有对“殷人尚白”质疑的文章。③支持者也不乏其人，如瞿润缗认为罗振玉读甲骨文中“白”字作“百”为误，“‘白’当如字读，卜辞言‘十白豕’‘获白鹿’可证。殷人尚白之言，未尝无征也。”④又如裘锡圭虽承认“殷人尚白”之说是个复杂问题，但认为“殷人重视白马”在殷墟卜辞中却有根据。⑤

我们认为，“殷人尚白”之说在《三礼》、谶纬之书中被吹得玄乎其玄，但见于多书从不同的方面记载，决不是没有根据的，也不会是偶然的。综观古代文献记载、甲骨卜辞材料以及考古学资料，我们认为“殷人尚白”的观念在商代确实存在。本文也想从甲骨卜辞入手，结合考古材料，从文献中所记“殷人尚白”表现在马、车、旗、牲、服等几个方面，爬梳整理，综合分析，以企为“殷人尚白”找到一定的证据。

二、甲骨文中“殷人尚白”的反映

（一）“白”字在甲骨文中的运用

甲骨文“白”字作△（菁 10·1·8）、⌂（前 1·26·5）等形。许慎《说文解字》说解“白”字曰：

"白,西方色也,阴用万物色白,从八合二,二阴数。"依据虚妄的阴阳五行谶纬之意说解,析形不确,释义牵强,殊不可从。郭沫若先生据甲骨文、金文字形认为,象拇指之形,拇为将指,在手足俱居首位,故"白"引申为伯仲之"伯",又引申为五伯之"伯",其用为白色字者,乃假借也。⑧郭释切近事实,颇能服人。近又有人解甲骨文"白"字"象正面人头之形",说解字形不类,也不可取。

殷墟甲骨卜辞中"白"字有四种用法:其一是作地名用,如卜辞中有"在白"、"于白"之例:

癸未卜,在白,王貞:旬亡祸?（存 2·982）

其帝又妣庚在白?（南明 766）

貞不雨? 在白,二月。（陈 6）

庚子卜,王往田于白。（南明 534）

于白东擒? 于白西擒?（甲 816）

可知,"白"地是一个距王都不算太远的地方,故商王能常于此打猎田游,还能在此占卜祭祀。"白"地或许是由于一名叫"白"的部族居此而称名。卜辞中有"妇白":

□寅卜,王貞:惟丁巳……妇白于大丁?（续 1·8·8）

□巳卜,史人妇白……。（乙 9085）

"妇白"当也同"妇好"、"妇井"一样,是取诸地方部族的商王诸妇之一,可能即是来自"白"地或者"白"族的女子。另外,卜辞中又有"白人""、"白羌"之例,或当指"白"部族之人。至于"白"部族之人是否为白肤色人种,详见下文。

其二,是用作人名,指部族方伯首领,如"方白"、"多白"等:

壬戌卜,王其执二方白?（宁 1·442）

丁卯王卜,貞今□巫九𡆥,余其从多田于多白征盂方白喜,惟衣翌日步,亡左? 自上下于祭示,余受有祐,不眉㦰……告于兹大邑商,亡它灾祸……弘吉,在十月,遘大丁翌。（甲 2416）

癸亥卜,永貞:毕克氏多白……月。（库 1602）

勿呼从井白? 呼从井白?（乙 3387）

这类卜辞多涉及战争,或征伐方伯,或令方伯征伐。

其三,是用作神祇名,如"白䨓",可能是掌降祸、管天气的天神,故而殷商人很崇敬他。如:

壬申卜,白䨓降祸?（前 4·39·1）

壬子卜,白䨓其启? 七月。（前 3·1·1）

丁酉卜,白䨓凡人其瞤?（引自《甲骨文字典》）

其四,即是甲骨卜辞中"白"字用例最多的用作颜色,表白色义。而且这类用法中最多是表示用牲颜色,其次是白马、白色皮毛的猎物、白羌、白人等。

(二)甲骨文中的"白色"祭牲之分析

1、白牛,卜辞习见。商代用牲之牛,不仅有白牛,还有幽牛、黄牛、物牛等色,幽为黑色,物为杂色。⑧但用不同色牲所祭对象似乎不尽相同。由于'幽牛、物牛、莫牛出现的次数少,还看不出用以所祭的对象,如?

惟幽牛,侑黄牛?（乙 7120）

惟物牛,王受祐?（释 595）

貞:燎十物牛又五,𠂤…。（前 4·54·4）

其用莫牛。（粹 55）

丁丑卜,妣庚事,惟莫牛其用?

惟羊牛? 惟黄牛? 大吉。（屯南 2360）

其中"侑"、"燎"为祭名,"惟"为语气助词。但是"黄牛"之为牲已可以看出是祭祀"东"、"西"、"南"、"北"四方神祇,或者说"黄牛"是正方位祭礼的专用牛牲,如?

貞:帝于东,沉(犬)凵燎三宰卯黄牛?（续 2·18·8）

甲申卜,宾貞:燎于东,三豕三羊凵犬卯黄牛?（续 2·53·1）

貞:燎东西南卯黄牛? 燎于东西侑伐卯南、黄牛?（合 278）

乙卯,其黄牛正,王受有祐?（存 906）

上述诸辞中"帝"、"燎"、"卯"、"伐"、"侑"、"沉"等皆祭名或祭法。"宰"指经过特殊圈养用于祭祀的羊,"南"也是一种种族的奴隶身份。而卜辞常见的标色牛牲——白牛,明显是专用作祭祀祖先(先公先王)的牲品,祭法多为燎祭,也有侑祭,升祭、岁祭、协祭,还有些不明祭体。如:

辛酉卜,宾貞:燎于夒,白牛? 二月。（人 1）

貞:侑于王亥,惟三白牛?（后上 28·1）

燎白牛于唐,侑南?（乙 3336）

用白牛祖乙?（乙 5540）

白牛其用于后祖乙𢦏?（文 307）

丙寅卜,貞:余勿燎白牛于丁示?（南南 1051）

甲子卜,旅貞:翌乙丑协,惟白牡?（后下 5·7）

……王…乙丑其侑升岁于祖乙牡? 王在□卜。（诚 1512）

其中,夒是商人先祖帝嚳⑨王亥也是殷人先公,史载其曾游于有易而被杀。唐是指成汤大乙,是商王朝的开国君主,祖乙是商人先王。丁示可能是指先王中庙号为丁的一系列先王神主。牡,雄性之牛,白牡即指白色的公牛。另有一辞尚值得注意:

庚子卜,宾貞,王梦白牛,惟祸?（簠人 6）

可能梦见白牛不是什么吉祥事(与白马不同),故问是否会有祸患。

2.白豕,于卜辞习见,而且除"白豕"而外,卜辞中未见到有其他颜色的豕牲。卜辞中的"白豕"包括"白豕"、"白豖"、"白豚"、"白彘"、"白豭"等名目。多是祭祀祖先(先王)及其配偶的。祭法主要有侑、燎、御等。如:

(1)白豕:

貞:侑于父乙白豕新南?（金 637）

己未卜,侑于祖……三宰又白豕?（南明 91）

…父甲三白豕至……南庚三宰…。（释 338）

戊子卜,至子御父丁白豕?（乙 5399）

戊寅卜,燎白豕卯牛于妣庚?（库 1988）

乙丑卜,燎白豕?（人 1860）

辛未卜……用白豕?（乙 3100）

惟白豕?（南明 130）

"白豕"盖指白色豕牲的总称,没区别或没必要分别"白豖"、"白彘"、"白豚"等,或者专指白色的牝豕(母猪),也未可知。

(2)白豖

丙午卜,宾貞:侑于祖乙十白豖?（前 7·29·2）

貞:侑于祖乙十白豖?（续 1·51·1）

丁未貞:其大御王自上甲盟用白豖九,下示𠂤牛? 在父丁宗卜。（掇续 64）

"豖",甲骨文字形是在"豕"字腹前加一短竖。据闻一多考释,"豖"指去势之牡猪,所加一短竖,指代其生殖器已被劘去而离开豕体。⑩可能牡猪去势后,可以迅速致肥,以便及早用于祭祀。从上几辞可知,以白豖为牲,祭法有"侑"、"御"等,祭祀对象为商王直系祖先。

(3)白豭

辛巳貞:其求生于妣庚、妣丙牡𤘘白豭?（粹 396）

辛巳貞:其求生于妣庚、妣丙牡羊白豭 ?（拾 1·10）

乙酉卜,御新于父戊白豭?（乙 4603）

甲辰貞:其大御王自上甲盟用白豭九下示𠂤……（掇续 64）

惟白豭?（后上 25.2）

"豭",《说文》:"牡豕也,从豕,叚声。"甲骨文字形作"豕"字后腿部加一斜短竖。《甲骨文编》:"象牡豕之形,而画势于其旁,即豭字初文。"从上几辞可知,"白豭"之为祭牲,祭法不明,祭祀对象为先王或先王配偶。

(4)白彘

癸巳卜,争貞:侑白彘于妣癸,不左? 王占曰:吉,勿左。（宁 2·37）

侑……妣己白彘?（诚 244）

"彘"字甲骨文字形从豕从矢。《说文》:"彘,豕也。后蹏发谓之彘,从互矢声。从二匕,彘足与鹿足同。"说解牵强。罗振玉认为:"从豕身看矢,乃彘字也。彘殆野豕,非射不可得。"⑪似可依从。所见两辞皆是祭祀祖先配偶,祭法用"侑"。

(5)白豚

伐六宰……唯白豚?（南辅 66）

…侑…白豚。（诚 263）

乙丑卜,燎白豚?（甲 733）

"豚"字甲骨文从豕从肉。"豚",小猪也"《说文》:"豚,小豕也。从彖省,象形,从又持肉,以给祠祀。"所据字形与甲骨文稍异,故说解不同。从上述数辞可知,"白豚"之为牲,祭法有燎、侑等,但所祭对象不明。

3.白羊,羊在商代用作祭牲是很频繁的,数量也是很大的。不仅有普通的羊,还有经过特殊圈养的羊(宰)。但明确说明羊牲之毛色者,只有"白羊"与"黄羊",如:

惟白羊用?（戬 25.7）

惟白羊用之有大雨? 弜用黄羊,亡雨?（宁 1·23）

惟白羊,有大雨?

求雨,惟黄羊用,有大雨?（粹 786）

从所见的这几辞可知,"白羊"、"黄羊"之用祭,主要目的在于求雨,祭祀对象可能是负责天气的天神或某位神化了的职掌风雨的先王,祭法不明。"白羊"之与"黄羊"相比,据目前所见材料,"白羊"比"黄羊"多一辞例,且在对"白羊"与"黄羊"的选择占卜时,以肯定的语气占"白羊",以否定的语气占"黄羊"("弜"为否定词,同"弗"、"勿"、"不"等)。但是是否可以断言"白羊"比"黄羊"更受重视或有什么特别的意义,由于材料太少,还不能肯定。

综观卜辞中常见的祭牲材料,白牲(毛色为白的祭牲)——"白牛"、"白羊"、"白豕"(犬在卡辞中也为常用祭牲,但卜辞中未见"白犬"一词的出现)的利用,比其他毛色之牲或未标明毛色之牲更受重视,地位更显著。白牲所祭多为直系祖先及其配偶,虽然"白羊"可能是用于祈雨之牲,但白牲还未见用于其他自然神、天神等神祇。祭祀直系先王祖先及其配偶,在商代是极隆重的祭祀典礼,以见其对祖先神祇的尊崇、恭敬。特以白牲祭之这其中当有一定的传统崇尚观念在其中。从甲骨卜辞中的殷人祭祀重视白牲情况来看《礼记·檀弓上》所记"殷人……牲用白"并非虚语。

(三)白色人牲及白色人种问题

商代用为祭牲的除牛、羊、豕、犬等家畜外,还有用人牲的。卜辞中常见的人牲有"羌"、"南"等。而且,不仅畜牲有白牲,人牲中也有些许白牲信息的透露。如:

□丑卜,□貞:燎白人?（铁 53·4）

燎白人?（南诚 43·1）

此处"白人"有两种解释的可能:一为"白"地或"白"部族方国之人,或奴隶或俘虏。此意义上的"白人"如同用为人牲的"羌人"一样。一为肤色白皙之人,或即白种人。此意义上的"白人"当如用作祭牲的"白牛"、"白羊"、"白豕"一样。姚孝遂先生即持第二种观点,认为"'白人'当指其肤色而言。"⑫但是,是否有第三种解释的可能呢? 即白种人居地称"白",其族名也称"白"?

另外,卜辞中还有"白羌"之用为人牲的材料,如:

戊子卜,宾貞:惟今夕用三白羌于丁? 用。十二月。（契 245）

三白羌用于丁?（续 2·16·3）

…白羌…（存 2·19·5）

关于这两条卜辞,更有争议。或释"白"如"百",或读如字"白"。如徐中舒等认为"白"字除作地名、人名、神名、颜色外,还作数词用,同"百",所举之例即释《续》2·16·13之"三白羌"作"三百羌"⑬。又如王慎行也释此辞"三白羌"人和"三百羌"。⑭瞿润缗、姚孝遂却都认为"白"字当如字读,即释用"三白羌"(三个白羌人)。⑮⑯其实,甲骨文"白","百",二字字形绝不相混。甲骨文中既有"百"字,又何须借"白"作"百"呢?查此条卜辞原字,"三白羌"之"三白"作三𝍁,为二字左右析书,与卜辞中习见之数字三百作上下合文也迥别。又前引瞿润缗文中有"十白豕"的辞例。我们未见所引原辞全辞及出处如何。若果引不误,则也是"白"字如字读之力证。如"白"读"百","十百"即是"千",卜辞中有数词"千"而未有"十百"之例。因此,我们认为,还是读作本字为是。即"三白羌",指三个白肤色的羌人。"三白羌用于丁"即是将三个白肤色的羌人用作人牲祭祀以丁为庙号的先祖。"白羌"、"白人"之用为祭牲,正如"白牛"、"白羊"、"白豕"一样,当是基于"殷人尚白"、"殷牲尚白"的宗教观念。那么,就存在着这样一个问题,这"三白羌"究竟是从普通羌族人中选出的三个肤色较白的作牲呢? 还是本来就存在着一支白色皮肤的羌部族? 抑或上古之时已有白色人种已居住于殷商王朝疆域邻近不远的地方而与殷人发生了某种关系?

裘锡圭在其文中列举了下辞并加以分析,也提出了问题:"己亥卜,□(王?):子白羌毓(育),不□(其?)白。(京津 2064,合 3410)'子白羌'疑指商王之子所'幸'的白皮肤的羌族女子……上辞可能是在'子白羌'即将生育时卜问所生之子的肤色是否白色的卜辞……如果上面的解释大致不误的话,白羌究竟属于古代哪一个种族,殷王室血统中是否可能含有少量白种人的成分,都是可以研究的问题"⑰以上这些问题,都涉及到了上古民族的种属问题。

1934年底到1935年底，考古学家们在安阳殷墟侯家庄西北冈进行了三次发掘，出土了殷代祭祀坑中的370多具人体头骨（现藏中国台北）。这为人类学家研究殷代人种问题，提供了丰富的第一手材料。对这些被杀祭的人牲，或认为是奴隶，或认为是战俘。除大陆学者韩康信、潘其凤认为殷代民族体质仍是单元系而非异种系⑱外，中外学者大都认为这些头骨所代表的族群是异种系。如李济⑲杨希枚⑳等都曾测量、类比分出组种而持异种系说。美国学者孔恩（C·S·Coon）也认为殷代祭祀坑头骨属多元族群，白种、黄种、黄白混血种或至今难以确定种系等。这结头骨类型中有长颅型的现代华北人种，有宽颅型的类蒙古型，也有北欧人种型。㉑美国当代体质人类学权威豪 威尔士（Howells，W·W）据此更进一步论证：“欧州也还不是白种人唯一的家园。……俄罗斯和中亚也是老白种的领域……东亚，正如虾夷人显示的那样，必然曾一度有过而现在却被蒙古人种（体质）掩没的一种极重要的古老的白种族群。”㉒

其实，古代文献中已有白种人出现的端倪，如《山海经·海外西经》：“白民之国，在龙鱼北，白身披发。”披发而肤色白皙，自然是白种人无疑了。考古发掘中也有可辅证的材料，如1985年在陕西省扶风召陈村发现一尊高鼻深目的玉雕小人（此物现存召陈村文管处），高鼻深目，也正是白种人的外貌特征。周人将其雕刻成小俑，说明此种白人已与殷王朝西部民族关系密切。因此有些学者推断：在殷周时期，诞生成长于中亚的一支白种人（伊兰族？）游牧民族曾游牧到中国的陕、甘北部一带，通过鬼方、羌方等周边民族与中原政权发生关系；或曾经由黄河上、中游及蒙古高原地带深入中原地区，与殷王朝发生直接联系，在河南境内留下了他们的足迹。㉓

由此再回过头来看看卜辞中用白人为牲之辞。可知所用“白人”、“白羌”当是指白色皮肤的白种人。他们所居之地在卜辞中称“白”，他们所代表的部族也名“白”。“白羌”或是“白种人”与羌人的混血种，或是殷人心目中已把“白人”当作羌人的一种，皆是由其肤色白皙而定部落、种属之名。白种人与中原王朝的商民族发生战争，于是，殷人把在战争中俘获的白种人作为祭祀神灵的人牲。由此也可推知，卜辞中“子白羌育”和“妇白”当指商王室求取于白种部族的美女为诸妇者。裘氏所疑殷王室血统中有白种成分是有道理的。除白色人种外，当时边境游牧部族中肯定还有其他异色人种，如黑色人种。㉔。而殷人不及其他，只在卜辞中提及白种人，记载与白色人种的交往情况，也当是“殷人尚白”观念在其行为中的表现。

（四）卜辞中白色猎物的象征

甲骨卜辞中所见的可以做为“殷人尚白”观念存在证据的，不仅表现在殷人用牲尚白上，而且也反映在商王的悠游田猎上。

甲骨文中关于田猎的活动，多有学者论之。不管田猎的性质是农业上的肥田手段，还是军事的操练演习，它的直接结果都是获得许多猎物，如象、虎、鹿、麋、狐（狼？）、等。在对这些猎获物的占卜或记载时，一般不指明其毛色，而确定记其毛色的也只有白色，如“白鹿”、“白麋”、“白狐”等，如：

壬申卜，贞：王曰，惟往来亡灾？获白鹿一，狐一。　（前2·29·3）
其惟白麋逐？　（粹958）
…王卜贞：惟往[来]亡灾？获鹿…麋二、白狐一。　（粹956）
在九月，唯王…祀肜日，王田盂于卧，获白兕。　（甲3976）
辛巳王…武…麓，获白兕，丁酉…。　（佚）477

这些在狩猎中擒获的白色猎物，在喜欢白颜色的商人（商王）看来，当是一种很高兴的吉利事，故要格外标出其毛色。

三、商代考古中常见器物色泽与“尚白”观念

（一）青铜器色泽

商人在祭祀中重视白牲，那么对祭器有没有同样的要求呢？

我们知道，商代用于祭祀的礼器主要是青铜器，如鼎、盘、彝、尊、壶、敦、盨等。这些虽也可看作是食器，如盛食器、盛水器、酒器等，但于祭祀之时，这些东西都用作隆重典雅的祭器，祭祀完毕后，贵族们可能据此类器物而分享祭品。今天看来，青铜器是铜绿色，那是因为埋藏几千年的青铜器表中铜与地下水分中的氧发生氧化反应生成氧化铜而产生的颜色变化，因氧化使铜变成青绿色，故称“青铜”。但并不因为青铜原色已成“青灰色”才称青铜㉕。那么它们的原色当是什么样的呢？青铜是一种铜、锡合金（有时也加一些铅）。马承源认为，“加锡的目的不仅在于使液态青铜流动性好，成品光泽亦佳，耐腐蚀性大大优于红铜（纯铜）”，而且“加锡的合金有较高的硬度和光亮的色泽。”㉖马氏没有明言锡能使青铜器变成什么样的色泽。我曾经就此问题询问一位原学钢铁冶炼的化学系博士生，他说：“加锡不仅增加硬度，增加耐腐蚀性，而且也能使其发生色变，由铜的红、铅的黑而变成银白色，加锡越多，白色越亮。”当然，加锡量也有一定的限度，不然合金会变脆、可塑性差。㉗。

由此可推知，青铜器的原色（商代刚铸好时及日常运用时的颜色）当是白色，加锡少者或呈青白色、灰白色。从先秦科技著作《考工记》中的记载中可以证明：“凡铸金之状，金（指铜）与锡黑浊之气竭，黄白次之；黄白之气竭，青白次之；然后可铸也。”这也可以从殷墟出土的部分青铜器由于某种原因而未被氧化尚保留原色而得到佐证，如：侯家庄第一〇〇五号大墓出土一青铜镜，由于有丝织物痕迹残存，知原来存放墓中时是用丝织物包裹着收藏的。所以虽然青铜镜的大部分已被铜绿所掩，但在边缘处尚留存一块平滑光亮的“白铜色”面。㉘

可以推想，当时的青铜礼器（当然其他青铜器也都如此）都是白色的。由于是祭祀重器，当有专人经常看护、摩擦，因此，摆在那里银光闪闪；以之祭祀时，白器盛白牲，配套合适，很能形成一种肃穆庄严的气氛，更能体现“殷人尚白”的传统及对祖先的尊崇敬慕之情。

（二）占卜甲骨片色泽

在商代，与祭祀关系密切的活动是占卜。以祭祀为主要表现内容之一的龟骨占卜文化可以说是商代典型的宗教文化。在这一代表殷人精神寄托、言行攸归的占卜活动中是否也能体现出“殷人尚白”的观念呢？回答是肯定的。仅从甲骨本身的质料来看，即是“尚白”观念的很好体现。

今天见到的甲骨片有的已成乌青色、灰白色、黄白色，也是由于长期埋于地下而发生化学反映引起的色变。当时选料备用的龟甲版、牛骨头（肩胛骨和肋骨）当是白色的。正如今天我们能见到的新煮的动物骨头和刮杀的龟甲版一样，白亮光洁。再经工匠们的锯、削、打磨，就加工成了一定形态的白亮光滑的片形，以待钻凿、灼卜，契刻之用。白色对于殷人来说是吉祥的，白色的龟甲和骨版之用于占卜，可能是殷商时人认为此白色之物占卜更灵验和吉利。

四、商代战争与“尚白观念”

《左传·成公》十三年：“国之大事，在祀与戎。”商代正是如此，祭祀和征战构成了甲骨卜辞内容的主要两部分。既然祭祀已通过祭牲和祭器反映出殷人尚白的观念精神，那么战争也不例外。商代的战马、战车、战旗都反映了这种观念的存在和影响。

（一）商代战马的毛色偏好

商代时已有车兵作战，这是世所公认的。驱动战车的畜力主要是马。

在卜辞中，马已有“白马”、“赤马”、“驳”、等多种毛色马出现。㉙但裘锡圭认为，殷人最重视的是白马，除了文献中记载的“殷人白马黑首”、“戎事乘翰”、“白马翰如”等证据外，裘氏还从甲骨卜辞中找到如下理由：（1）殷人在占卜“取马”、“以马”、“来马”等事时，一般不指明马的毛色，唯有“白马”在这类卜辞中屡次出现（例子略）；（2）在为马的灾祸、死亡等事占卜时，一般不指明马的毛色，在这类卜辞中出现的指明色的马名，确定无疑的也只有白马；（3）殷人还屡次为将要出生的马崽是不是白色而占卜。㉚

但是“白马”在卜辞中并没有象“白牛”、“白羊”、“白豕”那样用作祭牲。所为何用，虽不甚明晰，但可以推测多是用为商王田猎驱驾和征战了。商王趋驾或车马坑的殉葬只是少数，多数的受殷人重视的白马还是参加了征伐战争。可能商人认为“白马”吉利，用为坐骑征战，会给殷人军队带来胜利的预兆。

（二）商代战车的原色考察

关于战车，商代考古中不断有所发现。据不完全统计，仅殷墟一地自发掘以来已发表公布的车马坑已在40座以上。㉛另外，在山西保德㉜、西安老牛坡㉝、山东长清㉞、益都苏埠屯㉟等商代遗址中也发现有车马坑。因多与青铜武器相伴出土，故知原为战车。

据《礼记·明堂位》：鸾车，有虞氏之路也；钩车，夏后氏之路也；大路，殷路也；乘路，周路也。郑注：鸾，有鸾和也；钩，有曲舆也；大路，木路也；乘路，玉路也。汉祭天乘殷之路也，今谓之桑根车也。春秋传曰：大路素鸾，或为乐也。孔疏：大路，殷路也者；大路，木路也。春秋传曰：大路素。正义按桓二年左氏云大路越席。越席是祀天之席，则大路亦祭天之车，以祭天尚质，故郑云大路素。

“路”同“辂”，古指车子。大路，当指木质的大车。与精巧的夏代的“钩车”和华丽的周代的“玉车”相比，商代的木车可能没有什么更多的讲究，但很注重实用。商代的战车也是如此。《吕氏春秋·简选篇》言殷汤有“良车七十乘”，《淮南子·本经训》及《主术训》则说汤有“革车三百乘”用于征伐，《司马法·天子之义》：“殷曰寅车，先疾也。”可见殷商兵车是以制作精牢、行动迅速著称。《史纪·殷本纪》：“孔子曰：殷路车为善，其色尚白。”殷车尚白是否就是将车子漆以白色呢？我认为不是。白色当是指纯然的木质的原色，即所谓“大路素”。又有《帝王世纪》记载为证：“汤令未命之为士者，车不得朱轩。及有飞軨，不得乘饰车骈马，衣文绣，命然后得以顺其德。”可见商代的“大路”不崇尚涂漆彩，而只是以木质原色为形，重在功用良好。故不讲派场和奢侈的孔子要“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕。”（《论语》句）脱了树皮的木质一般为白色，由此可推知商代车子多为素木白色。

考古材料也说明了这一点。殷墟及殷墟以外发现的车马坑车身，多未涂漆施彩，只呈木质原色。只有1959年7月在安阳殷墟孝民屯发现的两座车马坑中，二号车可能涂了红色，在前箱壁的外壁，右箱壁右侧及后箱壁上均涂有朱砂，箱底上亦涂有朱砂。㊱可见当时埋此车时已完全涂红。这种现象很少见，是个特殊的例外。这就是说，商代的战车，多为木质素白色，其上还有不少青铜饰体（当时也是银白色的）。

（三）商代战旗色泽的论证

旗帜是战争中代表某方的重要标志，将士以自己一方的旗帜为号令，进退有序，攻守有令，甲骨文中的“中”字和“事”字形已经透露了商代出兵打仗要用旗帜之事。

关于上古三代各族的旗帜颜色，《礼记·明堂位》记曰：有虞氏之旂，夏后氏之绥，殷之大白，周之大赤。孔疏：殷之大白，谓之白色旗，周之大赤者，赤色旗。此大白大赤，各随代之色，无所画也。

知商代或殷商民族的军队的旗帜是白色的。可惜甲骨文中无资料可证，考古资料中也无以能说明此问题者。而且由于另外一些不同的记载，也使得这一问题更加复杂、混乱，如《史记·周本纪》：武王左执黄钺，右秉白旄以麾。……以黄钺斩纣头，悬大白之旗。（将纣之二嬖妾）斩以玄钺，悬其头小白之旗。《周礼·春官·巾车》：建大白以即戎，以封四卫。可能郑玄已看出这些记载与《礼记·明堂位》所记不同，故其注《礼记》时不同意各代有各色之别，而认为在周代中不同色旗用途不同而已。郑注：周礼，王建大旂以宾，建大赤以朝，建大白以即戎，建大麾以田也。

这是否就意谓着“殷旗色白”之不正确？周人也以白旗为尚呢？我们从《周礼·夏官·司马》及《春官·司常》中所记中秋教治兵和冬教大阅及国立之阅时王建大常之旗，知周人旗帜称大常，而非大白。那么，周人伐商时，旗色为何不用大赤、大常，而用殷人旗色大白呢？对此问题，郑玄注《周礼·春官·巾车》：“殷之正色也，或会师或劳师，不亲将。故建先王之正色而异于亲自将。”又解释为：“时未有周礼，故武王虽亲将，犹用大白也。”这种解说可能性不大，不能因为周人用殷人白旗而认为周人尚未有车旗制度。王宇信师对此问题的解释倒颇中肯可以信从：“周武王伐纣时之所以建的是大白之旗，是因为他当时还身为商王朝的诸侯，承认商王朝的共主地位。虽然敢出兵伐纣，但尚未易服车，改正朔，使用的还是商朝的旗帜，因而大白就不足为怪了。‘周人因于殷礼’，灭商以后，周人继承了商王朝的礼制加以发展，因而武王在尚为商朝诸侯时，建大白之旗伐纣之史实就如实地保留在《周礼·巾车》职中。”㊲这也可以说是从间接的角度证明了商代或殷商民族的战旗是白色的了。

五、殷人日常生活与“尚白”观念

以上是从大的方面，对商代的祭祀、占卜、战事及民族交往等进行了考察，认为在这些方面都多少贯穿着“殷人尚白”的观念精神。那么，从小的方面而言，在日常生活中，殷商时人是否也崇尚、喜欢白色呢？下面即是从日用陶器和服饰两个方面入手，继续探讨此问题。

（一）白陶在商代兴盛的意义

陶器是殷商时代平民日常生活中所不可或缺的用具，或贮水，或炊食。其色多为灰色和灰褐色，其质多为泥质或夹砂陶。但商代出现了白陶。

白陶是一种以瓷土或高岭土为矿料烧制成的陶器，㊳，由于含铁量高，烧成温度在1000℃左右，故成品白陶表、胎都呈白色。虽然早在大汶口文化、龙山文化、中原仰韶文化晚期、中原龙山文化和二里头文化早期遗址与墓葬中已有发现，但在商代遗址中发现的更多、更典型、更精美。正如李济先生所云：“我们未否认先商时代已有白陶，但在殷商时代白陶发展甚速，则是无疑。这种发展，可能由于皇室对其色地有所偏好，或其他原因而促成，但关于这一点，仍须再进一步予以确定。”㊴商代早期，白陶器已有鬶、盉、爵等生活用具，出现了人字形纹、绳纹和附加堆纹；㊵中期，形制又增加了豆、罐、钵，器表多素面磨光，少量印绳纹，质胎硬而细腻；㊶到了晚期，形制有了壶、觯、卣、盂、簋等，质白细腻，器表多雕饕餮纹、夔龙纹、云雷纹和曲折纹等精美图案花纹装饰。㊷至此可以说，和青铜礼器一样，白陶烧制技术达到了最高峰，“白陶显然是殷商时代特制的工艺品。”“自殷商时代墓葬包含物的内容推断，我们可认为，在为死者安排的仪式顺序上，白陶显比铜器更占高贵的地位。”㊸试就小屯出土白陶的三座墓葬，将青铜器的数量

与白陶作一比较，……显示了白陶与青铜器的数目上的比例，至少 1∶5，在五倍以上。”㊹由此可见，白陶在殷商时代的尊贵。

白陶之为用，肯定多被统治阶级所占有。从白陶器具多发现于贵族奴隶主墓葬中即可得到证明。或认为它们的主要用途是“作敬鬼神的祭器”，或以为可能专门“为死者或埋葬而制作”，或以为王公贵族平常生活也用白陶。无论如何，白陶运用是有阶层限定的，其尊贵地位正可说明“殷人尚白”的习惯。这就是说，我们所说的：“殷人尚白”的“殷人”，当不指下层的奴隶和一般的平民阶层，而是有一定政治地位和经济基础的殷 商贵族阶级，只有他们，才配宣称崇尚什么，喜爱什么。殷商贵族日常使用白陶为生活用具，与“殷人尚白”之观念当不是毫无关系的偶然巧合，而也应是“尚白”观念在日常生活中的体现。到了西周，白陶器已经很少见或根本不见，固然可能是由于印纹硬陶和原始瓷器的较多烧制和使用而代替了白陶，但更重要的原因，我们认为是此时“尚白”的殷人已不再是讲究的贵族，而周室贵族并不“尚白”的缘故。

(二)殷服“尚白”的理解

“殷人尚白”观念反映在服饰上，即是“其服尚白”。这是否就意谓着商代人(贵族阶级)以白色衣饰为常，是否是对“玄衣黄裳”的服饰传统的背叛？

商代衣饰相对于以前的传统，自有其时代特色，这是可以肯定的。但并不意谓着商代人只穿白色衣物而不穿其他。《尚书·益稷》：“予欲观古人之象……以五彩施于五色作服。”商代的服饰当也是五色十彩的。

商代，白衣之为用，有其特殊的场合和功用，如祭祀、大典、婚嫁等，以示其恭敬、庄重，反映出殷人尚白的传统观念。如上文所举《史记·殷本纪》成汤建国大典时，才“易服色，上白”。白衣之于商代，犹如礼服之于后人一样。又如《礼记·王制》：“殷人冔而祭，缟衣而养老”。缟衣，素白色丝绸衣物，是贵族在祭祀场合所穿 的白衣。

再如反映殷周之际婚姻场面的《周易·贲》六四：“贲如皤如，白马翰如；匪寇，婚媾。”贲，色白而稍杂者，盖灰白色也；皤，白色；翰，指马毛颜色之白。㊺“贲如皤如”，当指前去迎亲的骑在白马上的人所穿衣服颜色之白。整个文辞的意思是：穿白衣，骑白马，看一片白光，飞驰而来，以至于让人怀疑是盗贼打家劫舍来了，其实是婚娶的队伍来了。这条卦辞反映的历史事实，当即殷商时事。又如《贲》六五：“贲于丘园，束帛戋戋，各，终吉。”丘园，盖指女家居处。“贲于丘园”是指女家在男方来迎娶新娘之前把庭院用白色的东西装饰起来，以示喜庆、吉祥。㊻商代人以白色为吉祥，与后世今人的以红色为喜庆不大一样。一个时代一个风俗，一种观念，这是可以理解的。

要之，“白衣”是商代人在大事、吉事之时才穿戴的礼服。如此理解“殷服尚白”，或者大致不误。

六、结　语

综上所述，通过对文献记载的“殷人尚白”所表现的车、马、旗、牲、服等方面进行的考察，以及对龟甲、祭器、白陶、田猎、种族等方面的辅助性论证，我们可以得出这样一个结论：“殷人尚白”不是一句空泛虚语，而是在商代确实存在的一种奴隶主贵族们的时尚和观念，反映在“国之大事”的战争与祭祀中，反映在商人事事时时都离不开的占卜文化中，也反映在人们的日常生活中，反映在婚嫁喜庆中。尽管这其中有诸多问题还需要进一步研究，但众多文献典籍从不同角度记载，甲骨材料的力证，考古材料的佐证，都在强有力地证明着这一观念的实际存在。所以，我们不能因为后世方士们利用了这一古人观念以宣传他们的学说而完全抹杀此原始思想的存在。我们也不能因为甲骨卜辞中用牲毛色除白色外偶尔也用其他毛色牺牲，就否定文献对“殷人尚白”的记载。

其实，多种色彩的存在与“尚白”并不矛盾，“尚白”并不排斥商代有其颜色的存在。在众多颜色中，商代人喜欢、尊崇白色，是很可能、很自然的事。因为与周人相比，“周人尚文”、“殷人尚质”。“质”为朴质，指事物的质地、本来面目。白色是众多色彩之中的底色、原色，从崇尚朴质这一观念出发，商代人自然喜欢无彩的原色，进一步形成观念，崇尚众多色彩中的白色。

当然，“殷人尚白”的观念形成很可能还有其强烈的宗教意识方面的因素，如殷人多祭，祭祀祖先、神灵时，心怀敬畏，祭牲祭品以洁白干净为上，祭器是洁白干净为宜，故白色的祭牲、白色的祭器，祭者穿着白色的服装，便被认为是祭祀祖先最圣洁、是合宜的东西。但追溯这一观念产生的渊源，也似与殷商民族曾是一个游牲民族有一定关系。古代游牧民族以牧羊为业，从对羊的肤色的熟悉而喜尚白色或淡色东西，因而都有尚白的共同习俗，如羌族崇敬白石、匈奴族刑白马为盟、契丹族以白马祭天、满族献二白马于神、拓跋族祭用白羊等等，可能都属这一类。

---

①罗振玉：《殷墟书契考释》(1914 年石印本)，引自《甲骨文字集释》。②金祥恒：《释赤与幽》，《中国文字》第 8 期。③黄伟然：《殷人尚白说质疑》，《大陆杂志》第三十一卷 1 期。④⑮瞿润缗：《殷虚卜辞考释》，见引自李孝定《甲骨文字集释》。⑤⑦㉚袁锡圭：《从殷墟甲骨卜辞中看殷人对白马的重视》，《殷墟博物苑苑刊》创刊号，中国社会科学出版社，1989 年版。⑥郭沫若：《金文丛考》，人民出版社，1954 年版。⑦赵诚：《甲骨文简明辞典——卜辞分类读本》，中华书局 1988 年版。⑧彭明翰：《商代养牛业简论》，《农业考古》1991 年第 3 期。⑨郭沫若：《卜辞通纂》，科学出版社 1983 年版。⑩闻一多：《考古社刊》，引自《甲骨文字集释》。⑪罗振玉：《增订殷虚书契考释》十八页下。⑫⑯姚孝遂：《商代的俘虏》，《古文字研究》第一辑，中华书局 1979 年版。⑬徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社 1988 年版。⑭王慎行：《卜辞所见羌人考》，载其论文集《古文字与殷周文明》，陕西教育出版社 1992 年版。⑱韩康信、潘其风：《殷代人种问题考察》，《历史研究》1980 年第 2 期；《古代中国人种成分研究》，《考古学报》1984 年第 2 期。⑲李济：《安阳侯家庄商代颅骨的某些测量特征》，(英文版)，《中央研究院院刊》第一集，1951 年 6 月；《安阳发掘与中国古史问题》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第四十本下册，1969 年 11 月。⑳杨希枚：《河南安阳侯家庄殷墟所出颅骨的初步报告》(英文)，中国东亚学术研究计划委员会年报第五期，1966 年 6 月；《河南安阳殷墟墓葬中人体骨骼的整理与研究》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第四十二本，1970 年 2 月。㉑C. S. Coon(孔恩)：The Story of Man，PP. 331-332，1954；An Anthrope—Geographic Excurision Around the World，Human Biology，Vol，30，PP. 29—42，1958. ㉒Howells，W. W(豪威尔士)：Mankind in The Making，1936. ㉓罗益群：《殷商时期白种人在中原的足迹考》，《河北学刊》1985 年第 4 期。㉔杨希枚：《论汉简及其他汉文献的黑色人问题》，引自陈绍棣《杨希枚先生传略》，《中国史研究》1990 年第 3 期。㉕杜迺松：《中国古代青铜器简论》，书目文献出版社 1984 年版。㉖马承源：《中国青铜器》，上海古籍出版社 1988 年版。㉗中诚：《商代科学技术的精华——青铜冶铸业》，《全国商史学术讨论会论文集》，《殷都学刊》增刊 1985 年版。㉘孔祥星、刘一曼：《中国古代青铜镜》，文物出版社 1984 年版。㉙王宇信：《商代的马和养马业》，《中国史研究》1980 年第 1 期。㉛郑若葵：《试论商代的车马葬》，《考古》1987 年第 5 期。㉜《保德县新发现的殷代青铜器》，《文物》1972 年第 5 期。㉝西北大学历史系考古专业：《西安老牛坡商代墓地的发掘》，《文物》1988 年第 6 期。㉞山东省博物馆：《山东长青出土的青铜器》，《文物》1964 年第 1 期。㉟齐文涛：《概述近年来山东出土的青铜器》，《文物》1972 年第 4 期。㊱中国社科院考古所安阳工作队：《安阳孝民屯的两座车马坑》，《考古》1977 年第 1 期。㊲王宇信：《甲骨文通论》，中国社会科学出版社 1989 年版。㊳周仁、张福康、郑永圃：《我国黄河流域新石器时代和殷周时代制陶工艺的科学总结》《考古学报》1961 年第 1 期。㊴㊸李济：《殷商时代的陶器与铜器》，《国立台湾大学考古人类学刊》第 9、10 期合刊，1955 年。㊵中国科学院考古所二里头工作队：《河南偃师二里头遗址发掘简报》，《考古》1965 年第 5 期；《河南偃师二里头早商宫殿遗址发掘简报》，《考古》1974 第 9 期。㊶河南省博物馆：《郑州商代城址发掘报告》，《文物资料丛刊》1979 年第 1 期；李科友、彭适凡：《略论江西吴城商代原始瓷器》，《文物》1957 年第 7 期。㊷《白陶》，《文物参考资料》1954 年第 1 期。㊹李济：《殷墟白陶发展之程序》，《中央研究历史语言研究所集刊》第二十八本，1956 年。㊺高亨：《周易古经今注》，中华书局 1984 年版。㊻拙作：《从周易看殷周之际的婚姻制度》，《殷都学刊》1991 年第 3 期。

(原載《殷都學刊》1995 年第 3 期)

商代的巫医交合和医疗俗信

宋镇豪

中国的医学有着悠久的历史，在商代已能辨识不少疾病的病象原因，根据病发部位或病灶所在，仔细区分出许多病患种类。不少学者作有精细的论述，毋庸赘言。我们所注意及的，是商代“医术”的效能，每每与有关主观经验所产生的幻想相平行，信仰上的模糊感和神秘性，远比这种医疗实践的是否成功更具魔力。它的演进，与商代文明社会的发展进程似相矛盾，成为一种特有的社会现象。本文打算就此问题作一考察，以求正于学林。

一　巫医不分

殷商时代人们总是把疾病和死亡相提并论，对于疾病延缠不已和病情恶变的关注，常常反映在甲骨占卜场合，其中的一个重要心理因素，就是害怕死神降临。

甲骨文有“有疾不死”（《合集》13774）、“疾不死”（《安明》702）之贞，是担忧疾病可能会致人于死地。又有“贞有疾年其死”（《前》6·1·5），是卜问一时大疫流行蔓延要死人之事。武丁时甲骨文有云：“贞余于商[illegible]”（《合集》21375）、“余勿在孙[illegible]”（怀特》434），末一字或是“疾死”合书，记殷王担心自己会在商邑或孙地染疾死去。此外卜辞有“王占曰：吉，勿死”（《乙》3148），视不死为吉利。不备举，凡此已足以揭示当时人们的疾病心理观。

产生这种疾病心理观的背景，固然出于现实生活经验教训，但更主要的是人们把疾病的致因，归之于上帝所降或人鬼作祟。甲骨文习见的“帝降疾”，正是把疾病视为上帝对下界的诫警。至如：“贞王疾惟大示”、“疾身惟有害。惟多父。”“贞惟多妣肇王疾”、“贞有疾趾惟黄尹害”①等等，大示，多父、多妣、黄尹诸已故先王先妣先臣，都成了能作祟为害于生者和致疾于人的死神。这种观念当来源于原始时期的鬼魂崇拜。原始先民不懂得人的精神活动要依赖于人的肌体活动，认为人死以后灵魂不灭。《礼记·祭法》谓“人死曰鬼”，《说文》谓“人所归为鬼。”在人们的心目中，鬼魂有着超人的力量，能对生者行为进行监视，能祟害于人，人的疾病就是因鬼魂的作用而起。《论衡·解除篇》记了一则上古流传的故事，讲的是：

> 昔颛顼氏有子三人，生而皆亡，一居江水为虐鬼，一居若水为魍魉，一居欧隅之间主疫病人。

人们为求得消病除疾，采取种种办法安抚鬼魂，或祭祀讨好，或向鬼魂表示虔悔，或屈服以取悦于鬼魂，或用某种仪式驱赶疫鬼②。但这一切必须借助于能够勾通人鬼间的媒介来完成，即巫的力量。

巫是原始时期鬼神崇拜的直接产物。《一切经音义》云：“事鬼神曰巫。”在云南、四川一带的摩梭人和纳西族人中，保留有浓厚的原始巫教残余的达巴教和东巴教，存在着属于原始宗教范畴的鬼神崇拜，巫师是以咒语为其巫术行为的核心。达巴口诵经中有一类是对鬼神的祷辞或诅咒，如：

《直孩夸》　祭凶死鬼经
《呷布咪娜》　祭不育鬼经
《娜提》　祭肺病、月经不调、中风瘫痪病之鬼经
《古布汝木》　祭哑男哑女鬼经
《娜提瘊咕慢》　祭头晕眼花病鬼经
《娜提给尼慢》　祭妇女难产鬼经
《娜提司慢》　祭男女生殖器发痒鬼经
《娜木吐》　祭畸形儿鬼经

在东巴经中有：

《扎布》　祭中风瘫痪鬼经
《苏沽牙沽》　驱旱天鬼经
《给扎普赤》　驱瘟疫鬼经
《猜》　祭噎食鬼经
《达处波》　祭本族凶死鬼经
《卡咕苏赤》　祭妇女不孕鬼经
《郁杰咪》　祭伤风感冒、呕吐腹泻鬼经
《汝咪苏布》　祭畸形男女婴鬼经③

这些祷辞诅咒，与其说是希望成功而欲求不会骗人，不如说是本之于情绪状态的精神分析疗法。但其中也夹杂着一些科学认识的成分，如东巴经中的《咕曼处》，是为拔火罐禁忌经，揭示了原始巫术中的医学实践知识。总之，这为我们了解上古时期巫术和早期医学的关系提供了活化石。

《春秋公羊传》隐公四年云：“钟巫之祭”，何休注：“巫者，事鬼神祷解以治病请福者也。”古时巫医不分，由于人们把疾病的致因归诸鬼魂的作用，巫师则充当了人鬼之间中介人的身分，以巫术行医，安抚鬼神而消除人间病患④。摩梭人和纳西族的巫师，在有关巫术仪式中，主要通过诵念咒语，依仗法衣法器，对有关鬼神系统施加影响，达到驱除病魔的行医目的。云南倮族管叫其司祭的巫师为呗耄，呗耄的职责大致有司祭、占卜和医病三项。据马学良先生调查，“呗耄医病，主要为驱祟治病，盖倮人相信凡病皆为鬼神作祟，故遇疾病则呗耄杀牲祀鬼神或驱除病祟。间亦有服药者，呗耄多明药性，暇时常去深山采药，或预藏禽兽之肝胆以作药剂。”其施行巫术之前，必建小青棚供奉据说是天遣下凡的祖神，施行中要喃喃诵经，祭经有喂药章，叙药之由来及何药治何病，药品类繁多，各种疾病皆有对症之药。此外还有一种小巫叫端公，“不识文字，只记咒语，自称为神授的。治病祀鬼神时，先紧击其手持之羊皮鼓，继则脖子一转，即假托其神师附身降临，此时一边击鼓，一边舞蹈，为人解答一切疑难，名曰跳神。”⑤由此可见，巫者确实担当了医者的角色，且不论巫术治病的后效如何，其中毕竟包括了原始的行医行为。

《韩诗外传》卷10之九章也记下了一则上古巫术行医，其云：

> 上古医曰茅父，茅父之为医也，以莞为席，以刍为狗，北面而祝之，发十言耳，诸扶舆而来者皆平复如故。

这条材料十分难得，有助于了解古代的巫医信仰。用现代民俗学术语说，茅父的行医行

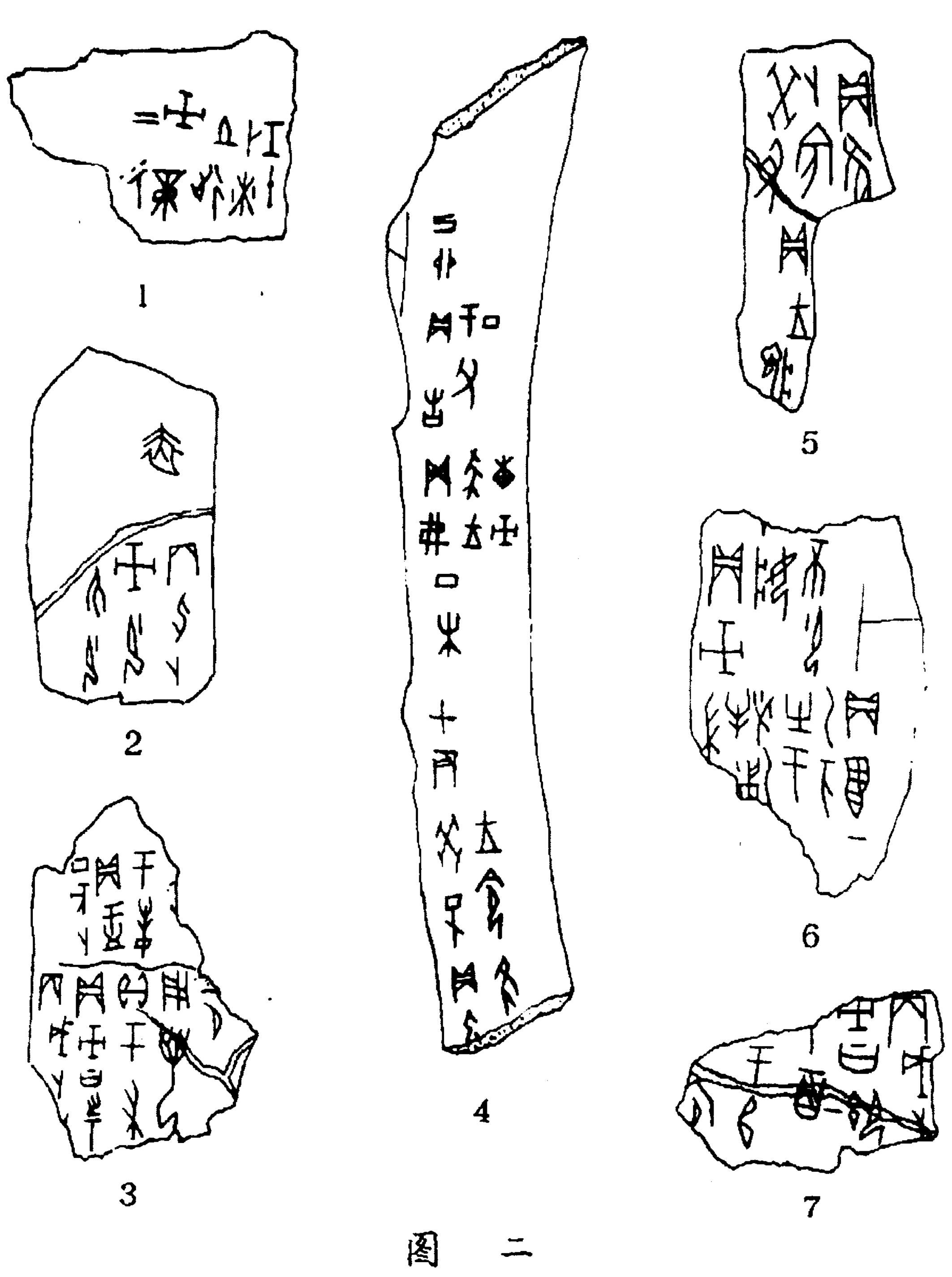


图　二

少在商代中期，巫师的政治地位和社会声望是比较高的，有的死后甚至能上升为上帝的座上宾。

在殷商晚期，由于神权与政权的密切结合，巫术与个人的成功、个人的知识、个人的胆识与技巧、个人的精神也就更为合一。这主要表现为王的行为，往往带有巫的色彩。如甲骨文云："乙巳卜，殻，贞引亡疾。王占曰：兹鬼魅。"（《合集》13751）商王在此场合表现出了掌握着鬼神世界奥秘的巫术本领，判断所的疾病是因鬼魅作祟。陈梦家先生曾提出这样一个命题：商王为群巫之长，是由群巫之长演变而为政治领袖⑧。张光直先生又进而指出，三代的王者行为都带有巫术和超自然的色彩，夏禹有疏导洪水的神力，《帝王世纪》谓"禹病偏枯，步不相过，"致使后世巫多效禹步；商汤祭天而降大雨；后稷能神奇地相地之宜，农殖嘉谷；商王在甲骨占卜场合，是巫的首领⑨。这一卓见道出了中国古代政治生活、精神生活和社会生活的实质。用来看殷商晚期的商王行为，最确切不过。

殷商王朝武丁以后的几王，好为巫医的尤数武丁，有关疾病的甲骨卜辞，约96%～97%见于他在位期间。甲骨文有记武丁自为鬼巫驱除病祟者，如：

贞帚祟，王亩巫。（《英》1957；《金》530；图二，4）

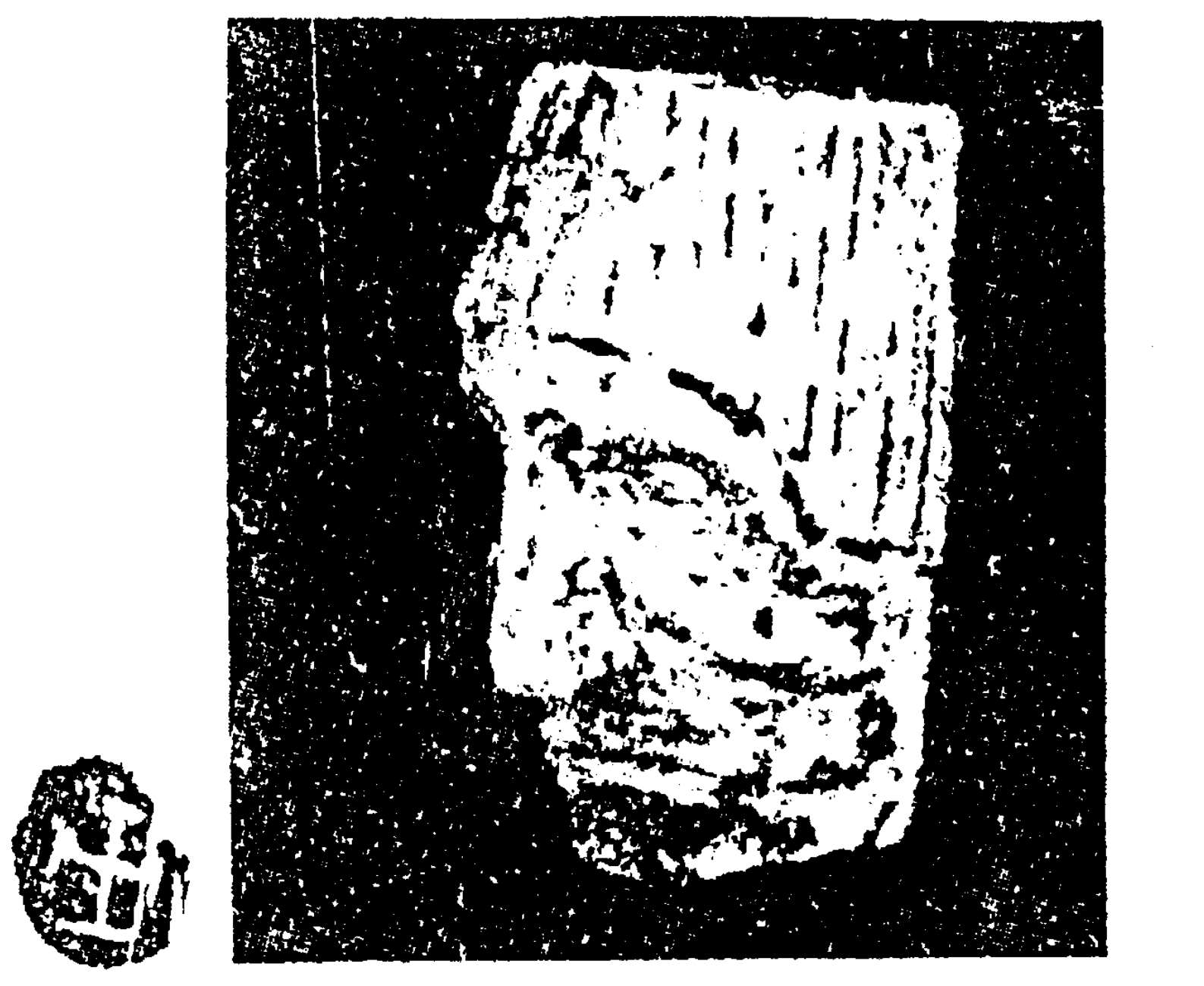
贞王兜。（《天》85；图二，5）

第二辞末一字象一人头戴面具卧倚放榻状，或即《仓颉篇》"阴病魅魃"的魃字初形，盖指装扮鬼形驱疫鬼的巫术，《论衡·订鬼篇》云："巫者为鬼巫。"近代原始民族有许多与鬼神精灵相通的巫术，如萨满施行巫术时，"下神"是其活动的核心，用鬼神附体的方式来传达神的意旨⑩。另据《周礼·夏官》云："方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时难，以索室殴疫，"郑注："蒙，冒也；冒熊皮者以

为不过是为一种感致巫术或摹仿巫术，与近代原始民族的巫者靠念鬼经咒语驱除患者病魔毫无二致。

古代巫师作医，文献中片言只语甚多。《世本·作篇》云："巫咸作医"，《太平御览》卷721引宋衷注："巫咸，尧臣也，以鸿术为帝尧之医"。《吕氏春秋·勿躬》云："巫彭作医。"《山海经·大荒西经》云："有灵山，巫咸、巫即、巫朌、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。"《海内西经》云："开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之，"郭璞注："皆神医也。为距却死气，求更生。"显然，在上古人们的心目中，巫师不仅是勾通天地或交流人鬼间信息的媒介，而且操有来之天间的神药，巫术具有治病的实用功能。这与傈僳巫师呗耄诵念祭经的"采药到天间，天间产良药，药枝伸地上，此乃天间长生药，世间除病剂"⑥，可相对照。

由于古代巫医不分，巫师从事的神职，一个重要方面就是巫术行医，故巫与医的相通成为古代社会的一大信仰系统。《广雅·释诂四》云："医，巫也。"清王念孙疏证云："医即巫也，巫与医皆所以除疾，故医字或从巫作毉。《管子·权修篇》云：好用巫毉。《太元·元数篇》云：毉为巫祝。"医从巫作，可见早期医学的形成和发展，与巫术信仰有着密不可分的联系。商代距原始时代已远，但其疾病心理观是由原始鬼魂崇拜发展而来，巫医行为及其信仰系统仍有牢固的社会思想基础，唯因时代不同，又赋予了新的时代内容。



图一　（80FC（乙）T45①：2.高2.8厘米）

二　商代巫、医交合的特色

商代有专职的巫医之设，是由一些特殊的人物担任。《逸周书·大聚解》记武王灭商后，效仿的"殷政"之一就是"立巫医，具百药，以备疾灾，畜五味，以备百草。"陕西扶风召陈村西周建筑遗址乙区灰坑中出有蚌雕人头像，高鼻深目，头顶刻有一"巫"字（图一），据推测是充任"巫"的职司⑦。看来，巫医之设后为周王朝所继承。

商代对于病象病因的辨识尽管已达到相当水平，然而人们的心理观念却依旧滞留在一个较低的起点上，古老的鬼神崇拜意识仍根深蒂固扎立于人们的脑海，并且随着社会政治形态的强固和深化，以及至上神上帝的确立，人们视疾病不单单因于鬼神作祟，有时也是上帝对下界的诫警。基于这样的信仰系统，原先充当人与鬼神间中介角色的巫师亦因依附社会政治权势而地位益著，成了能与上帝勾通的特殊人物。甲骨文谓"延巫，帝呼"（《拾》1.1，图二，1），是其证。它辞有云："贞咸宾于帝"（《丙》36）。咸或系商王大戊时的巫咸。《尚书·君奭》有云："格于上帝，巫咸乂王家。"这说明至

陶器；在墓主的头一侧有卜骨三块，其脚边放着一个长方形漆匣，匣内装着医疗器具"石砭镰"，可知墓主生前是一位巫医⑫。以女子殉葬，足见其身分是很特殊的。但在同批墓葬中，又有随葬青铜礼器组合规格比之更高的墓葬，却又表明巫医虽为本地贵族阶层的重要成员，其社会地位乃处在身分显赫的首酋之下。

殷商王朝出于团结各地土著族落与国的目的，专职的巫医亦大抵由来自各地的那些特殊人物组成。甲骨文有"四巫"（《续》1.2.4）、"九巫"（《戬》25.11）、"东巫"、"北巫"（分别见《合集》5662、34157），大抵指各地的巫先神。又有"巫由在疾"（《乙》152）⑬、"巫臾"（《乙》8878）、"巫妹"（《拾遗》11.11）等，兼记巫者所出族氏。此外还有"周氏巫"、"妥氏巫"、"再氏巫"、"[illegible]氏巫"等辞，是各地土著族落与国有义务向王朝致送巫者。这些都表明了巫者是当时社会比较特殊的知识阶层，既可与社会权势集团共存共荣，又时时为政治权力所利用。

巫术因鬼神崇拜而生，巫医并举是信仰与理智的合一，是一定社会发展阶段存在的必然现象。从原始时期巫术行为靠咒语或情绪表现到"作医明药性"的演进，至商代以降有专职巫医之设，其中包涵着人们在长期生活实践中所付出的无数次惨重代价和累积的经验教训。当人们不再沉迷于信仰的幻想世界，而敢于正视自然的本质时，巫术和医术的分道扬镳是迟早要发生的。商代巫术所呈现的强烈政治色彩，以及王者为巫和巫依附于社会权利之上，说到底，也正是巫术走向衰落的表征。

三　医疗的俗信

古代巫者对于疾病的治疗术有其一定的医学科学成分，只是受信仰的支配，在情绪状态下采取了歪曲处理的巫术行为。这种巫术信仰中的合理事象，在发展中会向俗信转化。乌丙安先生曾指出，"人们在长期生产与生活的经验中找出了一些合理性，于是把这些事象从迷信的桎梏中解放出来，形成了一种传统的习惯。这些传统习惯无论在行为上、口头上或心理上保留下来，直接间接用于生活目的，这便是俗信"⑭。巫术信仰中一些比较成功的医术经验，随着时代的推移，也会逐渐失去其原先的神秘色彩，虽照常受到人们的信奉，却已慢慢转化为俗信。这种对于巫术信仰所进行自发性分辨和取舍，从而以传统俗信再现于人们的社会生活中，在商代或更早时期就已发生。

传说中有一些神巫式的人物以身验药性的故事。《帝王世纪》谓伏牺神农氏"尝味草木，宣药疗疾，救夭伤之命。"《搜神记》卷一谓"神农以赭鞭鞭百草，尽知其平毒寒温之性、臭味所主。"说明巫术信仰中药物治病的合理事象，很早就在人们心理行为上产生了积极反应，成为一种为古代社会认可的传统俗信。

各地新石器时代遗址常发现一些当时人们所利用的动植物药。河南新郑裴李岗遗址和密县莪沟北岗遗址，均发现了已经炭化的枣核和桃核⑮。据说枣能健胃益血，枣核入药，有酸收益肝胆之效；桃仁是活血化瘀的代表药物，但多食会致腹泻。浙江河姆渡遗址出土有穿山甲、鳖背、酸枣等，特别是樟科植物的叶片数量最多，显系人工有意采摘

惊殴疫疠之鬼，如今魌头也。"这片甲骨文是记商王武丁头戴面具，自为鬼巫以驱除疫疠之鬼。

甲骨文中又有记武丁为自己禦除病祟的，如：

庚戌卜，朕耳鸣，有禦于祖庚羊百，又用五十八侑母……今日。

庚戌卜　有鸣，禦于妣辛暨父丁，惟之侑艮[illegible]。

庚戌卜，余自禦。（《合集》22099）

耳鸣在当时被视为一种病症反应，朕、余在此是商王武丁自谓。武丁患上了耳鸣症，杀牲祀先王先妣的鬼魂，以驱除病祟进行自禦。禦应是商代比较常见的巫术行为，它辞云：

丙申卜，巫禦。不禦。（《合集》5651；图二，2）

贞巫[illegible]不禦。（《合集》5652；图二，6）

既称"巫禦"，显然禦应是禦除病祟的一种巫术行为。[illegible]字象一女巫病榻边祷告诅咒意，与上节引巫医等义行医，以苋为席，北面而祝，扶舆的病者病愈康复，正可参照。

从甲骨卜辞还可获知，武丁曾靠巫术德能，为众多的朝臣、王妃、子息或其他贵族成员禦除病祟。其实他也懂得些药性，《国语·楚语上》载武丁作书，有"若药不瞑眩，厥疾不瘳"的名言，说如果服药后感觉不到头晕目眩的反应，病就好不了。故其证实巫力的成功例据，使其社会政治声望益为彰著。《孟子·公孙丑上》谓"武丁朝诸侯，有天下，犹运之掌也。"这里当也包括了武丁所凭籍的巫术德能。武丁在自己周围巧妙地罗织起一个稳定有力的统治核心，他的文治武功使晚商王朝臻入最盛时期。因此武丁称得上是一位智商能力和病理药理知识较丰富的出色政治家兼巫师。

商王作巫时，王朝内一批专职巫师每每降到次要位置。甲骨文云：

丙戌卜，……巫曰：禦……百……于自……六月　（《合集》5649，图二，7）

丙戌卜，□贞。巫曰：禦贝于妇用，若。一月。（《合集》5648；图二，3）

两辞同卜一事。参证它辞："乙亥卜，自贞。王曰：有孕，嘉。扶曰：嘉。"（《合集》21071）记商王为某位贵妇占卜生育之事，王察看了卜兆后说，要生男孩。卜人扶也附和说，是生男孩。在这一占卜场合，王和卜人都充当了与神灵勾通的中介人角色，具有巫术的性质，而王是主角，其他卜人只是配合王的占卜，附从王的判断。回过来看上面两辞，当为某妇举行巫术禦除病祟时，巫师似乎也只是一位向商王提供参考意见的副手。

显而易见，殷商王朝已不是那种"民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史"⑪的原始巫觋信仰泛滥时期。巫的阶级属性十分鲜明，是统治集团的组成部分之一。巫师已成为以王为首的统治阶级的专门知识阶层，其巫术行为带有强烈的政治色彩，而紧依附于一定的社会势力或社会权利，并非是为整个社会所有群体服务的。巫师在王朝内有其一定的政治地位，但得附属于王。有时王本人就扮演了最高巫师的角色。

商代的巫师大都是地方族落方国的一批特殊人物。河北藁城台西商代中期遗址曾发现一批墓葬，其中M14的墓主为一约45岁的中年男性，墓内殉有一位约20岁的青年女子，在二层台上还随葬了不少铜、石、骨、

可用于驱虫防病⑯。甘肃东乡林家遗址，在一座F8房址中，出土三个粗陶罐，内装已炭化的大麻籽⑰。此种籽是不宜多量服用的，是润肠通便药，有祛风活血通经之效。文献中有一本涉及巫医内容颇多的《山海经》，有人作过统计，其记动物药71种，植物药51种，还有一些矿物药，药方简单，都是单药单方单功用，没有复方，其反映的时代是很原始的⑱。

我们从考古发现看，至少在商代，人们对于药物的识别，已经开了后世中医药物学体系的先河。河北藁城台西商代遗址的F2、F6、F14三座房址中，均出土了许多用盛器分装的植物药，除有上举的桃仁、枣、大麻籽外，还有专治浮肿、通便、泻腹水的郁李仁，可除痼热的李实，治面黯黑子的李核仁，能清热解毒的草木樨等⑲。前述好为巫医的商王武丁，亦明于药性，知“药不瞑眩，厥疾不瘳。”武丁甲骨文有记“王疾齿，惟易”（《合集》10349），易有治义⑳，反映了积极的医疗态度。显而易见，商代人们对于巫术行为中合理的药物和医术事象，已由信仰上的神秘感，渐渐扩展为一般的俗信。

此外，人们还很早发明了针砭或外科手术疗法。《帝王世纪》记有伏牺神农氏“制九针以拯夭枉”的传说。《淮南子·说山训》云：“医之用针石”，高诱注：“针石所抵，弹人痈痤，出其恶血。”《盐铁论·申韩》云：“下针石而钻肌肤。”《黄帝内经·素问》云：“其病为痈疡，其治宜砭石，”注云：“砭石如玉，可以为针。”《汉书·艺文志》云：“箴石汤火所施，”颜师古注：“箴，所以刺病也；石谓砭石，即石箴也。”《说文》云：“砭，以石刺病也。”郭璞注《山海经·东山经》云：“可以为砭针治痈肿者。”凡针石、镵石、箴石、砭石、砭针等，或因取材不一，形制有异，疗法不同，故称法亦多。

山东诸城呈子大汶口文化墓葬的死者，手中常发现握有骨针㉑。江苏邳县大墩子遗址M44墓葬，发现两副穿孔龟甲，一副装了骨针6枚，另一副装了骨锥6枚㉒。山东兖州王因遗址的墓葬，有的亦随葬龟壳，壳内装有骨锥，一般在10枚左右，最多的装了25枚㉓。大汶口遗址M26一成人墓，死者双手各握獐牙，同出骨锥3枚，牙镰4件，骨管1根，骨管内还装了13枚无鼻骨针㉔。四川巫山大溪遗址M122和M161两座成年男性墓内，均出土了骨锥15枚㉕。众多学者指出，考古发现新石器时代的骨针、骨锥、石棒、石刀、石卵、牙镰、牙刀、獐牙之类，在当时人们日常生活中当有一部分兼用于医疗目的，具有早期针石或砭石的意义。如石棒可用于叩击体表；石卵经水热火煨，可温熨患处或按摩体表，发挥近似后世“员针”的效用；刀、镰、针、锥，或可切割痈脓，或可刺泻瘀血，类似后世的“铍针”、“锋针”㉖。有的獐牙尖端有烧痕，似为治痈出脓血的手术时火烧消毒的痕迹㉗。

至商代，针砭疗法与药物治疗一样，也有比较广泛的社会基础。河北藁城台西商代墓葬M14曾出砭镰1件，拱背凹刃，尖端圆钝，长度为20厘米，出土时发现装在黑色朱彩的带盖扁长方体漆盒内的㉘。可见是珍而贵之的医疗器具。它可用于切破痈脓，排除瘀血㉙。湖南石门皂市商代遗址出土一种长约13厘米，外表光滑的石棒，据说是用于叩击体表的砭石㉚。殷墟大司空村SM308墓内人架的背下，发现两枚骨锥，呈八字形放置，锥尖对人体，其中一枚的锥尖深及胸椎骨㉛。骨锥刺破肌肤，似乎属于针刺治疗的失败病例。《盐铁论·轻重》云：“拙医不知脉理之腠，血气之分，妄刺而无益于疾，伤肌肤而已矣。”商代的针砭疗法，当仍处于早起的探索阶段，人们为此而付出过惨痛的代价，不妨可用“妄刺”来形容探索过程中发生的事象。

一些学者指出，甲骨文中殷字写作㱿，本意象一人身腹有病，另一人手持针刺之；与殷有关的𣪊字，意为艾木灸疗；𣪘字，意为按摩体疾㉜。商代人们对于疾病的治疗，药物、针砭、按摩数者俱备，其针砭术，虽有失败，但也伴随着成功希望。人们正是在信奉中不断摸索，不断进取，没有因噎废食，才造就出后来中医针灸的出色成就。

然而，必须看到，从原始时期迄至商代，在对待病患的处理方面，巫医并举始终构成了社会行为观念的一大主流，医疗经验的俗信并未与巫术信仰截然对立。尤其是针砭术，人们曾长期地处在探索过程中，与之相关的深层次经络学说直到很晚时期才形成，认识上的不得其解使之久久地蒙上了深深的神异色彩，反而给巫术行为注入了活力。大汶口文化时期葬俗，针砭器具往往与龟灵之物同出，有的龟甲涂有朱彩，有的龟甲壳装骨针、骨锥之类，有的则装砂粒或小石子，可认为与巫术行医有关㉝。类似的葬俗在商代仍能找出，上举藁城台西商代遗址，发现砭镰的一墓，同出卜骨3块，说明针砭术在当时仍受着巫术信仰的支配。

不过，商代或更早一些时候，各地又存在着单独以针砭入葬的的事例，却又反映了

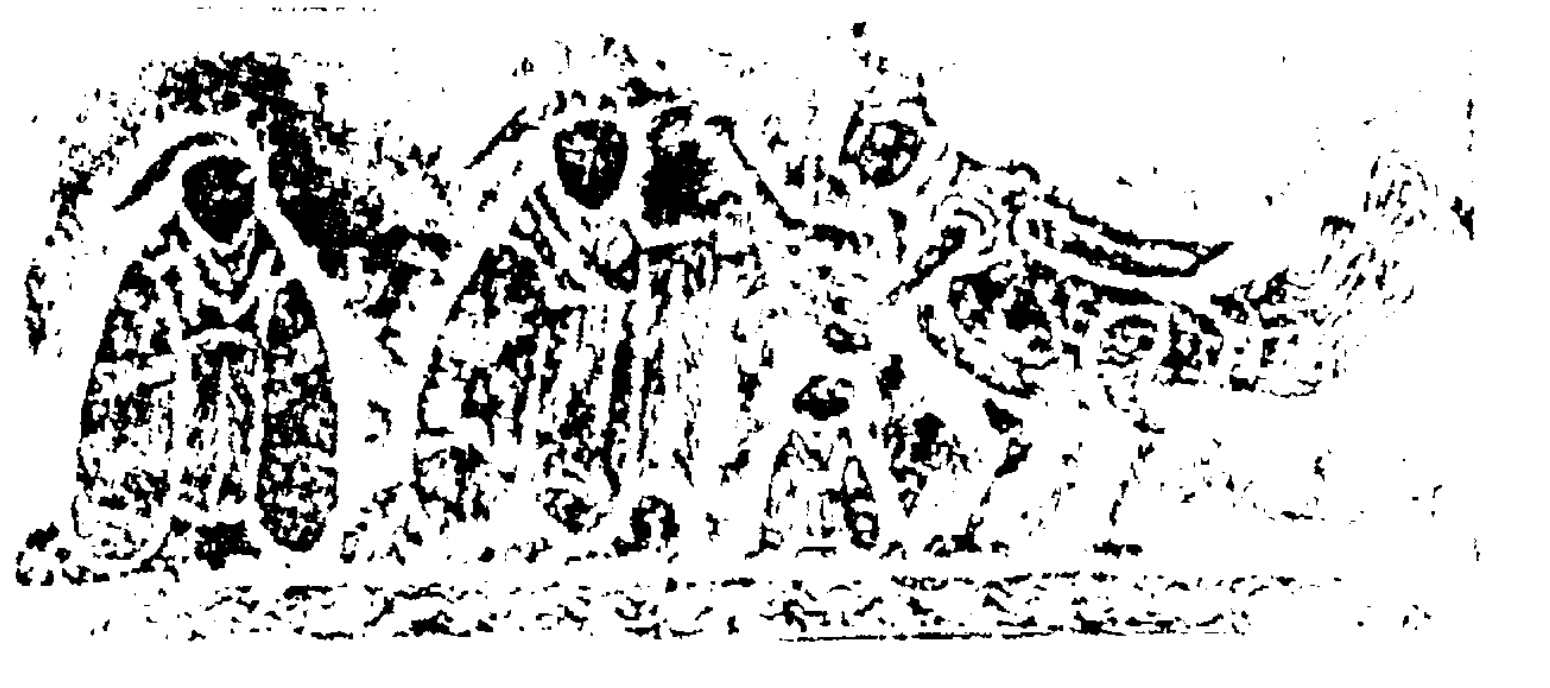


图 三

理智的知识系统正默默地对巫术的信仰系统不断进行着解剖，其合理的经验部分在人们的社会生活中渐渐被推广开来，受到世俗的信奉而向俗信转化。山东微山县两城山曾出土四块以上古神话传说为题材的东汉画像石，内容为针砭行医图。四图中的一群人物，都是以一个上身人形，下体鸟形的医者“扁鹊”的主体，其手作扬举状，手中持棒形砭石或细针，周围病人跪坐有序，等候治疗。其中一图的一位病人，头部和手部扎了许多细针（图三）㉞。这是刻画想象中神巫作医的一个场面。此类神话一方面企图一劳永逸地证明巫术的力量和对巫术的荒古奇迹进行历史表述，但另一方面，其所强调的信仰上的实用功能，却又渗透进了世俗领域那种来之日常生活中正常的传统经验。这恰恰又揭示了巫术信仰中某些合理事象向俗信转化的必然性，且不管其转化过程是如何不易，它迟早总是在进行着的。

总而言之，上古时代的巫术治病决非通常所理介的只是单纯的跳神弄法和诵念咒语，它既是行为状态，又是信仰系统，既是一定时期特有的社会现象，又包涵着当时来之实际生活的某些经验对巫术行为的启示，以及巫者个人证实压力的智商能力。随着世俗领域理智的知识系统的不断充实，巫术的信仰系统渐渐遭到了否定，这就决定了原本为巫术行为增添活力那部分合理事象，必然要向俗信转化。商代基本处于这种转化的重要阶段，但由于当时的社会心理观大大落后于社会的发展进程，政治的现实也在不断限制着这种转化的速度，因此使得这一本已十分缓慢的转化过程拉得更长。然而商代的巫术行为毕竟失却了最初的朴素特点，当它依附于社会势力或政治权利之日，也正是其衰落之始。

注 释

①分别见《合集》13697、13666、2521、13682。

②朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社，1982年，181～187页。

③杨学政：《达巴教和东巴教比较研究》，《宗教论稿》，云南人民出版社，103～196页。

④Arthur Waley：The nine songs —— A study of shamanism in Ancient China, London, 1955, P.9.

⑤马学良：《彝族的巫师“呗耄”和“天书”》，《云南彝族礼俗研究文集》，四川民族出版社，1983年，15～24页。

⑥同注⑤，23页。

⑦陈全方：《周原与周文化》，上海人民出版社，1988年，图版20。

⑧陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，1936年，535页。

⑨K. C. Chang：Art, Myth, and Ritual—The Path to Political Authority in Ancient China, Harvard University Press, 1983, 第3章。

⑩秋浦：《萨满教研究》，上海人民出版社，1985年，141页。

⑪《国语·楚语下》。

⑫河北省文物研究所：《藁城台西商代遗址》，文物出版社，1985年，147～149页。

⑬周原甲骨文H11:30有“粪于流”，陈全方先生认为地址在今陕西长安县西北。同注⑦，134页。

⑭乌丙安：《中国民俗学》，辽宁大学出版社，1988年，240页。

⑮中国社会科学院考古研究所河南一队：《1979年裴李岗遗址发掘报告》，《考古学报》1984年第1期。河南省博物馆、密县文化馆：《河南密县莪沟北岗新石器时代遗址》，《考古学集刊》第1集，1981年。

⑯浙江省博物馆自然组：《河姆渡遗址动植物遗存的鉴定研究》，《考古学报》1978年1期。

⑰甘肃省文物工作队等：《甘肃东乡林家遗址发掘报告》，《考古学集刊》第4集，1984年。

⑱赵璞珊：《〈山海经〉记载的药物、疾病和巫医》，《山海经新探》，四川省社会科学院出版社，1986年，264～270页。

⑲耿鉴庭、刘亮：《藁城台西商代遗址中出土的植物》，同注⑫，附录三，193～196页。

⑳《孟子·尽心上》“易其田畴”，赵岐注：“易，治也。”

㉑昌潍地区文物管理组、诸城县博物馆：《山东诸城呈子遗址发掘报告》，《考古学报》1980年第3期。

㉒南京博物院：《江苏邳县四户镇大墩子遗址探掘报告》，《考古学报》1964年第2期。

㉓高广仁、邵望平：《中国史前时代的龟灵与犬牲》，《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，文物出版社，1986年，62页。

㉔山东省文物管理处、济南市博物馆：《大汶口——新石器时代墓葬发掘报告》，文物出版社，1974年，15～16、47、141页。

㉕四川省博物馆：《巫山大溪遗址第三次发掘》，《考古学报》1981年第4期。

㉖马继兴、周世荣：《考古发掘中所见砭石的初步探讨》，《文物》1978年第11期。

㉗逄振镐：《东夷原始医学试论》，《东夷古国史论》，成都电讯工程学院出版社，1989年，74页。

㉘同注⑫，145页。

㉙马继兴：《藁城台西十四号墓砭镰考》，同注⑫，附录四，197～203页。

㉚周世荣：《湖南石门县皂市发现商殷遗址》，《考古》1962年第3期。

㉛中国社会科学院考古研究所：《殷墟发掘报告（1958～1961）》，文物出版社，1987年，258页。

㉜胡厚宣：《论殷人治疗疾病之方法》，《中原文物》1984年第4期。

㉝同注㉓，59～63页。

㉞刘敦愿：《汉画像石上的针灸图》，《文物》1972年第6期，图一。

（原載《華夏考古》1995年第1期）

卜 辞 取 祭 考

彭明瀚

殷人特别迷信，信鬼而尊神，先鬼后礼，奉行多神崇拜。据甲骨文反映，殷人有繁杂的祭谱和祭仪。笔者已考订出殷人用人牲的祭祀在卜辞中称为“伐祭”，用毛（兽）牲的祭祀为“兽祭”①，那么，用羽牲的祭祀是否有特殊的祭名呢？我们认为有，那就是“取祭”。

殷墟卜辞的取，是出现频率比较高的字之一，用法比较多，主要可以归纳为“取＋国（族）名”、“取＋物名”、“取＋庙号”三种格式，下面我们先就“取”在这三种格式中的用法作一些探讨。

1、“取＋国（族）名”式

在卜辞中，这一格式的辞例比较多，如：

(1)呼师般取龙。 《合集》6587

(2)己酉卜，殻贞，令般取龙。 《合集》6590

(3)贞，呼取龙。 《合集》6589 正

(4)贞，呼取微伯。

贞，勿取微伯。二告。 《合集》6987 正

“龙”是国族名，是殷的敌国之一，与商王朝时有战争发生，如：

(5)王惟龙方伐。 《合集》6583

(6)贞，勿呼妇井战龙方。

贞，及龙方。 《合集》6592

第（1）—（4）辞中的“取”与卜辞中的“伐某方”、“折某方”、“征某方”辞例相近，当为“征伐”义。《尔雅・释诂》云：“伐执之曰取”；《左传・庄公十一年》云：“覆而败之曰取某师。”如此看来，“取”这一义训渊源甚早，直接源自甲骨卜辞。

2、“取＋物名”式

商王朝是一个比较发达的奴隶制国家，分封了许多侯伯，他们均有随王出征、定期纳贡等拱卫王室的义务，卜辞中常有“来某”、“入某”之辞，如：

(7)[illegible]来马。

不其来马。 《乙》5305

(8)贞，画来牛。

弗其来牛。 《丙》74

(9)我来三十。 《丙》39

(10)雀入二百五十。 《乙》3397

(11)郑入二十。《乙》5407

这几条卜辞均是卜问“我”、“雀”、“郑”等氏族是否派人送牛、卜龟等到王室来。如到期没有送来，或临时急需某些物品，商王便派人前去索取，如：

(12)贞，呼取牛。 《乙》3172

(13)贞，取牛。 《乙》7781

(14)贞，取羊于戈。 《乙》3581

《孔府家语・正记》云：“君取于臣谓之取”、“尊者得卑者物言取”，第（12）—（14）三条卜辞中的“取”当与此相同，有“索取”义。商王派员向侯伯之国索取财物，有时也有可能遇到抵制，故而有时卜问是否发生争执，有没有危险，如：

(15)贞，取牛，亡忧。 《合》327

(16)呼取羊，弗艰。 《粹》1283

3、“取＋庙号”式

这一格式中的“取”按卜辞辞例，作为祭名是没有问题的。郭沫若认为：“取殆棷省，音、义俱与槱近”②；陈梦家亦持此说：“卜辞或用取为祭名，取是槱的假借。”③他们两人都认为“取即“槱”。《说文解字・木部》：“棷，木薪也。”未有祭祀义，文献中也未见用“棷”为祭名的用法，在训诂上是讲不通的；棷、槱二字虽音近，但训诂上也找不出二字可通用的例子，因而这一说法不无可商之处。卜辞中“取”用为祭名的辞例如下：

(17)乙巳卜，殻贞，王其取唐，[illegible]。 《续》1・6・6

(18)乙亥卜，王贞，我取唐，[illegible]。 《文》250

(19)贞，勿取唐，[illegible]，九月。 《林》1・18・8

(20)辛酉卜，贞，惟祖乙取，[illegible]。 《文》281

(21)丁亥卜，宾贞，取祖乙，[illegible]。

壬辰卜，宾贞，王其取祖乙，[illegible]。 《陈》31

(22)王其取祖乙，[illegible]，若。 《乙》6373

“[illegible]”字不识，象用手持鸟献于神祇前之形，从卜辞辞例来看，是用牲的方式，意即献羽牲于神祇前。我们认为，第（17）—（22）辞中作为祭名的“取”应读如“叩其鼻，以衈血社也”④句中之“衈”。《周礼・肆疏》云：“毛牲曰刏，羽牲曰衈”，“衈祭”就是指以羽牲为祭品的祭祀。卜辞中的“取祭”的用牲方式为“[illegible]”，正象以手持飞禽献于神祇前之形；从音韵学角度来看，上古“衈”属支韵，“取”属鱼韵，支、鱼可对转⑤，因此，把“取”训为“衈”，文从义顺。

笔者查阅了现有的甲骨卜辞材料，发现“取祭”的对象均为先王，无一例外，而且主要是唐、祖乙等商民族历史上的贤王，与战前出征仪式上举行的告祭的对象几乎完全相同，王宇信先生曾论证告祭系战神祭祀。⑥既然取祭与告祭的对象相同，“取”的主要用法亦是“征伐”，我们完全有理由认为“取祭”亦类于后世的战神祭祀，处于泛神崇拜阶段的殷人以祖先神作为战神来崇拜是完全可能的，正如拉法格所云：“既然勇敢的战士和能干的魔法师对自然有更大的影响，那么他们的灵魂显然比普通人的灵魂对自然有更大的权力；因此，野蛮人把他们从灵魂群中选拔出来，用供物和牺牲来贡奉他们，当干旱威胁着他们的庄稼地的时候就求他们降雨；当他们出征时，就求他们来保佑胜利。”⑦如此看来，在人格化战神出现之前，人们视自己祖先中值得尊崇的人为战神这一思想是初民社会中比较普通的文化现象。

卜辞中的“取”象以手取耳之形，其本义当为“割耳”、“断耳”。上古战争中有杀敌以后割下左耳以为计战功凭据的习俗。《说文解字・耳部》：“聝，军战断耳也”； （转下页）

（接上页） 《周礼・大司马职》：“获者取左耳”；《虢季子盘铭》：“献馘于王”；《左传・宣公二年》：“俘二百五十，馘百”。“取”的本义后世被新造的“聑”字替代，“聑，断耳也”（《说文解字・刀部》）。

“断耳”这一行为只有在军战中俘虏敌人之后才能发生，因而“取”又由“断耳”义引申出“捕获”、“征战”义。《说文解字・又部》：“取，捕获也”，把“捕获”当成了“取”的本义，说明“取”至迟在东汉时已发生了形义分化，其本义被“聑”替代，才使得许慎把“捕获”当成了“取”的本义。作为祭名的取也是由“断耳”义引申出来的，既然征伐敌国可以叫“取”，出征前向祖先神举行祭祀也可以叫“取”。这犹如“伐”本象以戈割人头之形，再由此引申出“征战”、“伐祭”等义项，如：

(23)贞，呼多臣伐邛方，弗〔其受祐〕。 《合集》618

(24)来甲午侑，伐上甲，十。来甲午侑，伐上甲。八。 《合集》904 正

第（23）辞中的“伐”意即“征战”；第（24）辞中的“伐”意即“伐祭”，指对上甲举行侑祭，用人牲作为祭品。

综上所述，“取”的本义为“断耳”，由此引申出“捕获”、“征伐”、“取祭”等义项。“取祭”是一种战神祭祀，用牲方式为羽牲，这很有意思，同样是牺牲，殷人分得很清楚，人牲称为“伐”、兽牲称为“兽”，羽牲称为“取”，没有发现混用的现象，看来周人称“毛牲曰刏，羽牲曰衈”渊源于殷人，周因于殷礼是有根据的。如果本文的论点不谬，它将进一步启发我们对殷人的思维模式、宗教观念的研究。

---

①拙作：《卜辞作祭考》、《殷都学刊》1990 年 2 期。②郭沫若：《殷契粹编考释》、科学出版社 1956 年版。③陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社 1965 年版。④《谷梁传・僖公十九年》。⑤董同和：《新编上古音韵表》。⑥王宇信：《周原出土庙祭甲骨考》、《考古与文物》1988 年 2 期。⑦拉法格：《思想和起源》、三联书店 1963 年版。

（原載《殷都學刊》1995 年第 2 期）

商代卜辭中所見之碎物祭

何崝

考古材料表明，在世界初期文化時代許多地區就出現了一種特殊的祭祀方式，即把祭器祭品打碎埋入祭坑或墳墓。在古代中國，這種祭祀方式在石器時代、商代、西周甚至秦漢時期都有發現。我們把這種祭祀方式稱之爲碎物祭。本文并不打算全面研究各個時代的碎物祭，只着重就商代碎物祭在卜辭中的表現作一初步的考察，并討論一些相關問題。我們相信，這對進一步認識商代文化，促進甲骨卜辭的研究，是有意義的工作。

一　中國古代的碎物祭

在我們所見到的考古材料中，報告者明確指出祭器祭品被有意打碎的情況并不多見。其原因可能是器物殘破厲害，碎片上的打擊痕已不明顯，故不能作出是否事先有意打碎的判斷。儘管如此，在石器時代、商代、西周直至秦漢時期遺址、墓葬發掘報告中，仍可見到一些記述事先打碎祭器祭品的材料。雖然有關碎物祭的材料并不豐富，也欠完整，但已足以證明在古代存在過碎物祭這種祭法。

青海民和陽山新石器時代遺址的發掘者對打碎祭器祭品的現象記述得比較詳細。他們指出，打碎祭器（主要是陶器）是在 12 座圓形土坑內進行的，他們認爲這圓形土坑是祭坑：

> 大部分坑內有牛、羊等家畜和野獸骨骼，有些坑內還有碎陶片和許多大小不一的石塊以及火燒過的痕迹。從坑的形狀及坑中物品看，它們既不是原始建築的殘留遺迹，也不是爲葬人所挖掘的墓穴，而是一種原始祭祀活動的遺存。①

他們又具體地描述了圓形坑內陶片破損的情況：

> 坑內的陶片破損嚴重，陶片又十分碎小，以致難以復原，而在墓葬中器物則相對較完整，即使有破損現象，也不像圓形坑內那樣雜亂鋪陳。可見圓形坑內的陶片破碎至此，非年代久遠、保存欠佳所致，而是人們有意識打碎的。②
>
> 圓坑中除有的空無所有外，大多數出有牛羊骨骼、石塊和零碎陶片……零碎陶片都十分細碎，從其破碎碴口觀察，上面多見打擊的疤痕，可知其不是自然破壞，而是人們故意打碎後將之扔入坑內的。

在商代和西周的墓葬祭坑中，也有將祭器、祭品打碎埋入的情況，我們將在下章配合對卜辭的討論加以揭示，這里暫不介紹。

一九八六年廣漢三星堆古蜀文化遺址發掘了兩座祭坑，出土大量器物。根據發掘報告，其中有些器物是事先打碎後埋入的。如一號坑內的器物的大致情況是：

> 許多變形、殘損的銅器、玉器，除一部分是由於在填土過程中打夯擠壓所致外，有的是被火燒壞，一部分是在入坑前當時人們進行某種活動時而損毀。如有的銅器一側或一端變形呈半熔化狀態；有的玉石器被打碎，出土時殘斷部分在坑内不同部位；有的器物端刃或柄殘斷了，發掘時，將填土進行篩過，也未發現殘碎部分。這種情況，顯然是器物在入坑前就殘損了。④

此外，一號坑内還有約 3 立方米的"燒骨碎渣"，這些骨渣本是"用於祭祀的犧牲"，"在入坑前就已焚燒砸碎"⑤。二號坑的情况大致相同。

一九八四年在四川理縣佳山發掘了秦漢之交的墓葬 15 座，另有一座祭坑。墓葬與祭坑中都有將器物事先打碎再埋入的情况。其中 IVM₃ 墓葬隨葬器物的情况大致如下：

> IVM₃ 除頭部被毀外，自死者頸骨以下保存較好。……由於棺頭部已毀，頭部置放的隨葬品蕩然無存，……在該棺的腰部東側，有一由埋葬該棺的土坑邊沿向外平挖出的小凹坑，坑形不規則，略呈半圓形，平底，……坑内雜亂混堆了一些事先有意打爛的器物殘部。從該坑的位置情况看，應係IVM₃ 的隨葬品器物坑。這些器物有鐵三足、陶甑、陶盆等，有些殘陶片因過碎已不辨器形。⑥

發掘者又概括介紹了 15 座墓葬隨葬器物的全面情况：

> 隨葬器物中，有的器物事先有意打爛成數塊再置入墓中或部分隨葬入墓中，有的則於器物下腹部砸出一小洞，有的還將打爛後的器物之一部隨意丢於墓坑坑沿上。⑦

發掘者在介紹祭坑情况時說：

> 坑口略近橢圓形，下大上小，爲一袋形坑，……坑内器物也多事先有意打爛，然後從一側陸續弃入坑内，且邊丢器物邊填土於坑内，故一件器物往往其殘片部分出於坑中部，部分出於坑底的不同位置上；從該坑的位置來看，應係IM2—4 各墓的祭祀坑，坑内出土器物計圓底罐、碗、豆三種，皆陶器。⑧

以上考古材料表明，把祭器祭品事先打碎再埋入祭坑或墓葬的碎物祭在古代確實存在過。

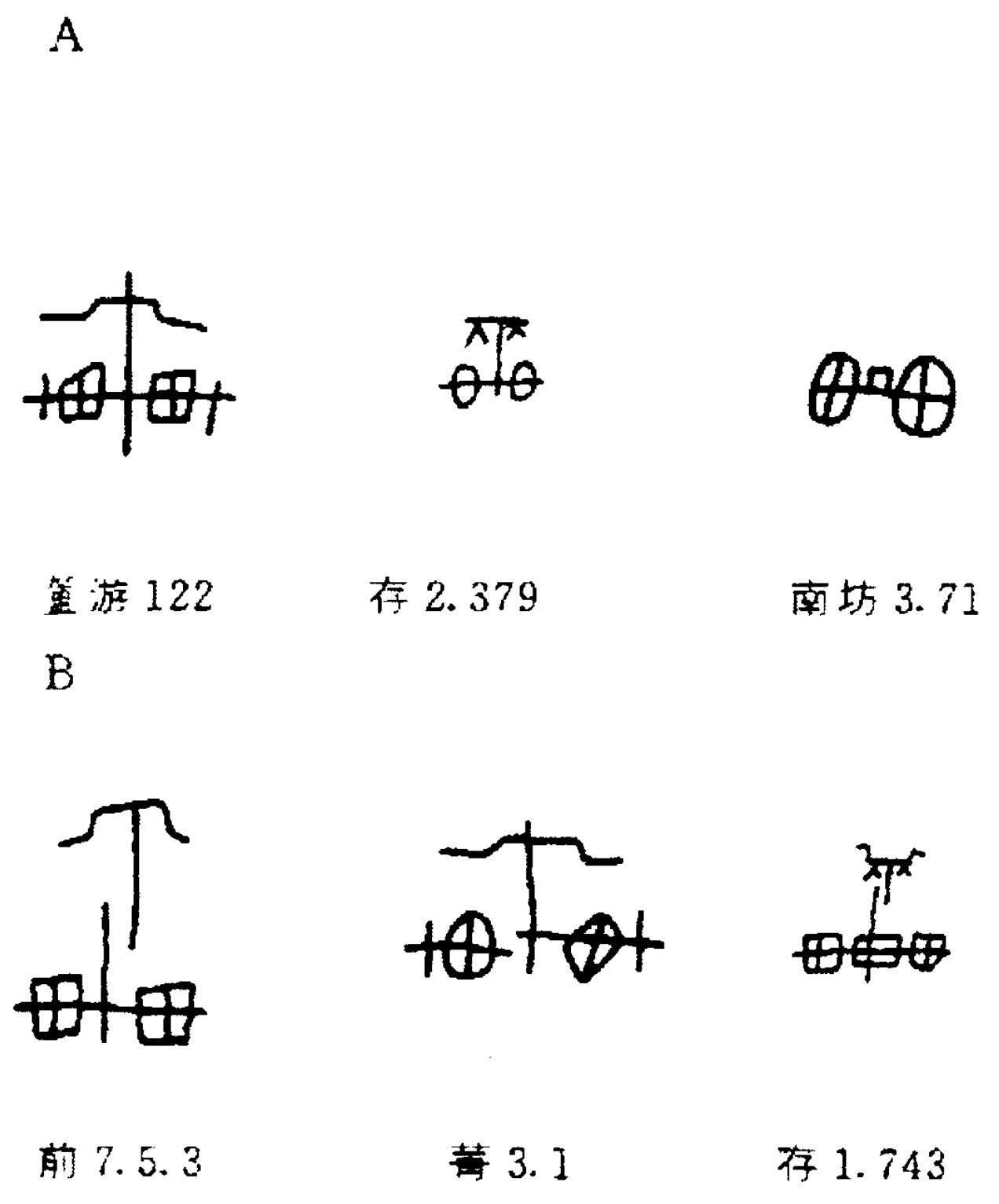
除了考古材料，先秦與秦漢的文獻中幾乎見不到有關碎物祭的記載，我們僅在《左傳》中找到一則。《左傳》昭公八年，陳哀公卒，"輿嬖袁克殺馬毁玉以葬"。所毁的玉應是玉器，這顯然就是我們所說的碎物祭了。自杜預以來注疏家對《左傳》這句的解釋異說叢出。杜預說袁克所爲是"欲以非禮厚葬哀公"，孔疏則謂"葬無殺馬毁玉之法"，服虔云："馬、陳侯所乘馬，玉、陳侯所佩玉，故殺馬毁玉不欲使楚得之。"服說無據，可置不論，杜、孔所說是一個意思，即殺馬毁玉之法是非禮。由杜、孔所說可知，他們所見到的前代文獻資料已經没有有關碎物祭的記載了，否則他們可以援引來說明《左傳》這一記載。

二　商代卜辭中所見之碎物祭

商代考古材料表明，在商代實行過碎物祭。我們所關心的是，這碎物祭在卜辭中有没有反映呢？根據我們考察的結果，回答是肯定的。

在卜辭中，有些字刻得殘缺不全，我們發現其中一部分是碎物祭的表現，或者說是碎物祭的文字表達。卜辭中殘缺不全的字大體有三種情况：第一種情况是整條卜辭中絶大多數字是完整的，只有個别字是殘缺不全的；第二種情况是整條卜辭的各個字缺刻橫劃或竪劃，導致全辭各字都殘缺不全；第三種情况是習刻文字殘缺筆劃。以上三種情况中一般是第一種情况可能是碎物祭的表現。下面我們考察的殘缺不全的字都屬於第一種情况。

卜辭中常見的車字作以下字形：



圖一

A 類車字是完好的車形（或完好的車形的省簡），而 B 類車字卻或斷輈（前 7.5.3，存 1.743），或斷軸（菁 3.1），不是完好的車形。長期以來，學者們對 B 類字形未予注意，僅裘錫圭順便提到斷輈的車形時說："有人認爲是表示車輈折斷的意思的，并非一般'車'字。"⑨本來這一說法再深入一步就可接觸實質，但這一步終究未能邁出，是很可惜的。我們認爲，A 類車字與 B 類車字都表示車義，惟 B 類車字還表示把車用於碎物祭的意義。商代和西周墓葬中拆散埋入的車輛正好與 B 類車字的殘缺不全相一致。

小屯乙區北組墓葬共有五座車墓，每座車墓中所葬車馬，或一車二馬，或二車四馬不等。其中的車墓 M20，據石璋如說，"是一個未經擾動的完整車馬墓，其中有三具人骨，四具馬骨，兩輛車"⑩，但石氏未說明此墓中的兩輛車是否完整。車墓 M40 中葬有一車二馬，石氏特地指出"這輛車是拆開後放置的情形"⑪。其餘三座車墓 M45、M202、M204 都"殘缺不全"，無從判斷其中的車本來是否完整。

西周車馬坑中的車有完整埋入的，也有拆散埋入的。如琉璃河燕國墓地的車馬坑"所用車輛有的是整車平放，有的則把車輪和車箱拆開後擺放坑中，……車輛拆開放置者，是先將殺死的馬匹排放坑底，然後將車箱、輈、軸、衡等壓放馬匹之上，車輪斜靠坑壁"⑫。

把車輛拆散埋入，使車輛失去完整性，這當然應該屬於碎物祭。由以上材料可以看出，對用於祭祀的車輛使用碎物祭的方式，從商到西周是一脈相承的。使用碎物祭的車輛可能實際上拆散得比較零碎，但車字字形卻只須將最具車輛特徵的輈與輪軸折斷，就可以表示車輛各種程度的拆散狀况。這是古人在造字時具有一定概括能力的表現。

在卜辭中，A 類車字可能表示地名：

……逐……才　　㞢　率……

鐵 160.3

也可能表示一般的車義：

……卜王其逐鹿𠬝允……八王……

南坊 3.71

而 B 類車字卻都與馬字連同：

……　　馬……企才　　卓馬亦……

佚 980

……日丁卯……　　馬……鐵 114.1

……　　馬……京　　存 1.743

癸巳卜㱿鼎旬亡𡆥王𠟭曰乃茲㞢𡿧若偁甲午王𨑒逐兕小臣甶　馬硪御王　子央亦墜

菁三

車字與馬字連用，車字字形概作斷輈或斷軸，聯系到車馬坑中埋入的馬和拆散的車，這就使人考慮以上各辭中的車馬不是實用的，而是用於祭祀的。

在商代墓葬中，對其他祭器祭品使用碎物祭的情况也不乏其例。如小屯乙區北組墓葬橫列墓 M188 出土銅器八件，即爵、觚、鼎、𣪕、斝（二件），甗、瓿。石璋如指出，"爵形器，墓内東南隅，口部向東南，三足向北上，略向南倒卧，已殘破爲兩段，可能是打破埋入的，殘破爲三十餘塊，無銘"。其餘銅器，除石氏明確指出𣪕形器爲"完整"以外，鼎、瓿與甗是否完整石氏未明言；石氏指出，斝形器一"除三足外，口腹均成碎片"，斝形器二"上部較好，三足殘缺"，觚形器則"殘破甚"⑬。二斝與一觚都已殘破，而同處一坑的𣪕卻"完整"，這說明二斝一觚也很有可能是打碎埋入的。

北組墓葬隨器墓 M238 出土器物主要有"容器與武器兩大類"，"容器在東南，武器在西北。東南的容器大都爲銅器，而且大都破爛，在西北的武器，大都完整"。這些容器共 12 件，分爲觚、爵、尊、壺、卣、斝、方彝等七類。石璋如指出，這些器物都是被打碎後埋入的⑭。

小屯丙區墓葬 M331 出土銅器 26 件，其中容器 19 件，包括勺形器、鍋形器、觚形器、尊形器、瓿形器、方卣形器、爵形器、斝形器、𣪕形器、鼎形器、壺形器等；又有石容器如石皿、石盒、石流形器等；還有陶制容器，包括蓋與器身。另外還有一塊經鋸斷且敲擊後埋入的字骨。石璋如說："按本墓葬中的隨葬物大都爲打破以後而埋入的，有的且斗合不全，如白陶罐，意思是說有一部分根本没有放入墓中。"石氏并認爲該墓葬出土的字骨"經過兩面鋸斷，下段經過敲擊，也可能經打破而埋入了一部"⑮。

侯家莊 1001 號大墓出土一銅圓鼎，"埋入地下時即已被碎爲四十餘片"，另一銅圓鼎"埋入時已亦破碎爲多片"，一銅鬲鼎，係"破碎埋入，掘得 15 片"⑯。

郭寶鈞在《1950 年春殷墟發掘報告》中說："大墓中出土的銅器屬於墓主人的皆爲殘片，不如殉葬人銅器的完整。然其形制偉大，雕鏤精工，亦爲殉葬人的銅器所不及。今殘片中可辨器形者有鼎足、鼎耳、斝腹、斝柱、爵足、爵柱、簋口、方彝、尊腹、鑾刀、戈柄、戈援、銅簇等，均大有可觀。"殉葬人銅器完整，而屬於墓主人的銅器皆爲殘片，那麼後者應是埋入時就事先打碎了。

據安陽大司空村 M539 發掘報告，墓中隨葬銅器"有的是打碎以後分開放的，如銅斗，其容器部分在墓主頭部左上方，柄則在腰右側。14、45、46 三銅戈的援部在墓主腰右側，内部則與斗柄在一起。7 號銅戈的援部在墓主右肩上，其内部則在右肘旁"⑰。

歸納以上材料，可以看出，殷墟墓葬中用於碎物祭的物品除車輛以外，還有以下幾類：

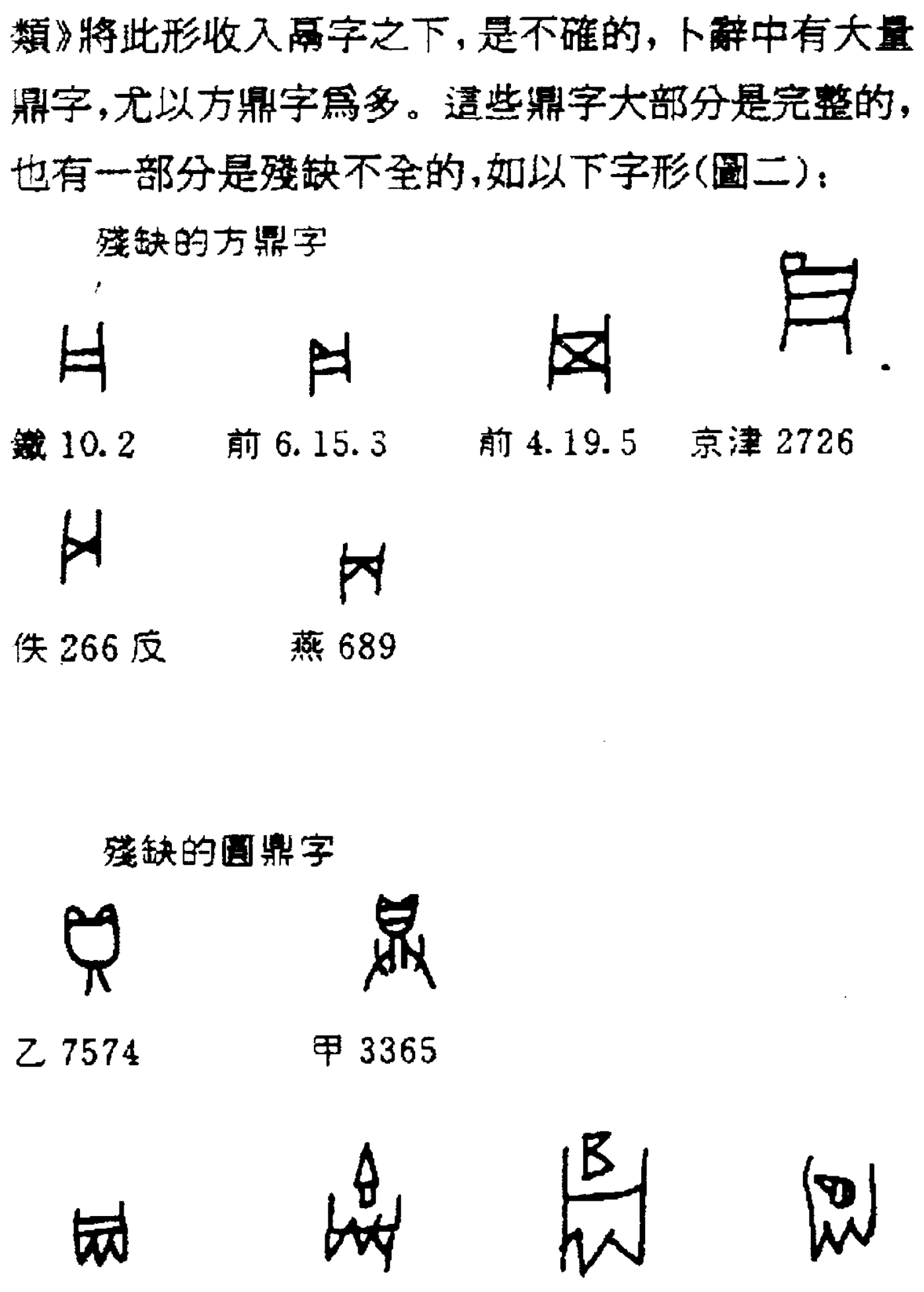
1、銅器，主要是祭器，如鼎、簋、彝、尊、爵、斝、壺、卣、觚、尊、𣪕、盉、甗、瓿、斗等，還有少量兵器；

2、陶器，如陶罐等；

3、卜骨，經鋸斷且敲擊後埋入的字骨僅見於小屯丙區墓葬 M331。另外，丙區 M362 出土一字骨，"曾經鋸過"，但發掘者認爲"這塊字骨可能是埋葬填土時混進去的"；該墓又出土無字骨兩件，發掘者未說明是否經過敲擊；同時該墓又出字甲與無字甲各一塊，發掘者認爲均是"埋葬填土時混進去的"⑱。因此 M362 中的甲骨不能斷定是否用於碎物祭。

下面我們來看一看使用這些物品的碎物祭在卜辭中的反映。

首先我們看看使用鼎的碎物祭在卜辭中的反映。商代鼎的形制主要有兩種，一種是方鼎，一種是圓鼎。方鼎在甲骨文中主要用 表示，這是方鼎的正面形，鼎腹用平行橫綫表示；方鼎本有四條腿，但從正面看去，只看得見兩條腿，故方鼎字只作兩條腿。圓鼎用兩種字形表示，一種作 ，鼎腹用圓弧綫表示，突出其圓腹特徵；另一種作 ，突出圓鼎的三足特徵，金文鼎字亦有此形，而島邦男《殷虛卜辭綜類》將此形收入鬲字之下，是不確的，卜辭中有大量鼎字，尤以方鼎字爲多。這些鼎字大部分是完整的，也有一部分是殘缺不全的，如以下字形（圖二）：



圖二

方鼎字自孫詒讓以來即被認爲是用作"卜問"之貞，而圓鼎字也常常被認爲是用作貞字，這實際上是個很大的誤解。我們看到卜辭中每每出現殘缺不全的方鼎字和圓鼎字，這與考古材料中鼎被打碎埋入的情况是相吻合的，因此我們認爲這些殘缺不全的方鼎字和圓鼎字是使用鼎的碎物祭的文字表達，當然也可以說這些殘缺不全的方鼎字和圓鼎字表示的是殘破的鼎，决不會用作貞字。在卜辭中，殘缺不全的方鼎字和圓鼎字同完整的方鼎字和圓鼎字用法是相同的，因此我們只能認爲完整的方鼎字和圓鼎字表示的是完整的鼎，也决不會用作貞字。關於這個問題的全面討論，可以參看拙稿《甲骨卜辭"貞"字新考》⑲。

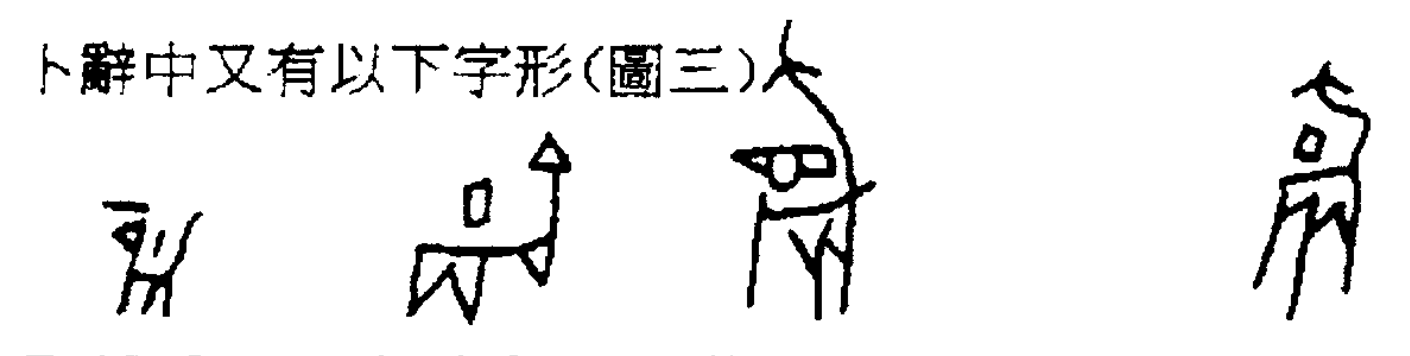
甲 3365 之 是像雙手舉殘破之圓鼎形，卜辭中僅一見，與伐字連用，伐常作用牲法，故 字有可能在卜辭中表示使用圓鼎的碎物祭：

伐……不　　甲 3365

> 甲 2132 之 與 相較，其上部殘缺，應像殘缺的圓鼎形，孫海波《甲骨文編》將此形收入鬲字下，不確，鐵 89.3 之 《甲骨文編》收入爵字下，但此形既無柱也無流，不應是爵字，應像圓鼎殘缺形，所從之 表示人頭，說見拙稿《日字構形與商代日神崇拜及人頭祭》⑳。此形在鐵 89.3 一辭中與帝字連用，該辭殘缺，帝可能是祭名，故此形可能也是祭名：

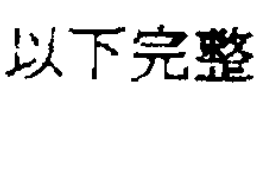
帝………專宜　　鐵 89.3

卜辭中又有以下字形（圖三）：



圖三

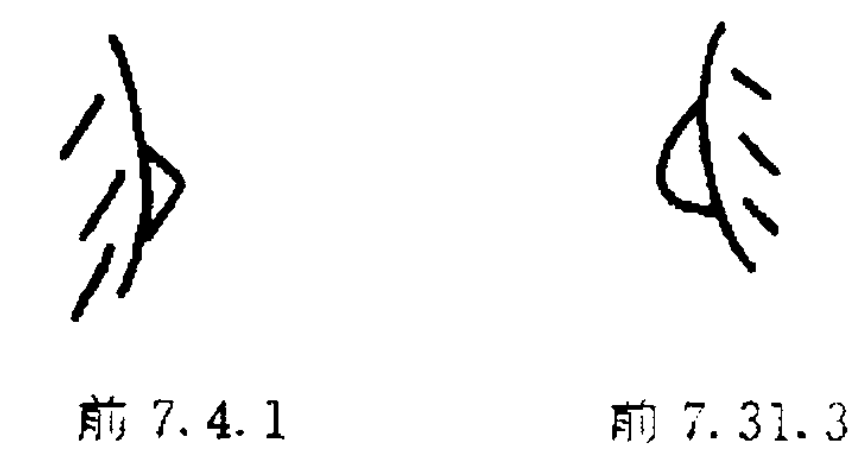
這些字形學者們釋爵，黄奇逸釋爲沃丁合文㉑。字形中的有口與 都表示人頭，詳見拙搞《日字構形與商代日神崇拜及人頭祭》；字形中的器形應是爵，是殘缺不全的爵形，與以下完整的爵字比較可以清楚地看出（如圖四）：



圖四

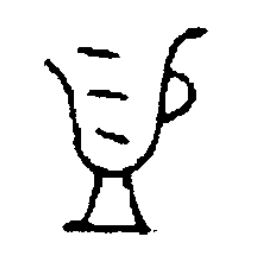
這個完整的爵字有柱有流，而圖三字形的爵形或缺柱，或缺流。圖三字形所在卜辭的其他字都是完整的，故這些字形刻得殘缺不全是有意爲之的，是表示使用爵的碎物祭。前面我們已經看到，殷墟墓葬中有將爵打碎埋入的情况，這與上舉殘缺不全的爵字字形正相吻合。

卜辭中又有以下字形（圖五）：



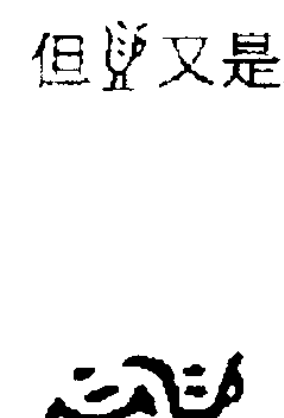
圖五

諸家釋易無異辭。郭沫若認爲這是周初金文（圖六）



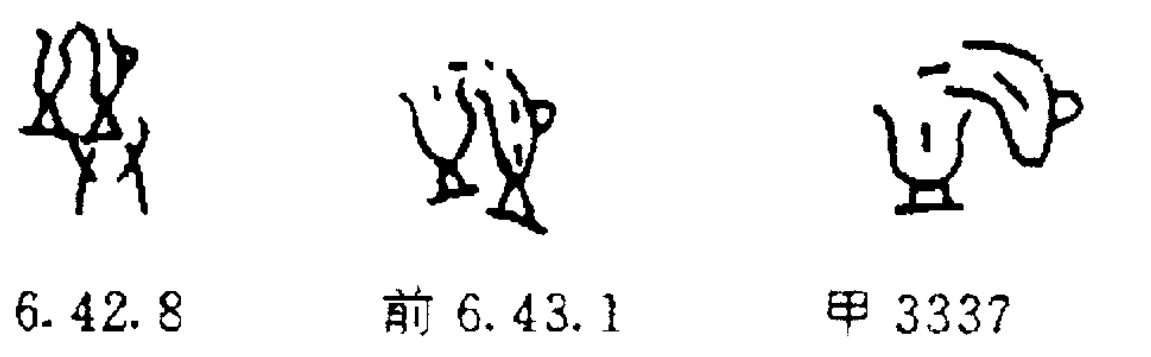
圖六

之簡化㉒，我們則認爲甲骨文 是 之殘缺，是表示使用 的碎物祭，但 又是以下字形的省簡（圖七）：



圖七

在西周金文中， 、 、 （易）的用法相同，都讀作錫予之錫。而在卜辭中，亦有與史喪尊上舉字形相似的字形（圖八）：



圖八

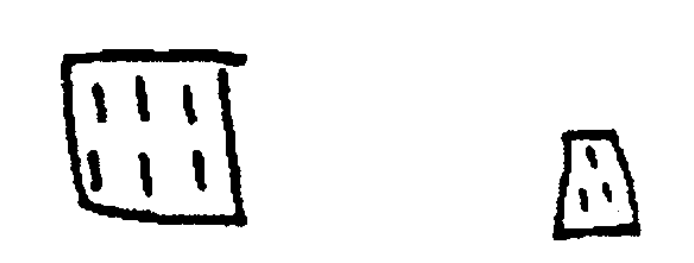
這些字形與史喪尊的字形都像從一個容器向另一個容器傾倒液體之形，應表示一種祭法。《禮記·明堂位》："灌用玉瓚大圭。"鄭注："灌，酌鬱尊以獻也。

瓚形如盤，容五升，以大圭爲柄，是謂圭瓚。”據鄭注知灌祭是用瓚從尊中挹酒再行獻祭。因尊是較大型的酒器，不能直接行灌祭，故須轉盛於玉瓚中再行灌祭。《詩・蓼莪》：“缾之罄矣，維罍之恥。”朱熹《詩集傳》謂：“缾小罍大，皆酒器也。……缾資於罍而罍資缾。”這也說明大型酒器中的酒要轉盛於小型酒器才便使用。圖六的字形像大型酒器向小型酒器傾倒液體，這液體看來應是酒。大容器當是尊罍之屬，小容器則不必強求其名。在卜辭中，圖六的字形可能用作祭名：

鼎 白九月　　前 6.42.8

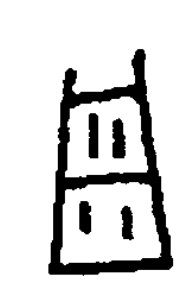
甲骨文是最具特徵的一部分，故可表示之殘缺；而又是或之省簡，故實表示之殘缺；是祭名，故表示祭的同時，又使用其容器進行碎物祭。容器是尊罍之屬，前面我們已經看到殷墟墓葬中有被打碎埋入的尊罍等酒器，而應該就是這一情況的文字表達。

卜辭中又有以下字形（圖九）：


甲 2274　　前 6.59.4

圖九

此二形諸家無釋，孫海波《甲骨文編》收入附錄，惟島邦男《殷墟卜辭綜類》將此二形列於𡿺字之下，不確。今按此二形實爲（圖十）


鐵 64.1

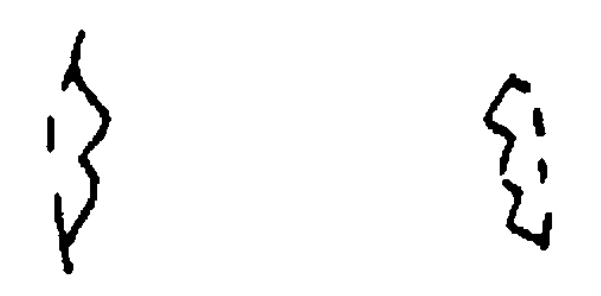
圖十

之殘缺。像占卜用大胛骨，圖九字形應像被打碎或鋸斷的卜骨，因爲從字形看，圖九字形只是之一部分。前面我們已經指出，在小屯丙區墓葬M331出土經敲擊并鋸斷的卜骨，可見也有使用卜骨的碎物祭。由此看來，圖九的字形應是使用卜骨的碎物祭在卜辭中的表現。在卜辭中圖九的字形可能是作祭名用的：

庚辰卜𡧊不重我……允……　　甲 2274

……　　前 6.59.4

卜辭中又有以下字形（圖十一）：


鐵 162.2　　甲 2471

圖十一

以上字形也是很令學者們困惑的。這些字形顯然是弓形，但弓弦又是斷的，這表示什麼意思呢？學者們作了一些解釋，但看來多屬臆測。羅振玉釋彈㉓，《甲骨文編》從之，但許多學者都覺得此釋欠妥，李孝定謂：“蓋猶可謂彈在弦上之形，作則不得謂爲象形矣。”㉔李氏遂將此形與都釋弦。其實稍作思考就會感覺到釋弦仍是欠妥的。因爲弓之功用主要靠弦，故弦必精良完好，要是用斷弦來表示弦，豈不與作弓之目的相悖？此外《甲骨文字典》將釋作發，謂“像弓弦顫動之形。矢發後弓弦必顫動，故以表射發之意。”但用斷弦表示弓弦顫動也沒有什麼根據，此說也是不能令人信服的。現在我們闡明了碎物祭的存在，我們會很自然地聯想到　形正是表示使用弓進行碎物祭，因爲斷弦可以非常明顯地表示弓的殘損。在小屯乙區北組的車墓中出土了一些箭鏃與弣飾，這些物品都與弓有關，雖然未有弓出土，但可以考慮弓通常是用易朽的竹、木制成，早已經朽壞了。因此，即使我們在考古材料中無從見到被打碎的弓，但卜辭中形的存在，使我們相信殷人也使用弓進行碎物祭。在卜辭中用法不明：

允　　戩 45.11

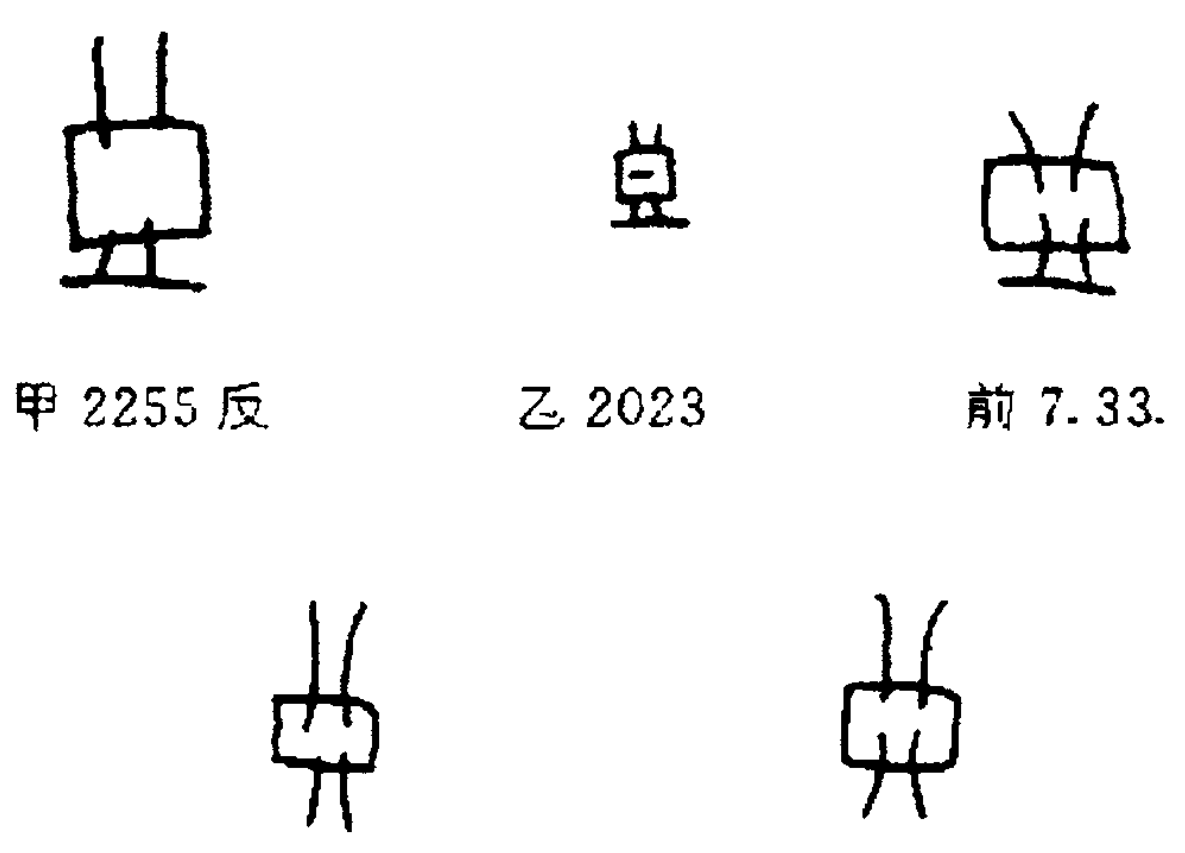
王固曰允……　　林 2.3.17

但有從從又之和從　從攴之，在卜辭中作祭名或用牲法：

弜戠用其　　南明 569

其廿人　　掇 1.392

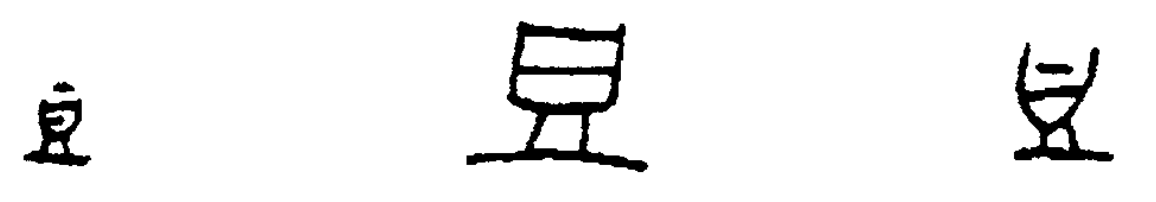
卜辭中又有以下字形（圖十二）


甲 2255 反　　乙 2023　　前 7.33.1

後下 41.1　　林 2.13.3

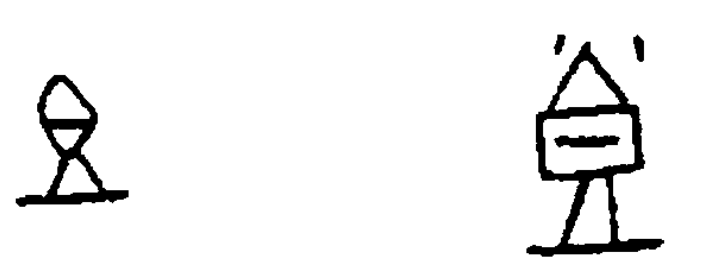
圖十二

以上字形在卜辭中的用法是相同的，它們是同一個字。關於此字的解釋，學者們說法不一。孫詒讓疑爲豐之省，葉玉森疑即亞即𡒉之古文，郭沫若謂即蝕之初字，唐蘭謂即良字，于省吾釋豈㉕。我們則認爲以上字形應像豆之殘損形。《甲骨文編》、《甲骨文字集釋》、《甲骨文字典》都以以下字形爲豆字（圖十三）：


甲 1613　　乙 7978 反　　後上 6.4

圖十三

這是像無蓋的豆中有實之形，豆腹中短劃應表豆實。豆之形制，或有蓋，或無蓋。以下字形


甲 878　　前 5.48.2

圖十四

學者們都釋作皀，其實這應像有蓋之豆形。李孝定云：“此字與豆字略同，蓋豆象器形，皀則殷豆之屬之有實者也。”㉖實際上豆腹中短劃即表豆實，豆腹上部結構應像豆蓋。而圖十二字形器腹的上部有向上張開的兩豎劃，這應該是表示殘損的器蓋。器腹下部又有兩豎，這是表示豆把。上部的兩豎與下部的兩豎往往穿過器腹，這是表示豆腹已經殘損，并且有些字形沒有器底，表現豆形的殘損就更明顯了。

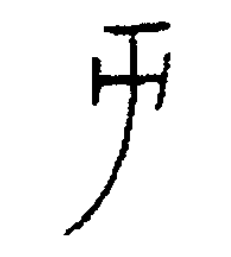
于省吾把圖十二字形釋爲豈，字形上有迹可尋，是可以的（但于氏以形爲壺字的下部，就殊嫌牽強了）。從後世文字使用的情况看，豆豈在文字結構中可以通用，這說明豆豈本爲一字，也說明圖十二字形本是豆字。王筠在《說文釋例》中指出，《玉篇》、《集韵》中許多從豈的字皆可從豆，如《集韵》十九侯侸同、䇺同、剅同、郖同，等等。王筠認爲這是“豈變爲豆之證”。這一說法實際上因果倒置了。但王筠提供的材料正好可以作爲說明豆豈本爲一字的一個旁證。這就可以說明豈所從出的甲骨文應是豆字，儘管它不是完整的豆字，而是殘缺不全的豆字。

在殷墟墓葬發掘報告中，我們尚未見到打碎豆埋入墓坑的敘述，但這并不能說明商代在進行碎物祭時不使用豆。馬承源說：“出土和傳世的青銅豆都較少，這可能是當時人們多用陶豆、漆豆和竹木質豆，不易留存到現在的緣故。”㉗雖然缺乏實物以資參驗，但使用豆進行碎物祭的文字表達在卜辭中是存在的。圖十二字形不僅其本身表現了碎物祭，在卜辭中也用作祭名：

……雨之月丁酉允雨小　　續 4.6.1

丙辰卜賓鼎乙卯丙辰王自西　　外 2

卜辭中又有以下字形（圖十五）：


甲 2378

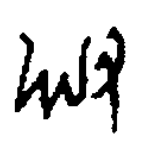
圖十五

此形應是方（方）之殘。徐中舒先生云：“按方象耒之形制。”㉘此說欠爲定論。故此形應是表示使用耒的碎物祭。耒爲木制，難以留存到現在，故缺乏實物以資參驗。在卜辭中，方可能是用作祭名：

弜方　　遺 932

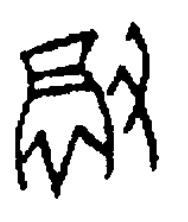
鼎方　　後 390

卜辭中又有以下字形（圖十六）：


河 474

圖十六

《甲骨文編》釋徹。其所從之是鬲（鬲）之殘。徹字通常作（圖十七）：


前 6.35.1

圖十七

羅振玉謂：“此從鬲從又，像手像鬲之形，蓋食畢而徹去之。”㉙但圖十六字形所從之鬲形殘缺，以情理推之，食畢之後食器不應殘破。故以羅說解釋圖十六之字形似覺未安。我們認爲徹字字形應像手持鬲獻祭之形，通常以完整的鬲進獻，這就是圖十七字形所象，有時也對鬲使用碎物祭，這就是圖十六字形所象。在卜辭中圖十六字形是與祭祀有關的：

戊辰卜………王三……人狩……若干示……　　河 474

在卜辭中我們還可以找出不少殘缺不全的字，但沒有必要把這些字一一列舉出來。因爲我們在上文所舉的例子，已足以說明商代的確實行過碎物祭；同時我們對這些字還判斷不了它們是爲了表現碎物祭而有意刻殘還是由於刻寫時的疏略而缺刻了筆劃。對於這些字我們暫不討論。

通過以上討論我們看到，在卜辭中碎物祭是由殘缺不全的字形來表示的，但這些殘缺不全的字形大多數仍與其完整字形相去不遠，所以我們通常比較容易判斷一個殘缺不全的字形原來是什麼字。但墓葬中用於碎物祭的器物往往殘破得十分厲害，有時甚至碎成小塊，很難辨認其原來是什麼器物。而表示碎物祭的殘缺不全的字形卻并不取像器物被打碎後的形象，而是採用保留物體的主要特徵，僅缺刻部分次要形體或少數筆劃的方式來表示碎物祭，這不僅使碎物祭在文字表達上成爲可能，也使采用各種不同器物的碎物祭得到區分。

三　碎物祭宗教意義的推測

碎物祭的實行，毫無疑問是受到某種宗教觀念支配所致。現在我們有必要討論一下是怎樣的宗教觀念導致實行碎物祭，這對理解商代卜辭中的碎物祭乃至商代文化都是有幫助的。

要了解碎物祭的宗教意義，我們首先要了解碎物祭奉獻的對象是什麼。

前引考古材料表明，石器時代碎物祭奉獻的對象是天地神祇。青海民和陽山遺址的一般墓葬中的器物比較完整，而祭祀坑中的器物則是打碎埋入，可以證明這一點。該遺址的發掘者認爲，祭祀坑中的器物打碎埋入，是“通過破壞它的外在形狀，使它的虛幻的形進入冥府以奉獻於陰間的神靈”。但發掘者又認爲，圓坑內的家畜野獸骨骼，是“用以奉獻於天地鬼神”的犧牲，“圓形土坑很可能在祭祀中起着日月天神的象徵物的作用”。㉚這說明碎物祭的對象不應僅限於陰間的神靈，還應包括天神。從商代碎物祭奉獻的對象看，後者的可能性更大。

商代碎物祭奉獻的對象應是至上神與商王室先祖。拙稿《日字構形與商代日神崇拜及人頭祭》已經指出，李濟認爲小屯乙一基址可能是崇拜最高神的地點，而我們又認爲丙一大基址及其上的三個小基址可能顯示着天神崇拜與祖先崇拜的合一。因此小屯墓葬中的碎物祭奉獻的對象應是至上神與商王室先祖。安陽殷墟大墓中的銅器，前引郭寶鈞所云：“屬於墓主人的皆爲碎片，不如隨葬人銅器完整。”大墓墓主應是商王，或是王室重要成員，對他們實行碎物祭，也是王室先祖具有了神性的一個表現。屬於隨葬人的銅器，不過是提供給隨葬者使用（當然這種使用也是爲神祇先祖服務的）。石璋如指出，小屯乙區北組墓葬M238中的武器“大都完整”，墓中的五具人骨“爲武器的使用者”㉛。這些武器之所以完整，看來是由於歸隨葬人使用之故，隨葬人與商王室先祖相較，顯然不具有神性，故不能享受碎物祭的待遇。這與民和陽山遺址一般墓葬中的器物比較完整的情况是相似的，這些一般墓葬中的死者顯然也不具有神性。此外，相當於商代的廣漢三星堆遺址祭祀坑，其祭祀對象是“天、地、山諸神”㉜，這當然也就是其中的碎物祭所奉獻的對象。

周代的碎物祭，我們見到的材料主要是將車輛拆散埋入坑中，而琉璃河燕國墓地的車馬坑屬於“大型墓和一部分中型墓”所有，這也表現了對具有神性的先祖的崇拜。

秦漢之交的理縣佳山墓葬中，祭祀坑中的器物大都是打碎埋入的，這是對神祇實行的碎物祭。但同時一般的墓葬中也有將器物打碎葬入的現象，這說明這個時期對一般的本不具神性的死者也實行碎物祭。這一情况與前代有所不同，値得注意。

綜上所述，從石器時代到秦漢之交（根據現有材料，暫以此爲下限），碎物祭奉獻的對象是天地神祇或具有神性的先祖。在石器時代和商代，對一般的不具有神性的死者不實行碎物祭，故他們的器物，或歸他們使用的器物大多是比較完整的。到了秦漢之交，對一般的死者也實行碎物祭了。

W・施密特說：“在初期文化之中，一般的葬禮逐漸繁縟，將食物與飲料長時期地供奉在墳墓前，或把死者所有的一切財產放在墳墓中或火葬的柴堆上。這些供奉物，普通都是打破了，用火燒了，或用別的方法毀壞了以成爲鬼物，後來更把獸類、奴隸、甚至於死者的妻（活的或殺死後）都埋在墳墓中。”㉝

施密特這段話指出了碎物祭的普遍存在，但他說得籠統含混。從中國古代情况看，碎物祭在最初主要用於天地神祇。當祖先崇拜興起之時，祖先具有了神性，於是碎物祭擴大到具有神性的祖先，到後來碎物祭才普及到一般的葬禮。

現在需要解決的問題是：最初爲什麼要對神祇實行碎物祭呢？前引青海民和陽山遺址發掘者的看法是“通過破壞它的外在形狀，使它的虛幻的形進入冥府以奉獻於陰間的神靈”。但是一般死者的隨葬器物卻比較完整，既然他們也去了陰間，爲什麼不攜帶物體虛幻的形卻要攜帶它的實體呢？看來這一解釋遠非圓滿。我們覺得，要解決這個問題，《金枝》中的一段話很具有啓發性，這段話說：

> 我們發現日本天皇的飲食每天都換用新的器皿，用新的盤碟進御。這些盤碟器皿都是普通的陶土制品，爲的是只用一次就把它們摔脆或弃置不再用了。而通常總是把它們摔脆。因爲據信除天皇本人外任何人如使用這些神聖餐具進食，其咽喉和嘴巴就一定要發炎腫大，凡未經天皇允許而私自穿了天皇穿過的衣服的人，也必將遭受遍身腫脹疼痛的惡果。在斐濟，有一個專門名詞叫做卡納・拉瑪，指的是吃了首長盤碟的飯菜，穿了首長衣服而得的病。……
>
> 從上述設想出的穿着或使用日本天皇及斐濟首長器皿服裝帶來的惡果，我們可以看到這種“神—人”特質的另一方面，對此我們已經提請過讀者加以注意了。這種神人既是造福也是降禍的根源。對他不僅要加以保護，同時也要予以防衛。他的神聖肌體如此纖巧，稍一觸及，便致混亂，好像充電似地具有強大的巫術的或神性的力量。凡與之接觸，便會放射出來，造成嚴重後果。㉞

由以上這段話可以看出，天皇、酋長這類神人是神聖的，他們的物品也獲得神聖的特性，不可觸摸，否則會致禍。古代以色列人傳說中屬於上帝耶和華的物品也具有這樣神聖的特性。《舊約・出埃及記》說：

> 他用精金作聖冠上的牌，在上面按刻圖書之法，刻着“歸耶和華爲聖”。

《舊約・民數記》說：

> 將要起營的時候，亞倫和他的兒子，把聖所和聖所的一切器具遮蓋完了，哥轄的子孫就要來抬，只是不可摸聖物，免得他們死亡。

在古代中國，具有神性的天子所擁有的物品（甚至包括天下）被稱作神器，是不能覬覦的，否則會自取滅亡。班彪《王命論》云：“不知神器有命，不可以智力求。”李善注引韋昭曰：“神器，天子璽符服御之物。”又引老子曰：“天下神器，不可爲也，爲者敗之也。”

既然神和具有神性的人物所擁有的物品是神

聖的，不可觸摸的，那麽爲一般人的安全起見，或將聖物遮蓋掩藏起來，如《舊約·民數記》所爲，或將聖物打碎，如日本天皇所爲。神和具有神性的人物既能造福，也能降禍，那麽打碎聖物就是邀福避禍的手段。——這恐怕就是最初對神祇實行碎物祭的原因。

在古代中國，這種祭法最初只對神祇實行，在商王室先祖具有了神性之後，這種祭法也對商王室先祖實行了。由於如此，碎物祭是一種規格較高的祭法，是受祭者地位的一種象徵。又由於中國古代社會中祖先崇拜長盛不衰，一般庶民也逐漸努力提高對自己祖先的祭禮規格，摔碎器物爲死者送葬慢慢地演變爲民間習俗。

【何崝　四川大學歷史系副教授】

注　　釋

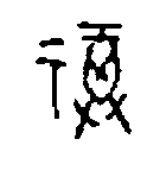
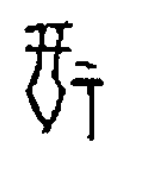
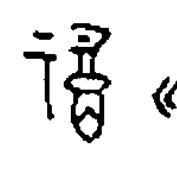
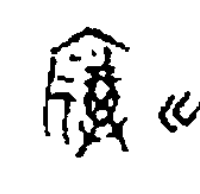
① 青海省文物考古研究所《民和陽山》53頁，文物出版社，1990年。
② 同①55頁。
③ 同①144頁。
④ 陳顯丹、陳德安《試析三星堆遺址一號坑的性質及有關問題》，《四川文物》1987年4期。
⑤ 四川省文管會等《廣漢三星堆一號祭祀坑發掘簡報》，《文物》1987年10期。
⑥ 阿壩藏族自治州文管所、理縣文化館《四川理縣佳山石棺葬發掘清理報告》，《南方民族考古》第一輯。
⑦ 同⑥。
⑧ 同⑥
⑨ 裘錫圭《文字學概要》44頁，商務印書館，1988年。
⑩ 石璋如《小屯乙區北組墓葬》M20說明。
⑪ 同⑩M40說明。
⑫ 《中國大百科全書·考古編》"琉璃河燕國貴族墓地"。
⑬ 同⑩M188說明。
⑭ 同⑩M238說明。
⑮ 石璋如《小屯丙區墓葬》M331說明。
⑯ 梁思永·高去尋《侯家莊1001號墓》309—310頁。
⑰ 中國社科院考古所《1980年河南安陽大司空村M539發掘簡報》，《考古》1992年6期。
⑱ 同⑮M362說明。
⑲ 該篇收入拙著《商文化窺管》一書，即由四川大學出版社出版。
⑳ 該篇摘要發表於《四川大學學報》哲社版1993年3期，全文收入拙著《商文化窺管》。
㉑ 見黄奇逸《釋沃丁·盤庚》，《考古與文物》1987年1期。
㉒ 李孝定《甲骨文字集釋》3027頁。
㉓ 同㉒3857頁。
㉔ 同㉒3858頁。
㉕ 同㉒4061—4065頁。
㉖ 同㉒1747—1748頁。
㉗ 馬承源主編《中國青銅器》156頁。上海古籍出版社，1990年。
㉘ 徐中舒《耒耜考》，中央研究院史語所集刊二本一分册。
㉙ 同㉒1064頁。
㉚ 同①55—56頁。
㉛ 同⑭。
㉜ 同④。
㉝ W·施密特《原始宗教與神話》89頁，蕭師毅、陳祥春譯，上海文藝出版社1987年影印。
㉞ 詹·喬·弗雷澤《金枝》305—306頁，民間文藝出版社，1987年。

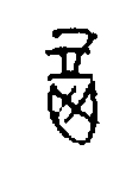
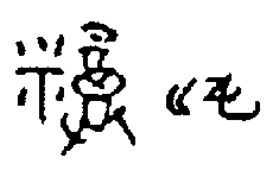
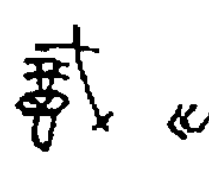
（原載《中國文化》第11期，1995年）

甲骨刻辞中的福祭

連劭名

甲骨文中有：

《合集》6672 《合集》634 《合集》32571 《合集》277

《合集》22421 《乇》958 《合集》30946

此字不识，用法与"福"相近，也许是"福"字初文或异体，字又见于商周金文，為了行文及印刷方便，本文将此字写為福。西周金文中有：

惟王初遷宅于成周，復亩武王豐福自天。《何尊》

惟三月，王在成周，延武王福自蒿。《德方鼎》

两篇铭文中的祀典是相同的，李学勤先生认為蒿读為郊。〈注〉1《公羊传·僖公卅一年》云："天子祭天。"何注："郊者所以祭天也。"《礼记·郊特牲》云："郊之祭也，迎長日之至也。"又云："郊之祭也，大報本反始也。"两篇铭文都记载了郊祭之后，又接续祭祀武王的典礼。

见于《德方鼎》铭文的"福"字，郭沫若先生读為福。《注》2 周原甲骨刻辞中有：

祠自蒿于周。〈H〉11:117

祠自蒿于豐。〈H〉11:20

古代郊祭多在春天举行，《吕覽·季春》云："以给郊庙祭祀之服。"范注："郊，春事也。"祠，应同于《何尊》、《德方鼎》铭文中的"福"，《周礼·女祝》云："凡内祷祠之事。"郑注："祠，報福也。"又，《说文》云："春祭曰祠，品物少，多文詞也。"《公羊传·桓公八年》云："春曰祠。"何注："祠，犹食也，犹继嗣也，春物始生，孝子思亲，继嗣而食之，故曰祠，因以别死生也。"郊祭、祠祭都是春天的祭祀。

"福"字在商金文中还指"胙肉"，例如：

遣福两無。《我簋》

無，读為膴，指大块的肉。又如：

王在廙，降令曰：归福于我多高处，易鬯。《后且丁卣》

《国语·晋语》云："必速祠而归福。"韦注："福，胙肉也。"西周金文中有：

尹賞史獸福。《史獸鼎》

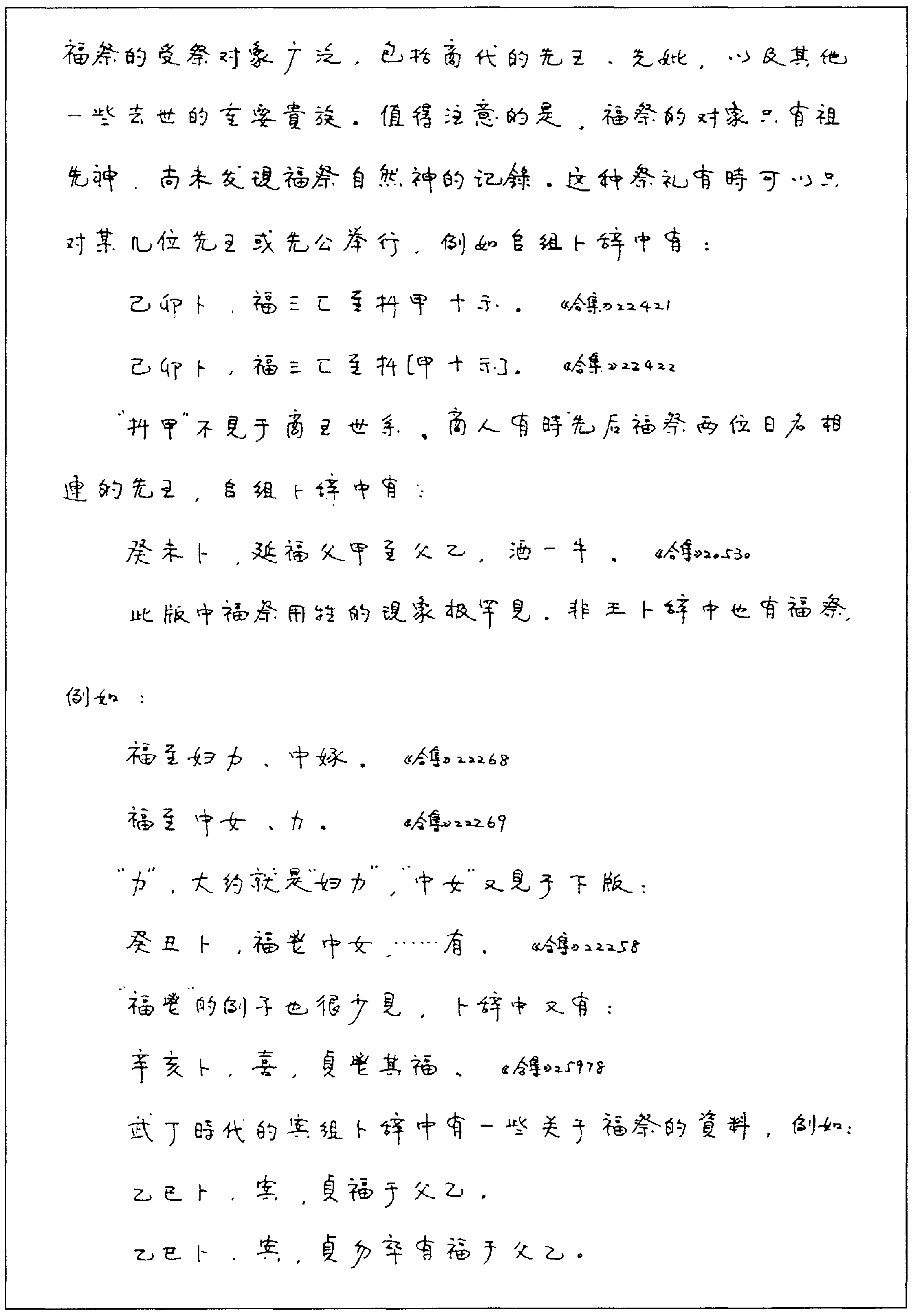
周師光守宫事福。《守宫盘》

《史獸鼎》铭文中的福，可能指胙肉。《守宫盘》铭文中的"福"字可能指祀典。西周金文中还有：

王蔑庚嬴曆，易福[illegible]，貝十朋。《庚嬴鼎》

福，疑读為服，《荀子·大略》云："大夫服笏。"杨注："御服皆器用之名，尊者谓之御，卑者谓之服。"

福祭是常见的祀典，殷墟商代甲骨刻辞中有很多記錄。



福祭的受祭对象广泛，包括商代的先王、先妣，以及其他一些去世的重要貴族。值得注意的是，福祭的对象只有祖先神，尚未发現福祭自然神的记錄。这种祭礼有時可以只对某几位先王或先公举行，例如自组卜辞中有：

乙卯卜，福三匚至𠦪甲十示。《合集》22421

乙卯卜，福三匚至𠦪[甲十示]。《合集》22422

"𠦪甲"不見于商王世系。商人有時先后福祭两位日名相連的先王，自组卜辞中有：

癸未卜，延福父甲至父乙，酒一牛。《合集》20530

此版中福祭用牲的現象极罕見。非王卜辞中也有福祭，例如：

福至妇力、中娽。《合集》22268

福至中女、力。《合集》22269

"力"，大约就是"妇力"，"中女"又見于下版：

癸丑卜，福老中女……有。《合集》22258

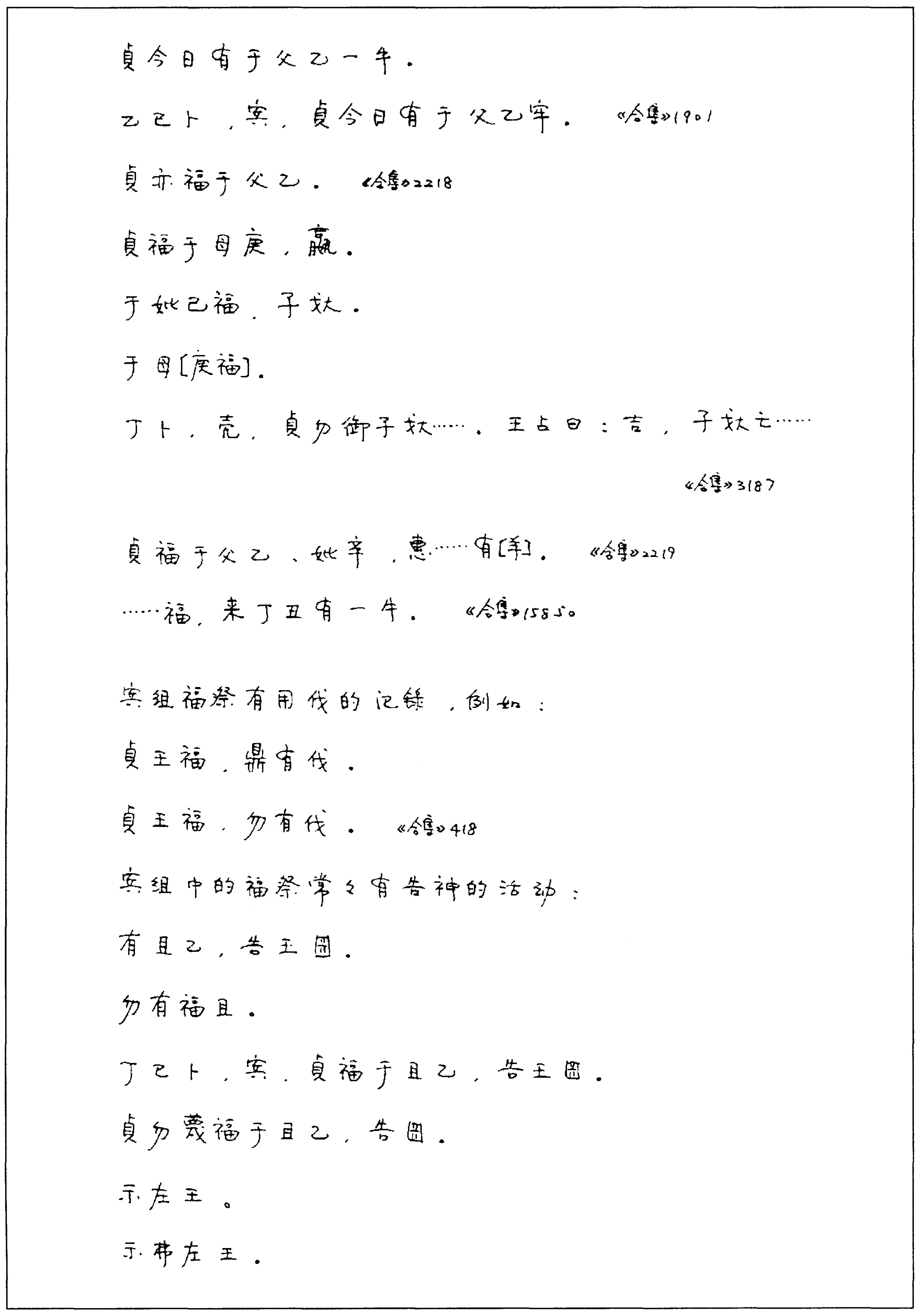
"福老"的例子也很少見，卜辞中又有：

辛亥卜，喜，貞老其福、《合集》25978

武丁時代的宾组卜辞中有一些关于福祭的資料，例如：

乙巳卜，宾，貞福于父乙。

乙巳卜，宾，貞勿卒有福于父乙。



貞今日有于父乙一牛。

乙巳卜，宾，貞今日有于父乙宰。《合集》1901

貞亦福于父乙。《合集》2218

貞福于母庚，嬴。

于妣己福，子钛。

于母[庚福]。

丁卜，壳，貞勿御子钛……。王占曰：吉，子钛亡……《合集》3187

貞福于父乙、妣辛，惠……有[羊]。《合集》2219

……福，来丁丑有一牛。《合集》15850

宾组福祭有用伐的记錄，例如：

貞王福，鼎有伐。

貞王福，勿有伐。《合集》418

宾组中的福祭常々有告神的活动：

有且乙，告王囚。

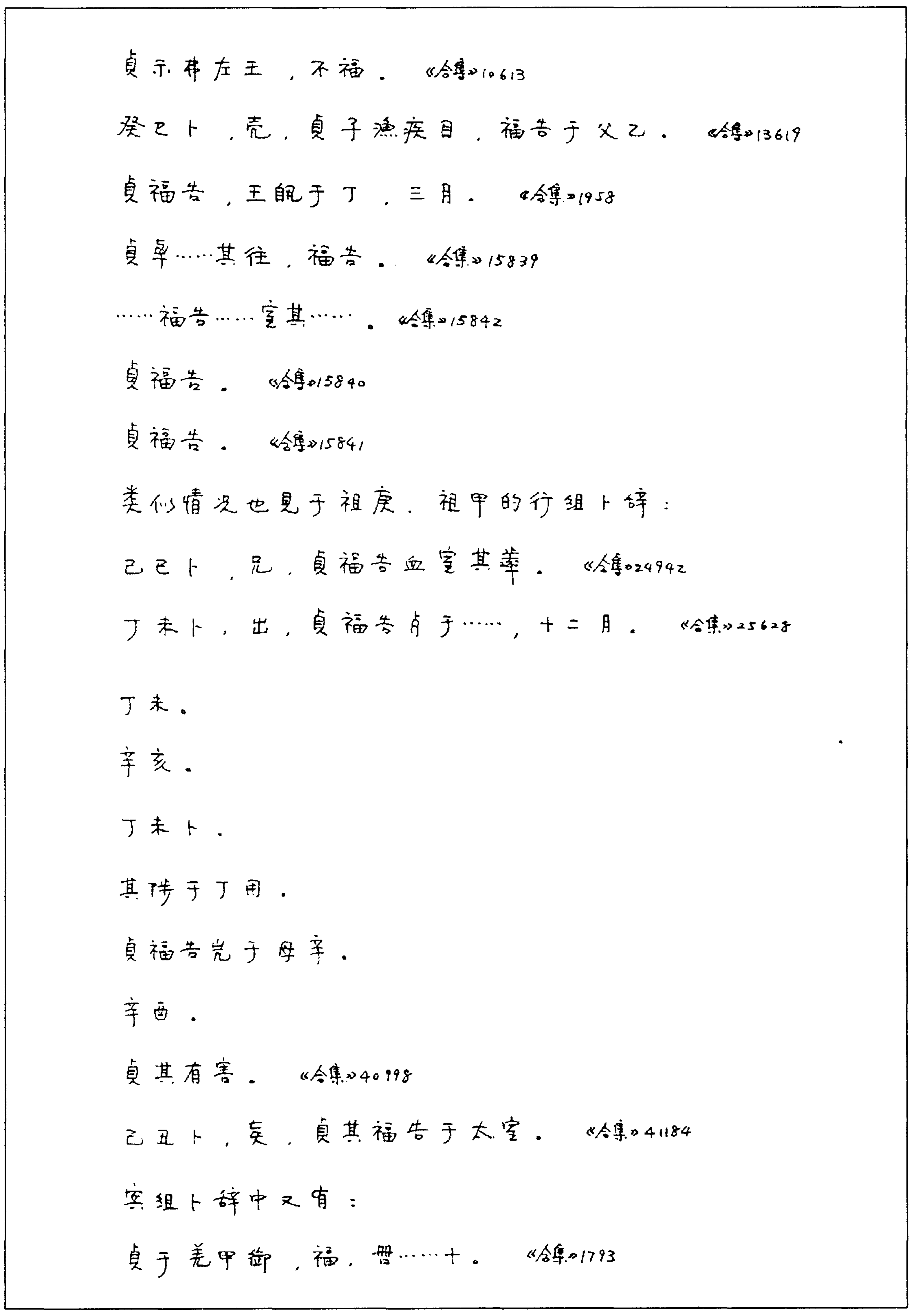
勿有福且。

丁巳卜，宾，貞福于且乙，告王囚。

貞勿蔑福于且乙，告囚。

示左王。

示弗左王。



貞示弗左王，不福。《合集》10613

癸巳卜，壳，貞子渔疾目，福告于父乙。《合集》13619

貞福告，王即于丁，三月。《合集》1958

貞卒……其往，福告。《合集》15839

……福告……室其……。《合集》15842

貞福告。《合集》15840

貞福告。《合集》15841

类似情况也見于祖庚、祖甲的行组卜辞：

己巳卜，兄，貞福告血室其華。《合集》24942

丁未卜，出，貞福告自于……，十二月。《合集》25628

丁未。

辛亥。

丁未卜。

其陟于丁用。

貞福告岁于母辛。

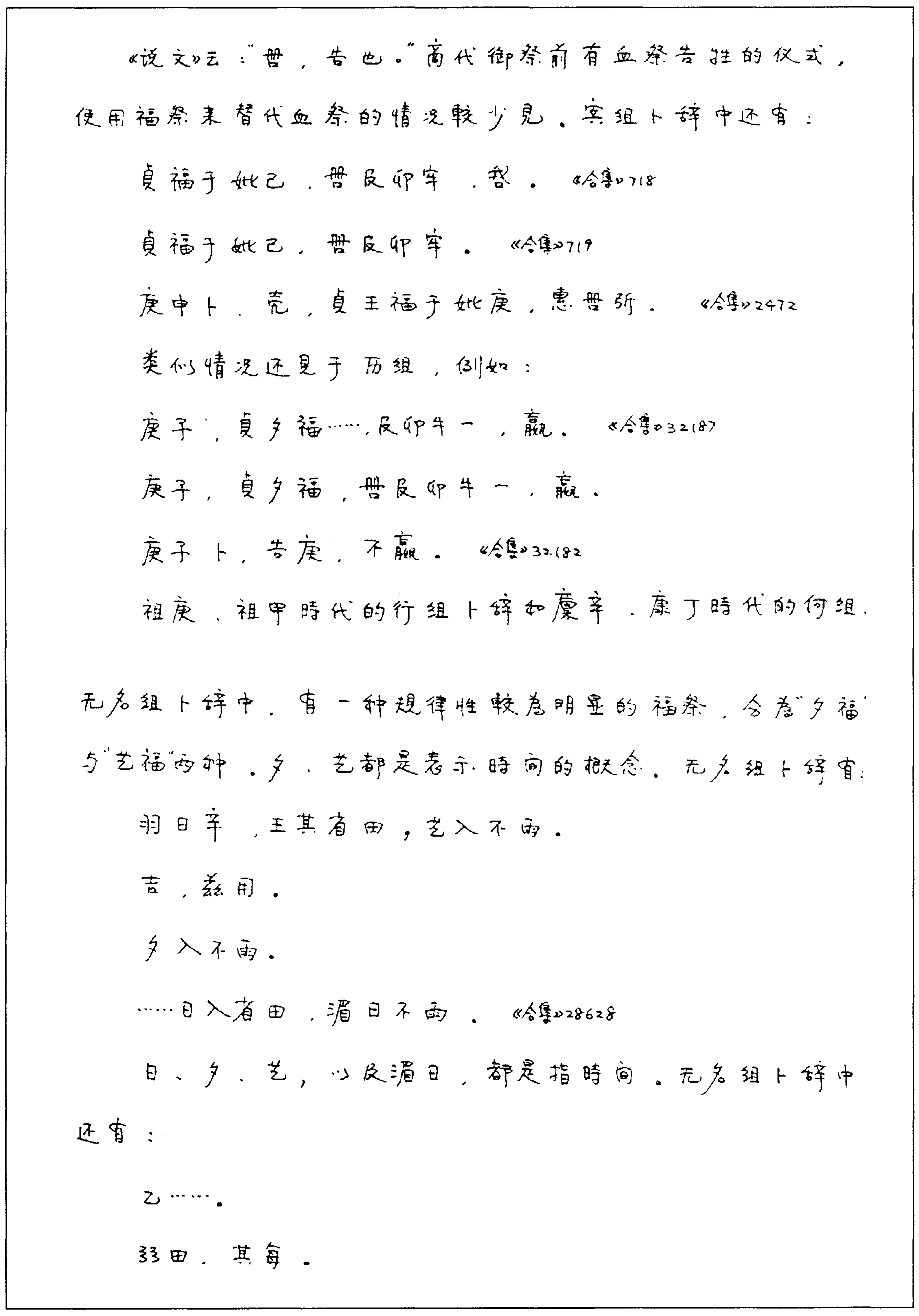
辛酉。

貞其有害。《合集》40998

己丑卜，矣，貞其福告于太室。《合集》41184

宾组卜辞中又有：

貞于羌甲御，福，册……十。《合集》1793



《说文》云："册，告也。"商代御祭前有血祭告牲的仪式，使用福祭来替代血祭的情况較少見。宾组卜辞中还有：

貞福于妣己，册艮卯宰，登。《合集》718

貞福于妣己，册艮卯宰。《合集》719

庚申卜，壳，貞王福于妣庚，惠册所。《合集》2472

类似情况还見于历组，例如：

庚子，貞夕福……艮卯牛一，嬴。《合集》32187

庚子，貞夕福，册艮卯牛一，嬴。

庚子卜，告庚，不嬴。《合集》32182

祖庚、祖甲時代的行组卜辞和廪辛、康丁時代的何组、无名组卜辞中，有一种規律性較為明显的福祭，今為"夕福"与"艺福"两种。夕、艺都是表示時间的概念。无名组卜辞有：

羽日辛，王其省田，艺入不雨。

吉，兹用。

夕入不雨。

……日入省田，湄日不雨。《合集》28628

日、夕、艺，以及湄日，都是指時间。无名组卜辞中还有：

乙……。

弜田，其每。

王其省盂田，不雨。

藿往，夕入不遘雨。

王其省盂田，藿往，艺入不遘雨。

夕入不雨。《乙》2383

藿，讀為暮。《广雅·释詁》四：“暮，夜也。”商王计划在夜间前往盂田，因此卜向艺、夕時的天象。当時间进入“艺”或“夕”之后，称為“艺入”或“夕入”。无名组卜辞又有：

莫……，不……。

王，其艺入不遘雨。

王，夕入，于止不雨。《合集》30113

此版卜向事項同于上引《乙》2383。《説文》云：“夕，莫也。”《洪範五行传》云：“星辰莫同。”郑注：“初昏為夕也。”《洪範五行传》又云：“日之夕。”郑注：“晡時至黄昏為日之夕。”夕晚于日，艺又当晚于夕，说明至少在黄昏之后才可称為“艺”。

无名组中下列两版卜辞，是关于祭祀時间的占卜：

叀艺[酒]。

叀上甲史遘酒。《合集》27501

弜……。

叀艺酒。

其遘上甲史酒。《合集》27502

遘、遇同义，“上甲史”是上甲的祭事，在卜辞中也是代指某一時间。

行组卜辞中有：

癸卯卜，即，貞王宾夕福，亡咎。

甲辰卜，即，貞王宾艺福，亡咎。《合集》25377

甲辰卜，尹，貞王宾夕福，亡咎。

乙巳卜，尹，貞王宾艺福，亡咎。《合集》25385

丙子卜，行，貞王宾夕福，亡咎。

丁丑卜，行，貞王宾艺福，亡咎。《合集》25394

上引三版卜辞共有两个特点，(一)：每版中前后两条卜辞的干支是相连的。(二)：夕福的時间早于艺福一日。第(二)点还可由下列一版行组卜辞证明：

甲辰卜，吴，貞王宾夕福至于羽艺福，不作。《合集》25460

像上面引述的“夕福”与“艺福”，受祭者是同一个人，关于这一点，本文后面还要论述。“夕福”日期的天干，早于受祭者日名一日，如无名组卜辞中有：

其又妣庚，叀入自己夕福酒。《合集》27522

“夕福”又称“彡夕”，行组卜辞中有：

甲戌卜，行，貞王宾大乙彡夕，亡尤。《合集》22727

乙酉卜，尹，貞王宾卜丙彡夕，亡咎，十二月。《合集》22776

戊午卜，行，貞王宾雍己彡夕，亡咎。《合集》22817

丙寅卜，貞王宾中丁彡夕，亡咎。

貞亡尤。《合集》40946

貞亡尤，在正月。

甲戌卜，行，貞王[宾]小乙彡夕，亡咎。

[貞]亡尤，在正月。《合集》40971

戊戌卜，尹，貞王宾兄己彡夕，亡咎。《合集》23241

上述各辞都是祭祀当日的占卜，前辞中的天干均早于受祭者日名一日，同样的現象亦見于殷墟晚期的黄组卜辞：

甲申卜，貞王宾小乙彡夕，亡尤。《東》703

甲子卜，貞王宾武且乙彡夕，亡尤。《東》707a

宾组卜辞中有：

彡夕，二羊二豕宜。

彡夕，一羊一豕宜。《合集》672

无名组卜辞中有：

戊辰卜，今日雍己夕，其乎廏執工，大吉。

弜乎廏執工，其作尤。

……廏執工于雍己。《乙》2148

戊早于己一日，正是雍己“夕福”的時间，因此卜辞中的“夕”应指“夕福”和“彡夕”。工，读為功，《诗经·崧高》云：“世執其功。”毛传：“功，事也。”又如西周時代的《裘卫鼎》铭文云：“余執龔王卹功。”廏是人名，商王准备令他主持祭祀。宾组卜辞中有：

貞乎子宁福于有妣，鼎，有嬴。

勿乎子宁。《合集》3171

“艺福”日期的天干，同于受祭者的日名。“艺福”又称“彡福”，行组卜辞中有：

甲子卜，行，貞王宾戔甲彡福，亡咎。《合集》22883

乙巳卜，旅，貞王宾且乙彡福，亡咎。《合集》22894

乙亥卜，尹，貞王宾小乙彡福，亡咎。《合集》23111

試对读下列二版卜辞：

A：甲戌卜，尹，貞王宾上甲，亡咎。

甲戌卜，尹，貞王宾夕福，亡咎，在六月。

乙亥卜，尹，貞王宾大乙祭，亡咎。

貞亡尤。

貞亡尤。《合集》22630

B：甲戌卜，尹，貞王宾艺福，亡咎。

甲戌卜，尹，貞王宾大乙彡夕，亡咎。

乙亥卜，尹，貞王宾大乙福，亡咎。

貞亡尤。

壬子日祭卜壬的祀典是"彡福"，即"艺福"，故上版"彡"字之后可補"福"字。行组卜辞中还有：

己巳卜，行，貞王宾艺福，亡咎。

庚午卜，行，貞王宾艺福，亡咎。

貞亡尤，在十一月。

貞亡尤，在十一月。《合集》23002

卜辞中省去了受祭者的名号，两者应是名"己"和"庚"的先王或先妣，可能是兄己、兄庚。己巳日还可以有一次"彡夕"或"夕福"，祭日名庚的先王，卜辞中沒有記錄。行组卜辞中还有：

庚申[卜，行]，貞王宾艺福，亡咎。

庚申卜，行，貞王宾夕福，亡咎。《合集》25516

此版中的受祭者可能是且庚、且辛。艺福祭且庚，夕福祭且辛，后面的卜辞已残损。行组卜辞中还有：

甲申[卜]，貞王宾艺福，亡咎。

甲申卜，貞王宾夕福，亡咎。《合集》25521

此版中的受祭者可能是上甲、大乙，艺福祭上甲，夕福祭大乙，后面的卜辞也残缺了。类似例证还有：

乙巳卜，貞王宾艺福，亡咎。

貞亡尤。

貞亡尤。在十一月。《合集》22721

这是两版保存较為完整的成组刻辞，格式一致，内容相同。两相对照，可以看出如下一些特点：

(一). 每组刻辞的占卜日期是相连续的。

(二). 每组刻辞中先后受祭的先王有两位，二人的日名在天干系列中是相连续的。

(三). A版中甲戌日"王宾上甲"，同于B版中的"王宾艺福"。

(四). A版中甲戌日"王宾夕福"，即B版中的"王宾大乙彡夕"。

(五). A版乙亥日"大乙祭"与B版乙亥日"大乙福"相同，二者都是大乙艺福。

(六). 夕早于艺，因此甲戌日大乙夕福的時间应早于上甲艺福。至于甲戌前一日癸酉是否曾举行上甲夕福，卜辞中沒有反映。

(七). 每版中的最后两辞都是"貞亡尤。"

总结这些特点的目的，是為了帮助我们进一步分析行组中其他一些内容相似而保存不甚完整的成组刻辞，例如：

壬子卜，行，貞王宾卜壬彡[福]，亡尤。

…… 行 …… 亡[尤]。

貞亡尤，在十一月。

貞[亡尤]。《合集》22875

名可参照下列一版历组卜辞：

辛巳卜，母癸其日。

弜日，兹用。《合集》26995

由于福祭有比較严格的時间規定，所以商人常常用福祭来記時，試分析下列一组何组卜辞：

戊午卜，何，貞王往，于日不遘雨，燕叀吉。

……往，于日……。《合集》27867

丙寅卜，彘，貞王往，于夕福不遘雨，燕叀吉。

……燕叀吉。

…… 往，于夕福不遘雨，四月。《合集》27861

丁卯卜，何，貞王往，于夕福不遘雨，允率不遘[雨]。

貞王往，于夕福不遘雨，燕叀吉。《合集》27862

丁卯卜，彘，貞王往，于升不遘雨。

丁卯卜，何，貞王，燕叀吉，不遘雨。《合集》27866

己巳卜，何，貞王往，于日不遘雨，燕叀吉，允雨不遘，四月。《合集》27863

……何，貞……往，于夕……遘雨。

……不遘雨，往，于夕福允不遘雨，四月。《合集》27864

戊寅卜，何，貞王往，于夕福不遘雨，在五月。《合集》27865

日、升、夕福都是用来記時。特别值得注意的是"升"

貞[亡尤]。《合集》41165

可以推断，前面应有甲午日的卜辞，受祭者应是两位日名為甲和乙的先王或先妣。

何组卜辞中也見有"夕福"、"艺福"，例如：

庚申卜，何，貞羽辛酉其又妣辛。

庚申卜，何，貞其牢。

庚申卜，何，貞其牢一牛。

庚申卜，宁，貞王宾艺福，亡尤。

…… 福，亡尤。

辛酉卜，宁，貞王宾夕福，亡尤。

辛酉卜，宁，貞王宾夕福，亡尤。

壬戌卜，王，貞今夕亡尤。

壬戌卜，王，貞今夕亡尤。《合集》27042

何组卜辞中还有：

癸亥卜，[何]，貞王[宾]日，燕[叀吉]，不[遘]雨。

……卜，何，……叀……。

乙丑卜，何，貞王宾艺，不遘雨，燕叀吉。

乙丑卜，何，貞王宾艺，燕叀吉，不遘[雨]。

丙寅卜，何，貞王宾艺，不遘[雨]，燕叀[吉]。

日、艺都是時间名詞。艺，也许是指艺福。"日"作為祭

叀……于……。《合集》30925

《淮南子·汜论》云：“譬若斤斧椎凿之各有所施。”高注：“施，宜也。”宜在卜辞中多見，义应同于施。《说文》云：“設，施陳也。”因此上条卜辞是在卜问陳設祭品的時间。自组卜辞中有关于商王福祭亨食的记錄：

丙午卜，王，余福，丞妣己食。

勿蔑丞食。《合集》19891

丞，读为烝。《尔雅·释诂》云：“烝，进也。”《诗经·信南山》云：“是烝是享。”毛传：“烝，进也。”

无名组卜辞中又有：

辛巳……。

叀癸登黍二斗，叀切各艺福酒。

其登黍且乙，叀羽日乙酉酒，王受又。

先叔二斗登，迺各……且乙。

登黍，王受又。《屯》618

“叀切各艺福酒”是登黍的時间。各，格古同字，义为至。卜辞中有“切至”一辞：

羽日庚其柬乃𩂈，切至来庚又大雨。

羽日庚其柬乃𩂈，切至来庚亡大雨。《合集》31199

切是虚辞，“切各”、“切至”如同“将至”，类似情况还見于下

中所说的肆。《周礼·典瑞》云：“以肆先王。”郑注：“肆，解牲体以祭，因以为名。”《周礼·大宗伯》云：“以肆献祼先王。”郑注：“肆者，进所解牲体，谓荐熟時也。”

无名组卜辞中还有：

弜兄于妣辛。

其兄妣辛，叀羽日辛酒。

弜羽日辛酒。

叀入自夕福酒，又正。《屯》261

叀……十犬……羊十……，大吉。

叀今日己酒。

于来日己酒。

惟入自夕福酒。

……各……王夕……酒。《屯》4240

其又妣庚，叀入自己夕福酒。

叀卬酒。

叀入自艺福酒。《合集》27522

所谓“入自夕福”和“入自艺福”，同于前引卜辞中的“夕入”、“艺入”，指時间进入“夕”或“艺”之后。这种记時方法也見于行组卜辞，例如：

乙未[卜]，口，貞其又于妣，叀今入自福告，十一月。

本来是一种祭祀礼仪，用“升”記時，表明一日之内举行这种礼仪的時间是固定的。又如行组卜辞中有：

丙寅卜，大，貞羽丁卯岁，其先福。《合集》25203

……卜，即，貞父丁岁，其先祭。《合集》23229

这是卜问岁祭的時间是否应早于“福”或“祭”。无名组卜辞中有：

福大乙，酒雚，王旬。《合集》27115

“福大乙”大概也是用于記時，可能这种記時方法的优点在于结合了日期与時辰。雚，读为灌，《礼记·郊特牲》云：“灌以圭璋。”郑注：“灌，谓以圭瓚酌鬯，始献神也。”卜辞中接受灌祭的神祇并不一定是大乙，商王只是卜问大乙福祭的時刻是否适宜对某位神祇举行灌祭。自组卜辞中有：

辛未卜，福大乙，幸火，其……。《合集》19946

历组卜辞中有：

自父乙福，示若。

自且乙福，示若。

……羊廿于卲，若。《合集》32571

自，从同义，前二辞“自父乙福”、“自且乙福”是卜问某一祀典的开始時间，第三辞卜问用牲的数目。无名组卜辞有：

叀各于艺福施，王受又。

列几版无名组卜辞：

王其又[父]己，叀[切]各日酒，王受又。

于入自日酒，王受又。

于入自夕福酒，王受又。

王其又升父乙牢，王受又。

牢又一牛，王受又，大吉。《屯》2483

《周礼·太宰》云：“及祀之日。”郑注：“日，旦明也。”所谓“切各日”，是指快要到旦明的時候。无名组卜辞中还有：

甲寅卜，……。

叔翟。

執，叀切各于福用，王受又。

于入自福用，王受又。

其孔，于且丁宅，王受。《合集》27281

第三、四两辞中，“切各于福用”和“于入自福用”是对卜，“入自福”也是表示時间的词组，当指時间进入福祭之后。

无名组卜辞中还有：

其宅父己，叀入自……。

叀切……福。

于入自福。《屯》2140

宅，于省吾先生读为磔。[注3] 今按：此字含义，是礼书

乙未卜，旅，貞又以牛其用于妣，叀今日。《合集》23403

宾组卜辞中有：

己酉卜，宾，貞有来告方正，于寻福告于丁。《合集》6672

寻，重也。根据前面的讨论，夕福在前，艺福在后，此版中的"寻福"也许指艺福。

历组卜辞中有：

叀夕福延酒，告于且丁、父丁。

"延"不识，不过可以推论，"夕福延"也是指時间。

在行组卜辞中，福祭之后有時接续礿祭，例如：

戊午[卜，行]，貞王□□□彡福，亡尤。

戊午卜，行，貞王宾雍己彡夕，亡咎。

……，行，貞王……龠……亡……。

貞亡尤。

貞亡尤。《合集》22817

龠，读为禴，字又作礿。卜辞中有"彡龠"或"彡龠叙"，占卜時间多晚于受祭者日名一日，例如：

戊辰卜，旅，貞王宾大丁彡龠叙，亡尤。

在十一月。《合集》22882

戊戌卜，□，貞王宾中丁彡龠，亡咎，十月。《合集》27178

戊戌卜，尹，貞[王宾]父丁彡龠，[亡咎]。《合集》23241

福祭的当日有時还可以有其他祭祀，行组卜辞中有：

丙午卜，尹，貞王宾[夕]福，亡咎。

丁未卜，尹，貞王宾艺福，[亡咎]。

丁未卜，尹，貞王宾戠，亡咎。《合集》25680

癸卯卜，行，[貞]王宾[艺]福，亡咎。

癸卯卜，行，貞王宾戠，亡咎。

貞亡尤。《合集》25707

丁[卯卜]，[尹]貞[王宾]艺[福]，[亡]咎。

丁卯卜，尹，貞王宾戠，亡咎。

貞亡尤。《合集》25672

辛丑卜，行，貞王宾艺福，亡咎。

貞亡尤。

[辛丑]卜，行，貞王宾戠，亡咎。《合集》41163

行组卜辞中还有"戠福"，例如：

□□卜，大，[貞]王宾戠福，[亡]咎。《合集》25663

癸丑卜，行，貞王宾戠福，[亡咎]。《合集》25669

……貞羽……福戠……。《合集》25699

可以与福祭同日举行的还有岁、奉等祭礼，行组卜辞中有：

庚寅卜，行，貞王宾福，亡咎。

庚寅卜，行，貞王宾岁，亡尤。在十二月。《合集》25583

戊午卜，旅，貞王宾福，亡咎。

戊午卜，旅，貞王宾奉，亡尤。在十二月。

[戊]午卜，[旅]，貞王宾叙，亡[尤]。

戊午卜，旅，貞王其步自八……亡……，十二月。《合集》25572

商王外出時也举行福祭，行组卜辞中有：

乙亥卜，尹，貞王宾福，亡咎，在五月。

貞亡尤。

乙[亥]卜，尹，貞王宾夕福，亡咎，在五月。

貞亡尤。在自渣卜。

丙子卜，尹，貞王宾福，亡咎。

貞亡尤。

貞亡尤，在□□□。

貞亡尤。

□子卜，尹[貞]王宾……，亡咎，[在]五月。《合集》24341

乙巳卜，□，貞王宾福，亡□。

貞亡尤，在正月，在卣卜。

庚午卜，行，貞王宾福，亡咎。

貞亡尤，在卣卜。

庚午卜，行，貞王宾夕福，亡咎。在卣卜。

貞亡尤，在正月。《合集》24362

癸……貞王……。

貞亡尤，在四月。

甲寅卜，尹，貞王宾福，亡咎。

貞亡尤，在自丙卜。

甲寅卜，尹，貞王宾夕福，亡咎。

貞亡尤，在自隻卜。

乙卯卜，尹，貞王宾福，亡咎。《合集》24345

上述三版卜辞中有一个现象，即每版中日期相同的卜辞有两条，先卜"王宾福"，后卜"王宾夕福"。

行组卜辞中还有：

貞其雨。

貞亡咎，四月。

貞其雨。

庚午卜，行，貞王宾夕福亡咎。

貞亡尤。《合集》41170

壬辰卜，王，貞今夕亡咎，四[月]。

癸巳[卜]，王，貞羽甲午福，亡咎，四月。《合集》41177

卜问羽日福祭的例子很少见，卜辞中还有：

戊子卜，貞羽己丑王宾福，亡害。《合集》15167

辞中所述羽日的福祭，可能也是指艺福。

〈注〉1 ： 李学勤 "释郊" 《文史》第36期

〈注〉2 ： 郭沫若 "由周初四德器的考释谈到殷代已在进行文字简化。" 《文物》1959.7

〈注〉3 ： 于省吾 《甲骨文字释林》第134－135页.

（原載《第二届國際中國古文字學研討會論文集續編》，1995 年）

论殷周宗教的时代特征

张荣明

目前，在中国的学术界流行着这样一种观点，认为随着原始社会向阶级社会的过渡，"在意识形态领域，宗教从多神教过渡到一神教"①；具体地说，随着殷人步入阶级社会，在殷人的思想中同时发生了一个"蒸馏"过程，并最终产生了"一神教的唯一的神的观念"，这个神是一个"万能之神"，它能"呼风唤雨"，也能"赐福降祸"②。这里的问题是，殷周时代的宗教是否"一神教"？答案是否定的。

要说明这一问题，我们需要从殷周宗教的信仰体系和历史地位两方面作出考察。

一

在殷周时代，由于去古未远，仍然保留着丰富多采的原始时代的自然崇拜、图腾崇拜以及祖先崇拜。就自然崇拜而言，崇拜对象遍及大自然的几乎各个方面，包括地神崇拜、山神崇拜、河神崇拜、日月星辰诸神崇拜、雷雨风云诸神崇拜等。

地神崇拜。人们崇拜大地，是因为人们的生活离不开大地，大地是万物的负载者。《释名·释地》云："地，底也，言其底下载万物也。""土，吐也，吐生万物也。"地神也被称作"社神"，大概因其祭祀场所而得名。《说文》："社，地主也。"《周礼·大司乐》："土示，五土之总神也，即谓社。"地神又被称为"后土"。人们相信土地有灵而神，是地神崇拜的思想基础。上古时代建立国家必须要立社。"封土立社，示有土也。"（《白虎通·社稷》）《史记·封禅书》说："处禹兴而修社祀。"据说殷人有"桑林之社"（《艺文类聚》卷 12 引《帝王世纪》）。殷墟卜辞中有这样的记录："贞，求年于土，九牛。"（《藏》216）"贞，勿求（祭名）年于甫土"。（《前》4·17·3）"贞，又燎于亳土。"（《佚》928）周人迁居到岐山脚下之后开始立社，"乃立冢土"（《诗·绵》）建立国家。《书·召诰》叙述周成王建立东都时"乃社于新邑"，在洛邑立社。社神要按时祭祀。"祈年孔夙，方社不莫。"（《诗·云汉》）"以我齐明，与我牺羊，以社以方。"（《诗·甫田》）在殷周时代，社神具有十分重要的地位③。

山神崇拜。大山既是人们生产和生活赖以依存的重要自然环境条件，也是一个神秘莫测的世界。人们依赖它，又敬畏它，相信它是活生生的存在。由此而产生出迷信和崇拜。在殷代，山神称"岳"，卜辞中屡见人们向"岳"求雨："丙辰卜，……贞，帝于岳。"（《遗》846）"……舞岳，雨？"（《人》2260，《陈》2）"舞"是古祭名④。卜辞又云："己酉卜，其取岳，雨？"（《粹》28）"甲辰卜，乙巳其燎于岳大牢，小雨。"（《粹》26）"求年于岳，兹有大雨。"（《南明》426）"于岳求年，此雨？"（《南明》424）人们祈求"岳"的目的十分明确，是为了得雨保年。周代的情形也是相同的。《诗·周颂·时迈》和《般》反映了这一情形。

河神崇拜。河神崇拜在殷周时代也相当流行。人们崇拜河神，是因为人们相信河神控制着水，影响着人们的生产和生活。殷人祭"河"相当频繁："帝于河？"（《乙》5707）"贞，翌甲戌，河不令雨？贞，翌甲戌。河其令雨？"（《乙 3121》"甲子卜，燎河、岳，有从雨？"（《粹》791）"贞，勿舞河，亡其雨？"（《乙 6857》"庚申卜，……贞，取河，有从雨？"）（《粹》57）"于河沈，雨？"（《粹》655）"……巳，其求年于河，雨？"（《甲》3640）"戊午卜，于河求年，燎？"（《乙》8689）周人的祭河活动也不少。《诗·时迈》："怀柔百神，及河乔岳。"《般》："於皇时周，陟其高山，嶞山乔岳，允犹翕河。普天之下，裒时之对，时周之命。"这里不但提到祭河，而且也说到祭山。

日月星辰诸神崇拜。由于日、月与人们的生产和生活密切相关，殷周时期的人们对之十分崇拜。殷墟卜辞中保留了一些殷人祭祀日神的记录："癸未，贞，其卯出入日，岁三牛。兹用。出入日，岁卯……不用。"（《屯南》890）"出入日，岁三牛。"（《粹》17）"辛未卜，又于出日。"（《粹597》"辛未，又于入日，兹不用。"（《佚》86）参照传世文献的记载，大概在某些特定的时间，人们从事迎日、送日的祭祀活动。殷墟卜辞中屡记"宾日"："乙巳卜，王宾日？弗宾日？"（《佚》871）"丁巳卜，王宾日，不雨。"（《卜》535）"甲午卜，争贞，王宾成日。"（《乙》7250）《尚书·尧典》："寅宾出日，平秩东作。""寅饯纳日，平秩西成。"人们不但向东"宾日"，还向西"纳日"。西周的情形大致与此相似。《礼记·郊特牲》："郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日。"《大戴记·保付篇》："三代之礼，天子春朝朝日。"《礼记·祭义》："祭日于东。"《国语·鲁语》："天子大采朝日，与三公九卿……。"与此同时，人们又祭月神。殷墟卜辞中有两位女神，被称为"东母"和"西母"。丁山认为，她们是月母和常羲，都是月神⑥。其说可信。有卜辞云："贞，燎于东母三牛。"（《后》上·23·7）"贞，燎于东母三豕。"（《卜》12）"壬申卜，贞，有于东母、西母若。"（《后》上·28·3）前引历史文献中，在述及祭日的同时，大都提到祭月神，只是月神逐渐处于配角的地位，反映出周代以后不似殷代那样单独而祭。此外，还祭星神。据历史文献记载，殷人崇祀的星辰是"大火"。《左传》襄公九年："陶唐氏之火正阏伯，居商丘，祀大火，而火纪时焉。相土因之，故商主大火。商人阅其惑祸之衅，必始于火。"昭公元年："昔高辛氏有二子，伯曰阏伯，季曰实沉，居于旷林。不相能也，日寻干戈以相征讨。后帝不臧，迁阏伯于商丘，主辰，商人是因。"《公羊传》昭公十七年解释说："大辰者何？大火也。"周人不但崇拜箕星，而且崇拜毕星。《书·洪范》："星有好风，星有好雨。"孔安国注云："箕星好风，毕星好雨。"《周礼·大宗伯》有祭"风师"、"雨师"之事，郑玄注："风师箕也，雨师毕也。"贾公彦疏：《春秋纬》云：'月离于箕风扬沙，故知风师箕也。'《诗》云'月离于毕俾滂沱矣，是雨师毕也。'"可见，周人把箕星作为风神，把毕星作为雨神。

雷雨风云诸神崇拜。雷雨风云诸神崇拜源于万物有灵。殷周时代，万物有灵观念犹存，故诸神崇拜仍在。殷卜辞中有"雷"神，也有"云"神。如言云神者有："兹云其雨？不其雨？"（《燕》553）"庚午卜，贞，兹云其雨？"（《存》1·107）"燎于云？"（《遗》451）"贞，燎于帝云？"（《续》2·4·11）"燎云，不雨？"（《人》3081）"雨"由于是"雷"、"河"、"岳""云"、"方""土"诸神的"造物"，因而不是一位活生生的神灵。卜辞云："它雨？"（《库》1895）"勿它雨？"（《珠》1161）"它雨于土。"（《上》19·7）"它雨于方。"（《粹》1545A）陈梦家说："它雨即止雨。"⑦周代的情形大致相同。《诗·云汉》记周宣王时发生了大旱灾，人们哀号道："倬彼云汉，昭回于天。……天降丧乱，饥馑荐臻。靡神不举，靡爱斯牲。圭璧即卒，宁莫我听！"人们都祭祀了哪些神灵呢？从诗文看，有"后稷"、"上帝"、"群公先正"、"父母先祖"、"方"、"社"。可见，在人们心目中上述神灵是影响降雨的，因而人们才要虔诚地祭祀。殷卜辞中又祭风神："于帝使风，二犬。"（《通》398）"其它风，三羊、三犬、三豕。"（《续》2·15·3）"它于风。"（《燕》558）此种祭风之俗，延于后世而有"磔狗"止风者。《尔雅·释天》："祭风曰磔。"郭注："今俗，当大道中磔狗云以止风。"《淮南子·万毕术》又云："黑犬皮毛烧灰扬之，以止风。"这表明，自殷代以后，祭风之俗是绵延不绝的。

图腾崇拜。图腾崇拜源于氏族时代，反映了人们对自身来源的思索。到了殷周时期，虽然上帝崇拜占踞主导地位，但图腾崇拜残迹犹存。殷人的图腾是"玄鸟"。《诗·商颂·玄鸟》："天命玄鸟，降而生商。"《长发》："有娀方将，帝立子生商。"《楚辞》中也有类似的记载。《天问》："简狄在台喾何宜？"玄鸟致贻女何喜？"《思美人》："高辛之灵晟兮，遭玄鸟而致贻。"《离骚》云："望瑶台之偃蹇兮，见有娀之佚女。"显而易见，上述资料的内容并不完全一致，既云"玄鸟"，又云"上帝"。于是后人有意去弥合，以求一致。到司马迁作《史记》的时候，竟然成了这样："殷契，母曰简狄，有娀氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟坠其卵，简狄取吞之，因孕生契。"从出土商代甲骨、金文和铜器纹饰上也可以找到商族以鸟为图腾的证据。据胡厚宣先生统计，"总计前后著录的甲骨 8 片，卜辞 10 条，……王亥之亥字上的鸟字从又，又即手，为《山海经·大荒东经》'有人曰王亥，两手操鸟'传说之所自出。……卜辞又称王亥为高祖，高祖的意思就是遥远的祖先，所以才把鸟图腾的符号，特加在王亥的亥字上边。"商晚期铜器"玄鸟妇壶"，"壶名即为玄鸟妇三字之合文，它的含义，是作壶者系以玄鸟为图腾的妇人。再就壶的形制环玮和纹饰精美考之，可以判断此妇即为简狄的后裔，又属商代的贵族。"⑧周族的情形复杂一些。《诗·生民》："厥初生民，时维姜嫄。……履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。""帝武"为何？后人不详。《史记·周本纪》的记载更为详细："周后稷名弃，其母有邰氏女，曰姜嫄。……姜嫄出野，见巨人迹，心……说（悦），欲践之。践之而身动如孕者，居期而生子。""巨人迹"是什么？也颇费揣测。周人的图腾到底是什么，就目前的研究情况而言，有龙图腾、龟图腾、麒麟图腾、熊图腾、天鼋图腾、虎图腾、月图腾、猩图腾诸说。虽难取得一致意见，但都承认，周人是有图腾信仰的。

祖先崇拜自氏族社会即已出现，它是继图腾崇拜之后出现的对自身来源思索的进一步发展。人们崇拜祖先，是因为人们相信，祖先虽死，但祖先的神灵能保佑后人，惩罚邪恶。祖先崇拜的基础是氏族组织。到了殷周时期，由于宗族组织仍然存在，祖先崇拜也就占有十分重要的地位。

殷代的祖先崇拜极为强烈。《礼记·表记》说："殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。"郑注："谓内宗庙，外朝廷也。"在"事神"活动中，祖先神占有相当重要的地位。根据晁福林先生研究，殷代的祖先崇拜具有如下六个特点。

第一，祖先神是殷人祈祷的主要对象。殷王朝自上甲至帝辛共 37 王，除极少数外，绝大部分都受到隆重的祭祀。据他统计，卜辞所见祭祀上甲的有 1100 多条，成汤 800 多条，祖乙 900 多条，武丁 600 多条。在全部卜辞个案中，祭祖者达 15000 多条。

第二，殷人祭祖尽量追溯传说中的早期祖先。卜辞所载，有夔、王亥、王恒等，其中有的还被尊为"高祖"（始祖）。如：

惟高祖夔祝用，王受又。（《合集》30398）

其告于高祖王亥，三牛。（《合集》30447）

其侑于王恒。（《合集》14765）

第三，殷人对女祖先的祭祀虽逊于男祖先，但仍很频繁。在整个殷代，女祖先一直受到重视。这反映出殷代原始色彩仍很浓重。

第四，殷人祭祖用牲数量多，祀典特别隆重。如：

其又升大乙，羌五十人。（《合集》26908）

贞，御自唐、大甲、大丁、祖乙，百羌百牢。（《合集》300）

第五，殷人先祖多被分为若干祭祀组，如“大示”、“小示”等，分组的目的是为了遍祀祖先，避免遗漏。后来，又发展出周祭制度。殷人虽然对父、祖辈更为重视，但始终没有忘记对全体祖先的祭祀。

第六，殷人不但尊崇王室的祖先，而且尊崇非王室的祖先。《尚书・盘庚》记盘庚训导部众说：“古我先王暨乃祖乃父胥及逸勤，予敢动用非罚？世选尔劳，予不掩尔善。兹予大享于先王，尔祖其从与享之。”“尔祖”当然是非王族的部分殷人族支的先祖⑨。

到了西周时代，祖先崇拜虽由来已久且行之不衰。依据历史文献的记载，周人在立国之初就建立宫室祭祀祖先了。《诗・大雅・绵》记古公率领族人在岐山之南营筑城郭时，“乃召司空，乃召司徒，俾立家室，其绳则直。缩版以载，作庙翼翼。”“庙”，毛传、郑笺、孔疏皆谓为宗庙。周原甲骨 H11：11 有一例刻辞云：“祠，自蒿于周。”祠，祀也；蒿，镐京也；周，岐周。卜辞的大意是说，周王自镐京前往岐周祭祀祖先⑩。《令方彝》铭文云：“甲申，明公用牲于京宫。”京宫，京都宗庙也。可见，周人在灭殷之前早已盛行祖先崇拜。灭殷以后，祭祖活动更加制度化。据齐思和先生的《中国史探研》统计，郭沫若《两周金文辞大系》收录铭文 323 条，其中西周 162 条。在这些西周铭文中，有 55 条记周王行赐命礼，除个别情形外，一般都在周人的宗庙举行仪式。此种情形足以反映出周代祖先崇拜之盛。即使到了春秋时期，祖先崇拜仍很流行，仅从《左传》的记载便可略见一斑⑪。

虽然在殷周时代还存在着多神崇拜，但是，此时的宗教与原始宗教已有本质的不同，这突出地表现在对上帝的崇拜方面。

宗教的产生和发展依赖于两个方面的条件，一个方面是生理的，一个方面是社会的。第一个方面我们姑置不论。就第二个方面而言，人们通常认为，意识形态的宗教世界是现实世界的投影。人类进入文明时代之后，原来的部落联盟首领转化为权力至上的“王”，于是天界诸神中也出现了权力至尊的“帝”。从现今发现的甲骨卜辞文献可知，在商代，人间的“王”与意识形态中的“帝”是同时存在的。殷人把最高君主称为“王”，而把想象中最高的神灵称为“帝”。由于人间的“王”摄取了统辖各部落方国的极大的权力，神界中的“帝”也就具有了统辖各种自然神灵和社会神灵的神力。殷墟卜辞中有大量的这方面的资料。根据学者们已经取得的研究成果⑫，可知上帝的权能几乎遍及大自然和社会生活的各个方面。

帝控制着风云雷雨？

贞，翌癸卯，帝其令风？（《乙》2452，3094）

贞，燎于帝云。（《续》2・4・11）

帝其令雷？（《南 辅》15）

来乙未，帝其令雨？来乙未，帝不令雨？王占曰：乙，帝其令。（《乙》6406，6407 正背）

帝还控制着年成的丰歉和农作物的生长：

帝令雨足年？贞，帝令雨弗其足年？（《前》1・50・1）

己酉卜，亘贞，易（锡）禾？不易禾？王占曰：吉，易。（《乙》4867，4868 正背）

帝也控制着城邑的建设和存毁：

己卯卜，……贞，王作邑，帝若？我从之唐。（《乙》570）

贞，帝弗终兹邑？贞，帝惟其终兹邑？（《乙》7171）

帝的意志主宰着人间君王的行动甚至命运：

辛丑卜，……贞，帝若王？贞，帝弗若王？（《乙》5786，5896 合）

贞，帝其作我孽？（《乙》5432）

甲辰卜，……贞，我伐马方，帝受（授）我又（佑）。一月。（《乙》5408）

传世文献的记载则比甲骨卜辞生动得多。商汤伐夏，他对部众宣布说：“非台小子敢行称乱，有夏多罪，天命殛之……夏氏有罪，余畏上帝，不敢不正。”（《尚书・汤誓》）商代中后期发生了“盘庚迁殷”的重大事件，商族的都城迁到了殷地。新迁于殷，“民不适有居”，商王盘庚召集部众开会，悲切地对大家说：“我王来，既爰宅于兹，重我民，无尽刘（尽无留），不得胥匡以生。卜稽曰，其如台（这是占卜得到的上帝的启示，有什么办法呢）？先王有服，恪谨天命，兹犹不常宁，不常厥邑，于今五邦。今不承于古，罔知天之断命，矧曰其克从先王之烈（若不按古制去做，又不依从上帝的旨意，怎能说继承先王的业绩）！若颠木之有由蘖，天其永我命于兹新邑，绍复先王之大业，底绥四方。”（《尚书・盘庚》）盘庚在对部众的讲话中，屡次说明迁殷是由于“非敢违卜，用宏兹贲（宝龟）。”在当时的人们看来，迁殷首先是上帝的意志，是通过占卜得到的上帝的指示，人是应该绝对服从的。在商族的统治即将崩溃之际，商王纣仍然抓住天命不放，自信“我生不有命在天”！（《尚书・西伯戡黎》）总之，根据上述武丁至殷末的卜辞，同时参照传世文献的资料，我们可以认为在殷人的心目中帝具有至高无上的地位。

到西周时代，帝在人们思想中乃然占踞至高无上的地位。根据周原发现的甲骨卜辞，周人在灭殷前是有上帝观念的。陕西凤雏 H11 所出第 122 片有“上帝”一辞，这是没有争议的；又，第 82 片刻有“王其叩（昭）帝”，学者一般释此帝为祭祀之禘。传世文献的材料则丰富得多。《尚书・周书》是反映周代思想的可靠资料，它生动地展现出周人对上帝唯唯诺诺的情形。周武王伐纣，他历数纣的罪状，第一条就是“惟妇言是用，昏弃厥肆祀弗答”《尚书・牧誓》！“肆祀”是祭祀上帝的大典，放弃了祭祀上帝，从而断绝了天人之途，上帝的旨意得不到贯彻，这在当时是不能宽恕的滔天大罪。所以，周武王要“恭行天之伐”。西周初年，发生了“武庚之乱”，周人刚刚建立的国家受到严重的威胁。面对严峻的形势，周公旦认为这是“天降割（害）于我家”。他首先急于做的政务是卜问天意如何：“用宁王遗我大宝龟，绍天明。”第一次占卜得到的“启示”是：“有大艰于西土，西土人亦不静”；第二次得到的答复是：“予复！”似乎是得到了“吉卜”，周公旦的情绪稍稍平静，说：“我有大事，休！朕卜并吉。”东征的时候，周公旦对部下说道：“予惟小子，不敢替（废）上帝命。天休于宁王，兴我小邦周。宁王惟卜用，克绥受兹命。今天其相民，矧亦惟卜用。”（以上均见《大诰》）以往对周公旦政治思想的研究，偏重于他对政治理论的贡献，忽略其天命信仰的主要特征。其实，在整个西周时期，天命观念和上帝信仰始终主导着人们的思想，这在当时的诗歌中同样反映出来。人们认为，在殷人统治天下的时候，殷人“克配上帝”；他们的统治被周人推翻之后，则应该“侯服于周”（《诗・大雅・文王》）。这是因为“昊天有成命，二后（文王、武王）受之”（《诗・周颂・昊天有成命》），周人是奉上天之命统治天下的。周幽王二年，西周三川发生强烈地震，大夫伯阳父认为，这是周朝即将灭亡的征兆，周人至多还能统治 10 年，“夫天之所弃，不过其纪”（《国语・周语上》），把国家的倾覆归结为上天的意志。

二

依照著名宗教史学者约・阿・克雷维列夫的意见，人类的宗教大致经历了四个发展阶段：第一个阶段是原始多神教（诸神平等），第二阶段是单一主神教，第三阶段是致高神教，第四阶段是一神教⑬。

关于原始多神教，众所周知，不必多论。

“单一主神教”这一概念是由 19 世纪宗教学家麦科斯・缪勒首先提出的，遗憾的是一直没有引起学术界的关注。克雷维列夫对此作了全面的考察，他论述道：“作为宗教发展的一个阶段，单一主神教指的是存在于各种社会共同体中的单一主神教——氏族的、部落的、部落联盟的、城邦的、乃至国家的。”简单地说，单一主神教的意思是，“虽然承认所有的神都是真实存在，但仅只供奉和崇拜其中一个神”（克氏书，第 47 页）。

“至高神教”是单一主神教的发展，这一概念表示，“在多神教的诸神中，有一个神独占鳌头”，“他是独一无二的，而其他所有的神仍然隶属于他，并没有从宗教幻想中消失”（第 48 页）。这一历史时代的特征是，“更为广泛的民族共同体的诸神取代了古代的部落神。他们由于某些特点而同部落神区别开来。”（第 51 页）“至高神教中的诸神各有专业，各司其事，呈现出一幅五光十色的图景。”（第 52 页）

“一神教”，从理论上说，应该是指仅崇拜一个神灵的宗教。这种宗教是现代宗教和未来宗教。在现代宗教中，我们不难发现，多神教残余仍或多或少地延存着。一神教作为一种倾向，它是古代宗教发展的必然结果。“在古代宗教混合的过程中，神祇的数量大为减少。这在逻辑上最终应当导致一神教。可是，这种趋势在任何地方都没有彻底实现。”“宗教在古代世界中没有达到一神教。”（第 55、56 页）这是因为，现代宗教同现代生活结合在一起，古代宗教同古代生活结合在一起，社会生活是精神生活的基础⑭。

殷周时代的宗教处于哪一发展阶段呢？

我们认为，中国殷周时代的宗教处于第三阶段，即“至高神”教发展阶段。然而，殷周宗教又不完全等同于“至高神教”。就中国宗教的发展历程看，殷代宗教属至高神教，汉唐宗教仍属至高神教。但是，这两个时期的宗教显然并不完全相同；甚至可以说，这是两个完全不同历史时代的宗教。

就相同点而言，殷周时代的宗教和汉唐时代的宗教中都有至高神，他高踞于群神之上，握有统治宇宙的最高权力。上古时期思想中有“帝”，中古时期思想中有“玉皇大帝”。在帝之下，有一个帝廷，犹如人间帝王的朝廷，诸神是为廷臣。这些神灵，几乎涉及宇宙中自然现象和社会现象的各个方面，山川雷雨、道德伦理无所不管。在这里，既具有多神教的特征，也具有一神教的特征。

就相异点而言，虽然中国上古时代和中古时代的宗教都具有多神崇拜特征，但这两个时代神灵的性质却绝然不同。殷周宗教的诸神大多同部落组织、宗族崇拜相联结，祖先崇拜是其突出特征。究其原因，则在于部落组织的延存。在一个部族内部，所有的人们都崇拜一个共同的始祖，同时崇拜那些在部族发展史上作过突出贡献的人物。殷人不但崇拜始祖契，而且崇拜汤；周人不但崇拜后稷，而且崇拜文武周公。中古宗教中的诸神显然不同，这里没有过去意义上的祖神，或者说没有“不同社会共同体”的不同祖神；只有“汉族”的民族神。汉族作为一个民族共同体，同古代的部族显然有别。

根据上述分析，我们有理由认为，殷周宗教处于“至高神教”的第一阶段，其特征在于以部族组织为基础，以部落祖先崇拜为标志，我们且称之为“部族至高神教”。

“部族至高神教”的特点是“部族神”与“至高神”并存。这一特点在过去曾引起学者们的惶惑。比如，郭沫若说殷代的“帝”既是至上神，也是祖宗神；侯外庐说殷代宗教是祖宗一元神，周代宗教是天神与祖宗神并存的“二元”崇拜；范文澜说祖先崇拜在周人的意识形态中占有“唯一重要的位置”。虽然这些结论现在已不再成为困扰人们的问题，但深入下去仍有问题值得研究。

在殷周宗教中，祖先神与至上神有没有血缘联系？有学者认为，殷代的“上帝与人间君王并无血统关系”，这是因为人间君王总是“通过先公先王或其他诸神而向上帝求雨祈年”⑮。人间君王通过祖先向上帝祈拜这是事实，人间君王直接祭祀上帝也是事实；而且，在现实的人们看来，他们与上帝是有血统联系的。

谁也不会否认殷代宗教活动中对祖的崇拜活动在数量上远远超过帝，对帝的崇拜往往通过拜祖来实现，但对帝的崇拜活动也是客观存在的。我们认为，产生这种现象的原因在于殷代去古未远，上帝在人们头脑中的历史远不如祖先神的历史悠久。如果我们把目光投射到现代宗教的话，便会发现现代人对上帝的崇拜远远超过祖先神。其所以如此，正由于各自在宗教史上所处的发展阶段不同。因此，通过先公先王来拜祭上帝这一事实，丝毫无助于证明祖先与帝没有血统关系；也不能证明祖先与帝为二元。

从历史文献的记载看，殷周时期的人们认为自己同上帝是有血统联系的，换句话说，人们认为上帝是人类的终极始祖。请看如下文献记载：

有娀方将，帝立子生商。（《诗・商颂・长发》）

天命玄鸟，降而生商。（《诗・商颂・玄鸟》）

厥初生民，时维姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗无子。履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。（《诗・大雅・生民》）

有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。（《山海经・大荒西经》）

此类记载还有旁证，不烦赘引。总之，事实表明，在殷周宗教思想中，上帝不但与祖先神有关系，而且是“祖先神之父”；不但同祖先神有联系，而且同现实生活中的人们也有关系。

综上所述，在殷周宗教思想中，崇拜对象是一元多神的，绝非多元，也绝非一神。殷周宗教教既非多神教，也非一神教，而是介于二者之间的部族至高神教。在宗教发展史上，它处于至高神教的早期阶段。

---

①任继愈主编：《中国哲学发展史》先秦卷，人民出版社 1983 年版，第 71 页。②张持平、吴震：《殷周宗教观的逻辑进程》，《中国社会科学》1985 年第 6 期。③参见李修松《立社与分封》，《安徽大学学报》1992 年第 2 期。④《诗・甫田》：“琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨。”《尔雅・释训》：“舞，号雩也。”《说文》：“雩，夏祭乐于赤帝，以祈甘雨也。”“雩，羽舞也。”⑤参见陈志东《殷代的自然灾害与殷人的山川崇拜》，《世界宗教研究》1985 年第 2 期。⑥参见丁山《中国古代宗教神话考》。⑦陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社 1956 年版，第 576 页。⑧胡厚宣：《甲骨文所见商族鸟图腾的新证据》，《文物》1977 年第 2 期。⑨晁福林：《论殷代神权》，《中国社会科学》1990 年第 1 期。⑩徐中舒：《周原甲骨初论》，《古文字研究论文集》（《四川大学学报丛刊》第 10 辑）1982 年 5 月。⑪据《左传》，春秋时期各诸侯国的一切重大活动都在祖庙进行，如册命、行冠礼、盟会等，外交访问要“告庙”，出征作战要拜祖等，不一而足。⑫参见：陈梦家《殷虚卜辞综述》；胡厚宣《殷卜辞中的上帝和王帝》，载《历史研究》1959 年第 9、10 期。⑬约・阿・克雷维列夫《宗教史》，苏联思想出版社 1975 年俄文本；王先睿等人汉译本，中国社会科学出版社 1984 年版。⑭现代神学家为了维护现代宗教理论体系，把一神教说成是自古而然。在 19 世纪中叶，德国宗教史学家韦尔克尔把天神宙斯看成是“一神教观念最纯洁的代表”，荒堂地把奥林匹斯山诸神描绘成“天神宙斯的许多变体或实体”。现代天主教学者韦尔费尔则说，虽然在克里特岛不但崇拜男神，而且崇拜女神，但这是“二元一神教”（参见克雷维列夫《宗教史》，第 103 页）。⑮《中国哲学发展史》先秦卷，第 84 页；陈梦家《殷虚卜辞综述》第 580 页。

（原載《殷都學刊》1995 年第 1 期）

商王名所见图腾内涵

I

金经一

在原始社会某一阶段，人类曾靠采集野生植物与猎取动物充饥以求生存．此时，动物和野生植物成为支持人类生存必不可少之条件，原始民族将动植物尊奉为神加以崇拜，此乃图腾意识，即原始宗教意识中之一种普遍意识．

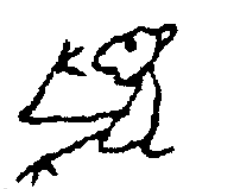
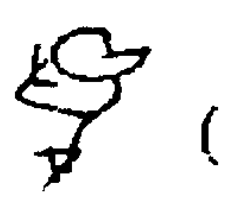
《山海经》中有关半人半神记载，足以说明图腾意识之发展过程．如〈西山经〉之“人面马身”、“人面牛身”、“羊身人面”、〈北山经〉之“人面蛇身”、“蛇身人面”、“马身而人面”等由动物混合构成之神灵形态，非图腾意识之初期形态，乃由动物自然崇拜向拟人形态之神过度之中间形态．此种形态之神灵，绝大多数为起源于对某种动物之神化与崇拜．

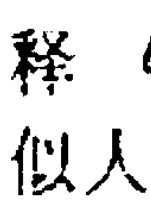
图腾意识如此不合逻辑，起因于原始之认识能力．原始意识对世界与对自己之认识，如同幼儿，零碎、偶然、孤立、模糊．[1] 换言之，图腾意识，乃人类无法区分人与动物特性之情况下所产生者．初期动物崇拜，转为与人血混合之图腾意识之后，逐渐养成自己民族独特之宗教仪式．此时，图腾意识具有如下几点特性：

1．为人所崇拜之图腾对象，并非动植物或其自然物中个别个体，乃该物类之全体；对个别对象之崇拜，代表或象征该物类之崇拜．
2．图腾民族迷信其崇拜之对象为本族之始祖，或与本族有血缘关系，或认色彩为该对象与本族始祖有过血统交流，或曾与本族发生过某种特殊关系而作为本族之保护神．
3．图腾崇拜之对象，又为该族名称或标记．
4．图腾意识具有种种禁忌，其最主要作用，乃禁忌同一图腾者之间通婚．[2]

殷代社会中亦曾有图腾意识之事实，应可肯定．殷代祖名尚存在图腾意识之残余．如夔、虎祖丁、虎甲、羌甲皆是．

II

夔于卜辞作 （合 24960）、（合 10085 正）．王国维初据《史记》〈帝王世纪〉曰“帝喾生而神异，自言其名曰俊．”等记载，释为‘夋’，后又据〈说文〉改释为“夔”，云；

> 予曩释  为夋．今按当是说文之夔．说文夊部，‘夔，贪兽也．一曰母猴似人，从页、巳、止，夊 其手足．’[3]

卜辞称‘夔’、‘高祖夔’，于第一期，常与河、岳、报甲合祭以求丰年．如；

> 戊午卜，宾贞：酌，求年于岳、河、夔？（合 10076）—第一期

其祭祀又在报甲之先，是知当为殷先公名．又，夔属豪韵，考诸殷先公唯帝喾字从告亦得声，属号韵，可通假．卜辞之高祖夔当即〈殷本纪〉之帝喾．

至于‘贪兽’指何，日人赤冢忠引申此说谓夔为猿类之形，而为殷代位于山东附近之夔族所尊奉之族神，且为夔族之农耕守护神．[4] 卜辞中，商王室求年之对象不限于夔，而夔之神威不如其他祖先，几乎[5]限于与‘年’、‘禾’或‘雨’等农业范围．如；

> 甲子卜，宾贞：求年于夔，燎六牛？（合 10067）—第一期
> 贞：求年于夔，九牛？（合 10085 正）—第一期
> 惟夔祸雨？（屯 2438）—第四期
> 庚寅卜，惟夔祸禾？（合 33337）—第四期

如此而观，赤冢忠之说法尚可取．

虎祖丁、虎甲之虎，亦隐含图腾意识之祖名．虎于甲文有三义，一则兽名，如；

> 壬午卜，宾贞：获虎？（合 10199 正）—第一期

或为师名，如；

> 庚戌卜，王其比虎师，惟辛无灾？（英 2326）—第三期
> 其比虎师，无灾王泳？（合 32983）—第四期
> …虎师，…无灾泳王？（合 28679）—第三期
> …王其田于…惟虎师比擒无灾？兹用．（合 27915）—第三期

或为方名，如；

> …其途虎方，告于大甲？十一月．（合 6667）—第一期

卜辞中，除虎方外，尚有鹿方、马方、羊方、林方等，以其所崇拜之图腾对象为族名．甲文虎方则以‘山兽之君’之虎为族名者，虎师即虎族之卫队．

《史记》〈帝本纪〉记载有关虎族之故事，云；

> 炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕．轩辕乃修德振兵，……教熊、罴、貔、貅、虎，以与炎帝战于阪泉之野．三战，然后得其志．

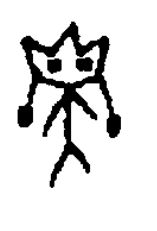
出现之六种动物之名，并非真正动物，乃以野兽为图腾之六氏族．[6] 此段记载反映中国原始时期之部落战争时，黄帝指挥六个图腾氏族参战之事实．卜辞之虎方，是否黄帝所指挥之虎方，极难考察．然而，以同一文化圈不能存在相同图腾之不同氏族之情形而观之，卜辞之虎方，疑为黄帝时代后裔之推理，亦无法完全否定．

另外，羌乃位于殷西方之势力强大之牧羊族，[7] 卜辞羌字则从羊从人．就图腾意识产生之经过而言，牧羊为业之羌族，存有羊图腾之可能性，不难推测．字形之‘从羊’，即代表羌族之羊图腾意识．《山海经》〈东次三经〉云；

> 凡九山六千九百里，其神状皆人身而羊角．

除此之外，《山海经》记录不少半人半动物之神话故事，此皆起源于某种动物之图腾意识．所谓‘羊角’盖为以羊角所作之面具．古代原始文化中，头上所戴之面具，绝大多数为图腾动物之形状．[8] 有关图腾动物面具之例，亦见于卜辞与文献．卜辞有如下内容（卜通 498—图 1、图 2）；

郭沫若云；

> ‘四邑’四字首二画破损，但甚明晰，用知其上四字必为四邑之名． 字叶玉森释鬼．案系象人戴面具之形，当是魌之初文．[9]

戴面具之方名文字，非图腾意识之族名莫属．《周礼》〈夏官〉云；

> 方相氏掌蒙熊皮，黄金四目．

〈郑注〉云；

> 如今魌头也．

所谓方相氏，即氏族之名，而头戴熊面具之族名，与上面卜辞族名之结构相同，盖为熊图腾之族名．如此而观之，羌之字形结构与作为族名之用例，皆与上面情形相同，可谓羌即有羊图腾意识而戴羊角面具之民族，卜辞羌字，即依其实形而造，《山海经》所言‘人身而羊角’，盖为由羌族之实貌而转变之神话情节．

III

商王室，血族观念浓厚，宗法系统亦严密，[10] 绝无他族当王之可能性．董作宾云；

> 称虎丁，虎甲，或因曾征伐虎方之故，如羌甲，名羌，亦必与羌人有特殊关系．[11]

但，此说明过于简略而含糊，仅能谈及商王室与虎、羌方接触之事实，而无以充分描述商代社会当时之实际情况．祖名所以存有‘虎’、‘羌’，盖因商王室行族外婚之故．古代民族之族外婚，其历史深远．《左转》〈喜公二十三年〉、《国语》〈晋语〉皆云；

> 男女同姓，其生不蕃．

《左转》〈襄公二十五年〉、〈襄公二十八年〉皆云；

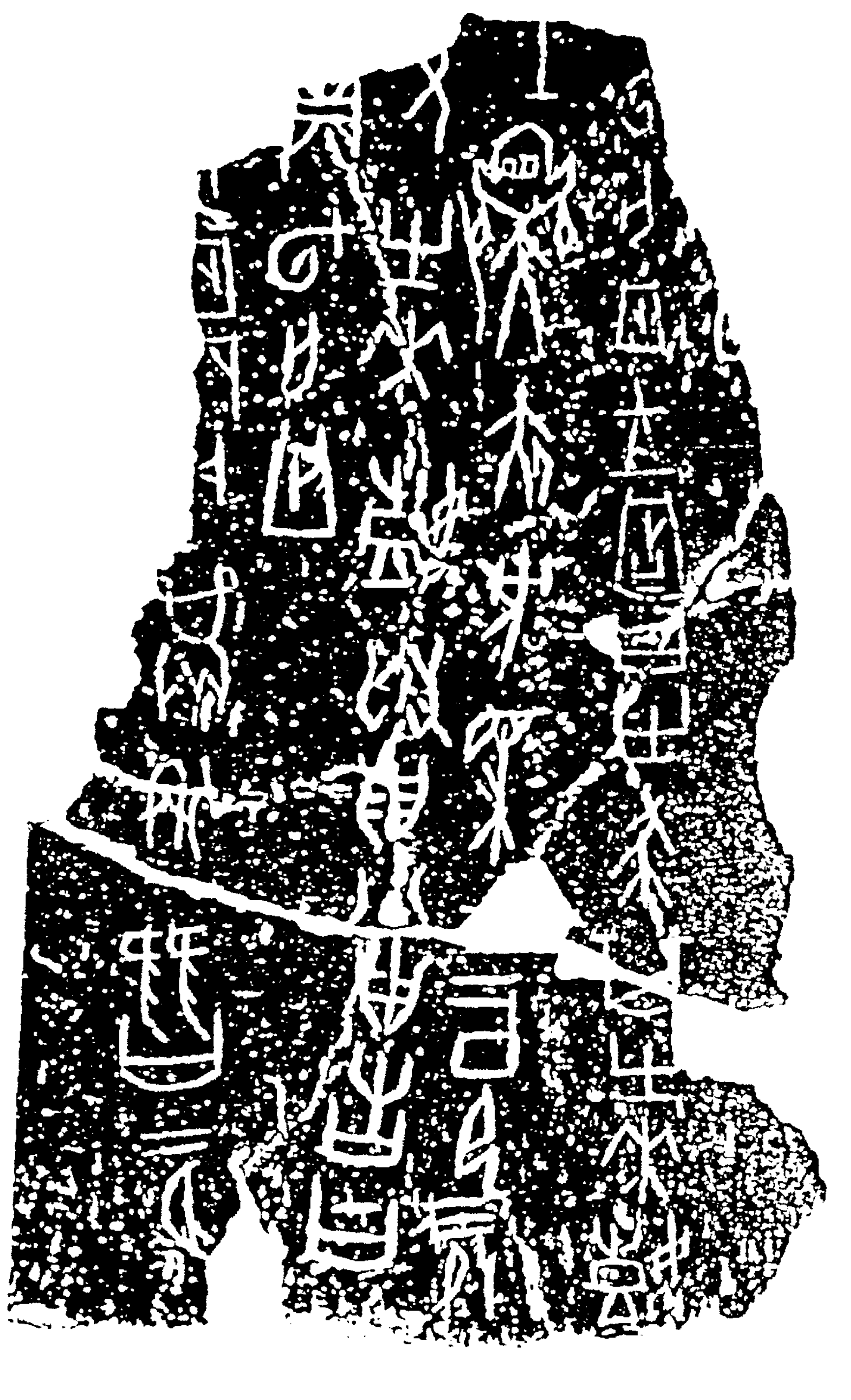
> 男女辩姓．

又《论语》〈术而〉之“鲁昭公娶吴女为非礼”等事，足以表示古代族外婚之严重性．而族外婚，即同姓不婚，究竟自何时起？王国维谓同姓不婚，始于周代，而于殷代尚未存在，其言云；

> 殷代女子，不以姓婚，女子称姓与同姓不婚，为周制之所特有．[12]

意谓殷代女子以干日为名而无姓，自无行族外婚之理．然而，胡厚宣以卜辞资料反驳王氏之说，胡氏云；

> 由卜辞观之，殷王武丁曾娶周、秦、楚、杞、姜、邢、来、庞、郑国之女子，此非即同姓不婚之事耶？[13]



---

[1] 高宣扬　《进入精神分析的世界》　洞察　台湾　1987．49 页．

[2] 朱天顺　《中国古代宗教初探》　谷风　台湾　1986．109 页．

[3] 王国维　〈殷卜辞中所见之先公先王考〉　《观堂集林—别集补遗》　艺文　台湾　1956．40 页．

[4] 赤冢忠　《中国古代の宗教と文化》　角川　东京　昭和 52 年．　304 页．

[5] 除农业外之卜辞，仅见一处．“辛巳卜，在箕，惟夔祸王？（屯 2369）—第四期

[6] 郭沫若　《中国史稿》　1 册　118 页．

[7] 董作宾　〈甲骨文断代研究例〉《中研院史研所专刊之五十附册》　1965．15 页．

[8] 레비스트로스　김진욱 역《구조인류학》　종로　1983．245 页．

[9] 郭沫若　《卜辞通纂》　大通　台湾　1976．431 页．

[10] 胡厚宣　〈甲骨文商族鸟图腾的遗迹〉　《历史论丛》　第一辑　149 页．

[11] 同注 7．14 页．

[12] 王国维　〈殷周制度论〉　《观堂集林》　卷十　87 页．

[13] 同注 10．169 页．

商王室不仅实行族外婚，并实行一夫一妻与一夫多妻制．[14]自原始之‘血缘婚’因经验之优生学而被淘汰之后，族外婚为古代民族所普遍实行。除优生学之理由外，族外婚之重要功能，在于维持政治性联盟关系．殷王室周围，除殷国之外，尚有众多诸侯方国[15]，各自独立，而其中亦有称王者，如‘王古’、‘王咸’等，此氏族皆与殷王室维持密切接触，常参与商王室之征伐活动，以维持联盟．[16]

古代国家结成联盟关系之组织，以防兵戈，乃历史发展之常态，殷代亦然．而其联盟常通过婚姻或亲属关系而进行．中国古代王室婚姻，其重大意义有二；一则宗教原因，一则政治原因．所谓宗教原因，乃指《礼记》〈婚义〉之“以继后世”，《汉书》〈杜钦传〉之“广嗣重祖”者而言．所谓政治原因，乃指政略婚姻而言，如《白虎通》〈嫁娶篇〉云；

天子诸侯，一娶九女何？重国广继嗣也．……娶三国女何，广异类也．

案‘三国’，指明天子娶异国女之多，三示多意，并不必娶三国之女．所谓‘广异类’则指通过政略婚姻扩大之政治联盟而言．武丁之所以娶不少方国之女，乃为通过亲属关系而巩固商王室与邻方之政治联盟．由此推理，虎祖丁与虎甲、羌甲盖曾亦娶虎图腾之虎方之女，羊图腾之羌方之女，因而得名．然政治性族外婚，既已盛行，必每王娶异方之女，何以惟独虎方、羌方存于祖名，而其余皆不见，原因安在？或因此三祖当政时，与虎方、羌方之关系较其他邻方特殊．

商王室设有‘师’以事警卫．卜辞经常卜问‘师不震’、‘师亡震’，如；

今夕师不震？（合 41750）一第五期

辛未贞：今夕师亡震？（合 34715）一第四期

殷代‘师’，即商王之卫队，常参加战争或田猎，相关卜辞不难发现．而‘师’中有比较特殊之组织．殷代有‘马’、‘戍’、‘射’等特殊兵种，已具备相当规模之军队组织，其中，‘师’为唯一之专业军队．[17]卜辞有‘虎师’、‘犬师’、‘雀师’、‘[illegible]师’、‘[illegible]师’、‘师般’等氏族卫队参加战争或田猎之记录，皆商王室之重臣，常与商王室维持密切之特殊关系．其中，有关‘虎师’之记录多，且其活动比较常见，常为商王所‘比’，由此可见，虎方为极勇猛之氏族，为商王所信赖之特殊卫队．

因虎方本为极勇猛之氏族，盖于虎祖丁、虎甲当政时，娶虎方之女以完成政治联盟．而后代子孙定祖先庙号时，存虎族方名，以保留祖先曾处于特殊情况之意义．

卜辞‘师’与后世典籍上之‘虎贲’或‘虎奔’，其实质非常接近．《国语》〈鲁语下〉云；

天子有虎贲，习武训也．

《周礼》〈下官 虎贲氏〉云；

掌先后王而趋以卒伍，军旅会同亦如之．舍则守王闲，王在国则守王宫，国有大故，守王门，大丧亦如之．

卜辞‘师’之职掌与《周礼》〈夏官 虎贲氏〉所载虎贲氏之职掌基本相同．因此亦可推知殷代‘虎师’盖为《周礼》所言之‘虎贲氏’之前身．

---

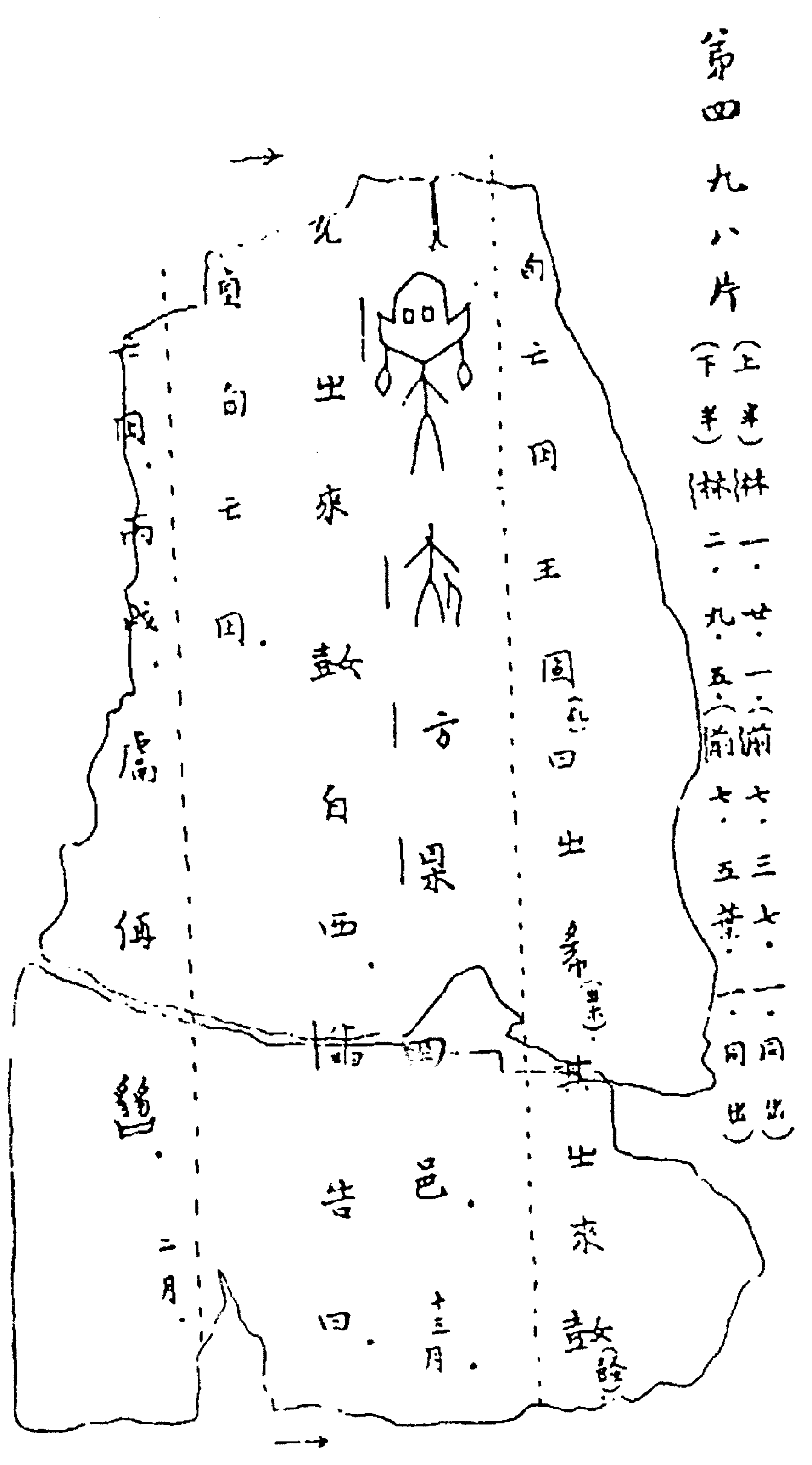
[14] 同注 10，116 页．

[15] 丁山统计有一百四十余个．《甲骨文所见氏族及其制度》 科学出版社 1965，114 页．

[16] 高明 〈从甲古文中所见王与帝的实质看商代社会〉 《古文字研究》 第 16 辑 23 页．

[17] 刘钊 〈卜辞所见殷代军事活动〉 《古文字研究》 第十六辑 92 页．

郭沫若隶定为，



商대 왕명에 보이는 토템문화

(한글 요약문)

중국고대문화 속에서 토템의 흔적을 찾는 일은 어렵지 않다. 특히 갑골문에 보이는 馬方, 虎方, 鹿方, 羊方, 林方 등 동식물을 대상으로 한 수많은 종족명칭들 속에서 어렵지 않게 토템의 흔적들을 찾을 수 있다.

토템과 관련된 왕명은 夒, 虎祖丁, 虎甲, 羌甲 등이 있다.

夒의 갑골문은 자형으로 볼 때 동물의 모습이며 특히 꼬리를 통해서 이를 확인할 수 있다. 이 자형을 처음 夒로 확인한 학자는 王國維다. 처음에는 《帝王世紀》 등의 기록을 토대로 俊으로 해석했으나 그후 《說文解字》를 근거로 夒라는 것을 밝혔다.

《說文解字》는 이 동물을 '貪獸'라고 표현하고 있는데 일본인 학자 赤塚忠은 그것이 원숭이 류에 해당하는 동물이라고 밝히고 있다. 즉 은대 산동부근 夒族은 이들 동물들을 종족의 시조신으로 받들고 있었으며 농업의 수호신으로 여기고 있었다.

동물이 종족의 명칭으로 사용되고 종족의 시조신과 수호신의 역할을 하고 있다는 내용은 바로 토템을 의미한다. 즉 夒는 이러한 동물토템을 지닌 초기 상족의 일부 부족일 가능성이 높으며 상족후예들에 의해 제사되고 있는 상황으로 볼 때, 초기에 대단히 밀접한 관계를 유지하고 있었음을 알 수 있다.

虎祖丁, 虎甲의 虎 역시 토템문화의 흔적을 엿볼 수 있는 명칭이다. 갑골문에서 동물명칭을 사용한 종족명칭은 대단히 많으며 이는 후대 《史記 帝本紀》에 나타난 황제가 곰 호랑이 등의 동물을 시켜 전쟁을 했다는 기록의 기원이 되는 부분이다. 이 기록은 황제가 여섯 토템씨족을 이끌고 전쟁에 임했음을 보여준다.

갑골문의 虎는 동물로서의 명칭과 인명 그리고 虎方의 지명 등 세 가지 의미를 지니고 있는데 인명과 지명은 본질적으로 같은 토템의 의미이다. 물론 갑골문의 虎方이 황제가 지휘한 虎와 동일한 지에 대해서는 확정짓기 힘들지만 동일한 문화권내에 동일한 토템씨족이 존재하지 않는 일반적인 상황으로 볼 때 갑골문의 虎方이 황제가 지휘했던 대상의 후예라는 추측을 완전히 부인하기는 힘들다.

羌은 은상대에 은의 서쪽에 자리했던 강대한 세력을 지닌 양을 치는 종족이었다. 이들은 토템대상인 양의 뿔을 머리에 쓰고 다녔는데 이러한 사실은 바로 갑골문의 자형과 《山海經 東次三經》의 기록 등을 근거로 확인할 수 있다.

至于羌方，情况盖为相反．羌族处殷西，为殷之强大敌国，如卜辞云；

王于宗门逆羌？（合 32035）一第四期

辛…贞：王其逆（羌）？（合 32035）一第四期

王于南门逆羌？（合 32036）一第四期

商王室与羌冲突之相关卜辞颇多，故卜辞多言‘围羌’、‘追羌’、‘获羌’．羌方对商王室之威胁如此严重，于殷代，商王室一般采取强硬手段，因而商王室对待羌人俘虏，其酷烈程度往往甚于其他邻方，商王室用羌人为牲，而未见有羌人以外之记载．[18]然而，商王室迁殷初期，与羌方之关系，盖未如此严重．

武丁拥有‘妇羌’[19]，代表商王室与羌方曾通婚，以期安抚羌方．尤其，羌甲为般庚之父，盖尚未与羌方发生敌对关系，互相通婚之可能性更高．而般庚定其祖先庙号时，犹虎祖丁、虎甲之庙号，存羌族方名，以保留祖先曾处于特殊情况之意义．

---

[18] 商承祚 《殷契佚存》 艺文 台湾 1975，31 页．

[19] 同注 10，128 页．

《山海經》에는 반수반인의 혼합형태의 기록이 대단히 많은데 이들은 모두 동물토템에 관한 신화들로 볼 수 있다. 양의 뿔을 지녔다는 의미는 양의 뿔로 만든 모자나 가면을 쓰고 있음을 말하는 것으로 고대사회에는 해당되는 토템의 모습을 가면으로 만들어 쓰고 있는 종족들이 많았다. 동물토템과 가면문화에 대한 기록은 갑골문에서도 찾아 볼 수 있다. 갑골문중에는 가면을 쓰고 있는 사람의 모습이 분명한 자형과 문장이 기록된 부분이 있다.(卜通498)<그림참조>

제시된 갑골편의 오른쪽에서 두 번째 문장의 첫 번째 문자가 해당 부분이며 그것을 포함한 네개의 문자는 당시 은의 서쪽에 위치했던 종족의 명칭으로 '...이러이러한 네개의 지역. 십삼월.'이라는 내용이다.

郭沫若은 이에 대해 '***를 葉玉森은 鬼라고 해석했지만 이는 사람이 가면을 쓰고 있는 것으로 魌의 초문에 틀림없다'고 설명하고 있다. 가면을 쓴 종족명칭은 바로 토템문화를 지니고 있는 종족명칭인 것이다. 《周禮 夏官》에는 방상씨는 곰의 가죽을 덮어쓰고 있으며 황동으로 된 네개의 눈을 지니고 있다는 기록이 있다.

방상씨란 씨족의 명칭으로 기록들을 살펴 볼 때 곰토템을 지닌 종족으로 사회적 역할은 병마를 몰아내는 것이었다. 이러한 갑골문의 기록은 羌의 문자적 배경, 문화적 배경과 맥을 같이 한다고 보여지며 사람의 몸에 양뿔을 지녔다는 기록은 羌족의 실제적인 용모를 담고 있는 신화소인 것이다.

그러면 이들 토템의 성격을 지니고 있는 종족명칭들이 어떻게 은상왕조의 왕명으로 자리하게 되었을까? 은상왕조는 혈족관념이 대단히 강하고 宗法제도 또한 엄격한 민족으로 같은 문화권에 속한 많은 종족들과 교류는 하고 있었지만 그들만의 혈족을 근거로 한 계보와 제사문제 등에 있어서는 대단히 엄격하였다. 따라서 토템이 다른 다른 종족들이 후대에 상족의 왕이 되었을 가능성은 전혀 없다.

이들 왕명에는 다음과 같은 두 가지 내용이 담겨 있을 것으로 추정된다.

하나는 은상왕실의 혈족관념이 확립되기 이전에 상족과 긴밀한 관계를 맺고 많은 영향을 주었던 종족의 지도자들이 은상왕조의 조상의 위치에 자리한 경우로 夒가 바로 여기에 해당된다. 특히 이들은 大乙 이전부터 존재한 명칭들로 武丁 때까지는 제사가 진행되었으며 그후 은상왕실의 혈족관념을 다시 재정립하면서 왕실의 위엄을 되찾고자 했던 祖甲이후 혈족이 아니라는 이유로 제사에서 제외되고 있는 상황을 통해서도 이러한 사실을 확인할 수 있다.

다른 하나는 족외혼을 통해 형성된 타종족과의 결합가능성이다. 董作賓은 일찍이 虎의 경우 虎方을 정벌했기 때문일 가능성이 있고 羌은 羌族과의 특수한 관계때문일지 모른다는 견해를 밝힌 바 있다. 그러나 이 견해는 대단히 모호한 표현으로 특수한 관계가 어떠한 것인지 등에 대해서는 물론 은상문화속의 내부사회조직의 다양성과 복잡함을 충분히 밝히지 못하고 있다. 사실 은상왕실과 주변 종족들의 관계는 대단히 엄격한 관계로 군사적으로 왕실의 동원명령을 들어야 했고 경제적으로 조공을 바쳐야 했었다. 이러한 관계는 물론 하루아침에 형성된 것은 아니며 긴 시간 동안의 다양한 접촉을 통해 이루어진 것이다.

은상왕실과 타종족의 접촉은 크게 전쟁으로 인한 동원 또는 정벌과 족외혼으로 볼 수 있는데 왕명의 경우 전쟁으로 인한 것일 가능성은 대단히 적다. 왜냐하면 은왕실은 虎方과 羌외에도 많은 종족과 전쟁을 진행했는데 유독 두 종족만을 왕명으로 채택했을 가능성은 많지 않은 것이다. 특히 羌의 경우 은대 내내 전쟁을 지속했던 종족으로 단순한 전쟁접촉을 이유로 왕명을 지었을 가능성은 적은 것이다. 그보다는 은대왕실이 정략적으로 진행한 족외혼에서 그 이유를 찾을 수 있다.

족외혼에 대한 기록은 《左傳 僖公23年》 등에서 찾아 볼 수 있다. 족외혼이 언제부터 시작되었는지에 대한 문제에 대해서 이전까지는 周代이후에 생긴 것으로 이야기를 하고 있었으나 胡厚宣은 갑골문의 기록 등을 통해 은대에 이미 족외혼이 성행하고 있었음을 밝히고 있다. 은상왕실은 일부다처제와 족외혼을 실행하고 있었는데 족외혼의 의미는 우생학적인 경험뿐 아니라 정치적인 연맹을 만들기 위한 정략적인 것도 포함하고 있다. 은상왕실 주위에는 수많은 종족들이 둘러싸고 있었다. 이들에 대해서는 협조자는 조공을 바치게 하고 그렇지 않으면 정벌을 하는 관계를 유지하고 있었다. 고대사회에서 전쟁을 미연에 방지하는 방법은 정략결혼으로 이를 통해 주변 세력들과의 안정된 관계를 추구해 나아갔다. 《白虎通 嫁娶篇》에 보이는 천자가 여러 국가의 여자를 취한다는 기록은 바로 고대국가의 정략적 족외혼을 의미하는 것이다. 갑골문을 보면 중요한 상황이 주변에서 발생하면 주변 종족들이 보고를 하고 있는데 이러한 현상은 은상왕실이 구축해 놓은 관계에서 가능한 것들이다.

武丁은 특히 많은 타종족과 정략적 족외혼을 진행했는데 羌族의 여인을 왕비로 삼은 '婦羌'의 기록은 바로 이러한 사실의 주변증거가 된다. '婦羌' 과의 관계는 이렇게 볼 때 고대로 부터 애증의 관계였으며 대단히 밀접한 관계를 지닌 종족임을 알 수 있다. 특히 羌族은 유일하게 제사의 제물로도 자주 사용되는 종족이었으며 전쟁에 대한 기록도 대단히 많았다.

그러면 족외혼이 이렇게 성행하고 있는 현실에서 왜 虎와 羌만이 왕명으로 쓰이게 되었을까? 이는 아마도 이들 조상왕들이 재위하고 있을 당시에 虎方과 羌方과의 관계가 대단히 특수했으며 이로 인해 족외혼을 진행했고 동일한 혈족이 되었으므로 이를 조상의 시호에 남김으로써 당시의 특이했던 상황을 보존하고자 했던 것으로 이해할 수 있다.

(原載《淑明女子大學校創學 90 周年紀念·國際甲骨學學術討論會》,1996 年)

商人诸神之权能与其类型

朱凤瀚

在殷墟卜辞中,有相当多的卜辞是占卜商人所崇拜的诸种神灵是否作祟,或是否可以通过享受祭祀而授佑①。诸神作祟与授人间以福佑的能力,在本文中姑称之为权能。通过此类卜辞对商人诸神权能的综合研究,并藉以探讨商人神灵系统之类别,不仅有助于读懂此类卜辞而从总体上把握其含义,并且对认识商人宗教形态有重要意义。在以往,对此问题用力最勤者为陈梦家先生(见其《殷墟卜辞综述》)和日本的岛邦男先生(见其《殷墟卜辞研究》)。近年来,随着《甲骨文合集》以及《小屯南地甲骨》等书的出版,殷墟甲骨刻辞资料较之以前更为丰富,为更深入地研究此类问题提供了有利条件。本文即是以诸家研究成果为基础,对商人神灵崇拜方面的问题所作进一步的研究。次序是先对卜辞所见商人主要神灵之权能作一较为综合的分析与比较,说明诸神权能的异同,然后根据神灵权能范围讨论几位神灵的性质,最后基于上述分析考察主要神灵的类型及有关问题。

一　商人诸神权能的分析

为了节省文字,减少罗列卜辞的繁赘,下面将卜辞所见有作祟能力的主要神灵与其所作祟类别示如表一。将卜辞所见可授以福佑的主要神灵与占卜、祈告(多亦属祭名)求其授佑的内容示如表二。所据卜辞多数为宾组卜辞,其次为所谓历组卜辞,少数为自组、何组与无名组卜辞,其时代大致属于殷墟时期(即商代晚期)的中期与晚期之初叶,不到二百年时间。限于卜辞资料之不系统,对此一阶段商人宗教信仰之变化暂不涉及。表中各栏内数字既表明属该横栏的神灵具有该竖列所示权能,也是所引甲骨刻辞出处的检索号码,出处附于本文末尾。

对这两个表中有几个字词需要解释:

表一中既有“𡿧我”、“𠦪我”、“孽我”,又有“𡿧王”、“𠦪王”、“孽王”,显然,“我”与“王”有语义上的差别。陈梦家先生在讨论甲骨刻辞文法时曾指出,“我”与“余”、“朕”有别,“余”、“朕”为时王自称,而“我”是集合的名词,主格、宾格云“我”就是“我们”,领格的“我”就是“我们的”②。从卜辞的实际情况看,陈氏的说法可从。在表一中的“我”,当与习见的“我受年”的“我”作同样理解,它含有商王本人的利益在内,但在外延上要更宽广一些。如果通俗的解释,似可以将之理解为所谓的商王国

其次是表一中表示神灵作祟的几个字中,𡿧、𠦪、[illegible]二字的字义。𡿧的意义是伤害,引申义可以理解为损害,现一般仍多以罗振玉旧说读为《说文》“它”字解释中“无它”之它。学者或隶定为𧊒,读为害③。有一条卜辞仅余占辞:

……固曰:亡𡿧,㞢(有)𠦪。(《乙》6948)④说明𡿧、𠦪在字义上有别,如仅从表一所示可以看到,“𡿧”可以施加于人,亦可施加于雨、年,但作为作祟之义讲的𠦪仅可以施于人,而未见施于雨、年。𠦪字应当释为求。𠦪释求,罗振玉、王国维、商承祚旧有此说⑤,近年裘锡圭先生亦持此说并作进一步考证,以为此字凡关乎作祟时均应读作咎(另外卜辞习见之“𠦪雨”“𠦪年”,当读为“求雨”“求年”。“𠦪年娥”,娥应读“宜”,是求收成方面之福宜)⑥。𡿧是损害,受损害者除人以外,也可以是自然天象、年成。咎训为灾,训为罪过、恶、死、病,作为动词使用时均是加灾、加恶于人。卜辞当作祟讲的𠦪既读作咎,故不施于天象、年成。卜辞习见“亡(无)𠦪”“㞢(有)𠦪”与“亡(无)𡿧”、“㞢(有)𡿧”,前二者亦只适用于人灾、人祸,后二者则于人之灾祸外亦适用于年成,如“年㞢(有)𡿧。(《京

表一　商人诸神权能(一)

作祟方式 卜辞中称谓	冬(终)兹邑	降歏莫	壱雨	壱云	壱年(禾)	壱我	博(孽)我	杀我	壱王	以疾壱(肴)王	杀王	夂王	壱夂王囚、囚王	肴孽王	壱于×(贵族)	壱帚	杀帚	夂帚
帝	1	2			3							4						
西方						5												
𢀛						6												
岳			7	8	9	10												
河			11	12	13			14	15									
高祖夒			16		17				18		19							
高祖王亥			20	21				22										
上　甲			23						24		25							
大乙(成)											26							
大　丁						27												
卜　丙									28									
大　甲						29												
大　戊											30							
祖　乙							31		32					33				
祖　辛						34			35		36		37					
羌　甲						38			39		40							
祖　丁									41		42			43				
南　庚									44		45							
父甲(咎甲)									46	47								
父庚(般庚)、父辛(小辛)									48		49							
父乙(小乙)									50	51	52		53		54	55		56
口(口示)															57			
匕庚(示壬或祖乙、丁配)														58				
匕壬(大庚或大戊配)									59									
匕癸(中丁配)									60		61							
高匕己(中丁或祖乙配)									62									
匕己(祖乙或祖丁配)									63			64	65				66	
匕甲(祖辛配)									67									
母庚(小乙配)									68						69			
母丙(小乙配)																70		
母癸(小乙配)									71									
奔　后																72		
娥									73			74			75			
丂　甲																		76
兄丁(武丁兄)									77						78			
伊尹(伊)			79															
黄　尹								80	81	82								
咸　戊									83									
尽　戊											84							

表二　商人诸神权能(二)

占卜与祈告内容 卜辞中称谓	卜令雨	卜令雷、风	奉雨、杀(求)雨	宁雨	宁风	宁夜歏	受(授)年	奉年(禾)	邲年	告秋、告秋冉	告天灾	宁疾	告×方(敌方)	奉、匄×方(敌方)	告[illegible]	告王事	告王疾	邲王疾	邲王	邲王囚	告×(贵族)	邲×(贵族)	邲帚	奉生
帝	1	2					3																	
土(社)			4	5	6			7																
方			8	9	10	11	12	13				14												
𢀛			15			16		17																
岳			18	19			20	21		22				23										
河	24		25				26	27	28	29	30		31	32	33									
兟			34					35		36														
高祖夒			37					38		39														
高祖王亥								40		41				42		43								
上　甲			44	45				46		47	48		49	50		51			52		53			
匚													54											
六元示																					55			
大　示								56					57											
示　壬			58					59					60											
大乙(唐)			61					62			63		64	65							66	67		
大　丁													68											
大　甲								69					70			71						72		
祖　乙								73					74			75	76			77	78	79		
祖　辛																80	81	82						
羌　甲																	83		84	85				
祖　丁								86								87	88	89					90	
南　庚																		91		92				
父甲(咎甲)																				93				
父辛(小辛)																		94						
父乙(小乙)																		95		96	97	98	99	
父丁、祖丁(武丁)								100																
父甲(祖甲)								101											102					
口(口示)								103		104			105	106		107					108			
父丁(见历组卜辞)								109			110		111			112					113			
匕庚示壬奭								114																115
高匕丙(大乙配)																								116
匕癸(中丁配)																		117				118	119	
匕己(祖乙或祖丁配)																		120		121			122	
匕庚(祖乙或祖丁配)																		123						
匕甲(祖辛配)																		124		125			126	
匕己(祖丁配)																			127			128		129
母庚(小乙配)																						130	131	
母丙(小乙配)																							132	
母己(小乙配)																						133		

(续表二)

占卜与祈告内容 卜辞中称谓	卜令雨	卜令雷、风	奉雨、杀(求)雨	宁雨	宁风	宁夜歏	受(授)年	奉年(禾)	邲年	告秋、告秋冉	告天灾	宁疾	告×方(敌方)	奉、匄×方(敌方)	告[illegible]	告王事	告王疾	邲王疾	邲王	邲王囚	告×(贵族)	邲×(贵族)	邲帚	奉生
匕辛(武丁配)																134								
后																						135	136	
帚																						137		
娥																						138	139	
丂　甲																						140	141	
兄丁、兄戊(武丁兄)																						142		
伊尹(伊)			143					144																
伊　奭			145		146																			
黄　尹													147											

津》648)“我禾亡(无)壱”(《甲》403)。夂字，陈梦家先生读作咎，当是咎之本字，夂在卜辞中用法即如表一所示，是夂王、夂帚，也是施于人，不施于自然物。上引占辞言”亡壱、㞢(有)夂”，壱、夂既然对言，壱在这里恐非指神灵施祟于人，此段占辞可能是讲无有自然之灾而有人事之灾。

表二中的“告×方”一般是向神灵禀告敌方入侵之消息，以求神灵佑助战事，如“告𢀛方于上甲”(6131 正)、“告方出于且乙”(651)。“匄×方”与“奉×方”，亦应理解为是祈求佑助战胜这些敌方。再者，表二中的“大示”是指上甲、大乙、大丁、大甲、大庚、大戊六位直系先王⑦。表二中的“告王事”指向神灵禀告王的政事以求保佑，如“王省从西告于大甲”(1434)，“奠𠙵侯告且乙”(32811)。“告×(贵族)”，则是指向神灵禀告非王的贵族(如“子某”之类)诸事项，这些贵族既由王向祖先神灵为之求佑，则当属子姓贵族。

根据此二表的内容，对商人诸神灵的权能大致可以得出这样几点认识：

(一)作祟于王是绝大多数神灵所拥有的能力，惟土、方、河、岳、𢀛未见卜作祟于王。诸先王与匕、母中只有少数未见卜作祟于王，不排斥是卜辞资料不完整所致。祖先神灵作祟能力的普遍，表明在当时商人对死者灵魂仍怀有较强的畏惧心理。

(二)帝有特殊的为其他神灵所未有的权能，即对风、雨、雷等自然天象有控制权与使命权，此外，帝有随意降予商王国自然灾害与人事灾害的主动权。帝对于个人人身只作咎于王，但不涉及王以外的任何其他贵族人身。

(三)方、土(社)与𢀛、兟、夒几位先公高祖共有的主要权能是影响风雨、天象与年成(下文姑称之为自然权能)。此外多亦有作祟于“我”(即商王国)的权能，但土(社)、兟尚未见卜其作祟的卜辞。这些神灵均不影响战事，亦不是求佑于王的对象。

(四)河、岳、王亥在自然权能方面与(三)所述神灵相近同，但此三者有部分人事权能是(三)所述神灵所未有的，如影响及与敌方战事及其他王事的权能。

(五)上甲及其以后直系先王的神灵多可作为奉年的对象，即具有护佑农业收成的权能，部分先王(如上甲、示壬、大乙)有影响降雨的能力⑧。但从涉及先王诸项权能的卜辞数量比看，诸先王神灵的主要权能是在人事方面，即有作祟或佑护于王的人身与保佑与敌方战事的权能。与(四)所述神灵不同的是，由祭告或邲祭他们以为王以外贵族(应属子姓贵族)求佑的卜辞，可知他们也多有佑护这些贵族，使其免于灾祸的能力，当然亦就具有作祟于这些贵族的能力。近亲的上二代以内的直系先王还可以作祟或保佑于王室诸帚。

(六)所有的属直系先王配偶的女性神灵除示壬奭一例(28269)外，均不具有作用于天象、年成的自然权能，基本上不作祟于“我”即商王国，不干涉王任何政事，亦不具有干涉对敌方战事，保佑战争胜利的权能。其权能在于作祟或佑护于王与王室诸帚，而且她们是王“奉生”即祈求王室诸帚生育的唯一一类神灵。她们亦多能作祟、佑护于非王贵族。

(七)有关几位受尊崇的王室旧臣(诸如伊尹等)之权能的卜辞较少⑨。从现有卜辞知伊尹能影响降雨、年成，黄尹能影响战事。从

现有卜辞看，这些旧臣虽具有作祟于王身的能力，但均非为王求佑之对象，他们的权能亦均不施于非王的王室贵族。

综上述，诸神灵施加权能的范围主要包括：天象、年成、“我”即商王国、对敌方战事、王事、王自身、王以外贵族、诸帚、生育九项，此九项权能在诸主要神灵（按：表一、二中口、娥、奔后、丂甲的归属详下文，此暂不计入）中的分配情况可以概括如表三（其中直系先王配偶作用于年成的仅示壬奭一例，作用于王事者仅向武丁配匕辛告王田猎一例，均未计入）：

表三　商人诸神权能范围

神灵施权能范围 主要神灵	天象	年成	“我”即商王国	对敌方战事	王事	王自身	王以外贵族	诸帚	生育
帝	✓	✓	✓	✓		✓			
土（社）	✓	✓							
方	✓	✓	△						
巫	✓	✓	✓						
[illegible]	✓	✓							
夒	✓	✓							
岳	✓	✓	✓	✓					
河	✓	✓	✓	✓		✓			
王亥	✓	✓	✓	✓	✓				
上甲	✓	✓		✓	✓	✓	✓		
上甲以后直系先王	△	△	△	▲	△	△	▲	△	
旁系先王			△			△	△		
直系先王配偶或时王已故配偶						▲	▲	△	△
兄						△	△		
旧臣	△	△	△	△		▲			

V 表示具有此项权能；△表示该栏内部分神灵具有；▲表示该栏内多数神灵具有.

二　由诸神权能范围看几位神灵的性质

下面，基于以上对诸神权能范围的分析，对以往诸家虽有论述但需商榷的几位神灵的性质作一简要的讨论，看其究应属于如表三所列的主要神灵中的那一种。这几位神灵有□（□示）、娥、奔后及丂甲。

（一）□（□示）。岛邦男于此有专文论述，且有较大的影响。他将□分两类，一类读丁，为祖神，是以丁为名的父祖略称，并认为丁在第一期卜辞中为祖丁，二、三期为武丁。另一类□（丁）应读为帝，□示、示□是对上帝的称谓⑩。关于□也可以表示帝的说法，得到一些学者的赞同。但在卜辞时代“示”只表示祖先宗庙中的神主，只有先王神主才称示，正如张政烺先生所言，殷人称示“一般都指商王的祖生”⑪。非王之受崇拜的神灵中只有极个别者如伊尹，因“与商之先王同样祭祀，为之立示、立祊”⑫。上帝并非商人先祖（详下文），不大可能称示。为了说明□示非帝，亦可换一个角度来看这个问题。根据上文对诸神权能的分析，我们看到，□（□示）的权能施加范围，在年成、战事、王事几项外，还包括王以外的贵族，此类卜辞如：

贞，不隹口示壱夅。十月。（14906 正）

以上是宾组卜辞。在被学者称为子组卜辞的所谓非王卜辞中，也有“□示”之称，如：

［乙卯卜］，贞，子厺。

丁巳兄令。

口示令不。

丁亥贞豐（豊）。

贞州。（22290）

此版与 22288、22289 多异版同辞。上文曾论及，令读作咎，作祟范围只涉及于人。此类卜辞内容一般不涉及王，与“兄令”并卜的“□示令”，所咎者不会是王，当是占卜主体之贵族或其亲属。上引 14906 正、22290 两版有关□示的卜辞均曾被岛邦男作为言上帝之辞例引用，此外他在引上面“□示壱夅”卜辞时还并引了“隹口壱戈”（《卜》721）一条卜辞。这类卜辞对于了解□示属性是非常重要的，在上文论述诸神权能时已说明，帝对于个人只作咎于王，而不会直接作咎于其他非王贵族，不仅如此，上甲以前之先公高祖亦是如此，只有上甲及以后部分先王及王配、兄才有此种权能（参见表三）。仅据此即可以说明，上述卜辞所见□示并非指上帝。王卜辞中的□示还应属于先王，即祖丁或武丁，而子组卜辞中的□示有可能属于本家族先人。如果说在不太长的一段时间内（武丁至祖庚时期）的卜辞中，□同时既表示祖丁、武丁，又表示帝，对今日之研究者来说实难以区分，此种说法至少是证据不足。岛邦男还举出“奉年于□”，而“㫚百勿牛”、“三百羌用于□”这类卜辞说明用牲量如此之大非上帝莫属，但有关祭父丁之卜辞，卜用牲量可达百犬、百豕、百牛（32674）、百羊（32698），又有用三百羌于“且□”（《存》1·295）。可见对先祖亦偶可用数量较大的牲。总之，岛邦男氏以□示为帝、□亦指帝之说似难以成立，当然，否定□示、□为帝称，不等于□、□示的问题即解决，在这一时期卜辞中为何对以丁为日名的祖、父多不冠以亲称，只称其名，仍是需要今后研求的⑬。

这里附带略论一下卜辞中所见作为神灵之称的“下上”（或“上下”）之性质。卜辞有：

乙未贞，隹上下壱夅。

不隹上下壱夅。（4085）

同样按上文所述诸神权能范围，知“壱夅”之神灵“上下”也应是上甲以后的先王。这里的“上下”似亦不当如旧说释为天神（指上帝等）与地上人神。疑“上下”是卜辞所见上示（即大示）、下示（指中丁以后直系先王）之省称⑭。卜辞又有：

贞，下上䣛（徹）示弗其若。十三月。二告。（14269）䣛（徹）示或单称，不冠上下。《方言三》：“徹，列也，东齐曰徹。”徹，列上古韵皆在月部，音近。汉代因避武帝讳，称“徹侯”为“列侯”，（见《后汉书·百官志》）。知徹可训为列，即有序列之义。故卜辞“下上徹示”应即下上列示，是指下示、上示列位神主。单言“上下”或下上”亦当是此义。

（二）“娥”（𡛮）。以上表一、二中作为人神之称的娥见于𠂤、宾组卜辞。郭沫若《甲骨文字研究·释祖妣》引卜辞祭娥之辞，以为娥是舜妻娥皇⑮。陈梦家《殷墟卜辞综述》第十章论“先公旧臣”，其中“壱王”者中亦有“娥”。在作总结时，将娥归入“与年雨无关的”“先公”范围内，但指出“娥是女字，当是女生。”岛邦男《殷墟卜辞研究》将“贞𡙧𠦪雨娥于河”（《佚》387）与“贞𠦪雨匄于河”（《甲》2949）对照，认为娥与匄音相近，“娥”是匄的假借，匄又与“亥”音近，故他认为娥即是王亥。按娥声母为疑母，上古韵在歌部，匄声母属见母，上古韵在祭部，二字声母相近，均属牙音，但韵部有差别，言娥通匄，有些勉强。此外亥声母属群母，娥、匄与亥虽声母相近，但亥上古韵在之部，韵相差甚远，故他读娥为亥实难成立。“𠦪雨娥”即“求雨宜”，这里的娥非神灵。

娥属于何种性质的神灵，据上文对诸神权能之分析亦能了解。由表一、二可知，她不仅能作祟于王，亦能作祟或施佑于“子某”之类贵族，如：

隹娥壱子冈。（14787 正）

贞，娥壱多……（12657 正）

后一辞“多……”可能是“多子。”又如：

贞，钔子㚔豕于娥。（3006）

弜钔帚于娥。（《英》42）

前一辞当是卜问是否要以豕为牲为子㚔求佑而钔祭于娥，后一辞是为王室诸帚求佑而钔祭娥。由娥的这几方面权能，结合表三，可知她显然不可能跻身于先公之列，而应属于表三所示王的配偶。过去我们已曾证明，娥即是𠂤组卜辞中生称的“𠂤（后）娥”（21067、21068），属于武丁的配偶⑯。正因此，所以她死后，多作祟或授佑于

作为王子的子某及王室诸帚。如此,则以往诸家将卜辞为神灵之娥定为商先公,甚至附会为娥皇皆不可信了。

(三)奔后。后作司或后旧多读为司,但不如读为后,即王配。在以上表一中有“奔后”,此外在表二中“后”栏内亦含有奔后,其名见于自、宾组卜辞。有关卜辞为:

贞隹奔后卷帚好。(795 反)

……戌卜,土奔后邲子　。(20030)

奔与奔通。奔后既能施权能于帚与子某之类贵族,则据以上表三,她与直系先王的配偶的权能相同。由于她称“后”,故她当与后娥同,生前亦是王配[17]。惟奔后之奔是其氏名,示其出身,卜辞有作为氏名与地名的奔,学者或将卜辞“土于奔后”中“后”读为“司”,以此中之奔为神祖之名[18],似不妥。

除以上后娥、奔后外,宾组卜辞中尚有单称的“后”,言于后邲帚与子某等贵族,其权能亦皆附合表三中王配之权能。所有这些后当是因为生前地位尊贵(多可能是所谓法定配偶),死后得享祭祀,被奉为王室神灵[19]。称部分匕、母为后,是以身份称,称之为匕、母则是亲称,二者并无质的差别,因此,在归划商人诸神系统时,后均可归入王配范围内。陈梦家《殷墟卜辞综述》虽指出“司某”皆先匕,但读“司”不读“后”,故未能说明先匕为何又称“司”。

(四)丂甲。从表一、二中丂甲的权能范围看,其权能涉及非王的王室贵族与诸帚。上文曾言及只有近亲先王才能作用于帚,丂甲不可能是近亲先王,所以此种神当是女性的,很可能亦是某位先王的配偶。陈梦家先生暂以“巴甲”称丂甲,曾怀疑其为先王(小甲、河亶甲)[20],可能是不妥的。

三　商人诸神的类型及相关问题

探讨商人诸神之类型,实际上是按照诸神的权能明确其特性,并加以分类,以从宏观上了解商人神灵世界的基本结构。下面先就有关诸神特性的几个问题作简要讨论,其中重在诸家异议较多或论述较少者。

(一)先讨论土(社)。卜辞社有三种,一是单称的“土(社)”,二是“亳社”,三是凿社。三者区别在卜辞资料中看不很清楚,但直到春秋时代,宋国因是商人后裔而立“亳社”(《左传》襄公三十年)。鲁国因有殷遗民仍保有“亳社”(《左传》定公六年)。可见亳社是商人居住地的土地神,凡有商人居住之地即可以立此社。《礼记・祭法》讲王都内有两种社,即“王为群姓立社,曰大社;王自为立社,曰王社。”则亳社即可能相当于大社,单称之“土”在卜辞中所见祭祀最盛,有可能相当于王社。至于凿社,一般多释为邦社,但凿在卜辞中甚少见,此社的情况难以得知。对于单称的“土”(社),陈梦家先生虽不同意王国维以土为相土之说,指出“土”是社,但认为“它与先公常并列于一群而受相同的祀礼”,故仍将“土”列为先公[21]。目前学者多有从此说者。但土(社)只是土地神,祭社源于农业民族远古时期对土地繁殖力的崇拜,只是一种对自然物、自然力本身的崇拜。社祭制度一直存留于后世,实一脉相承,只是后世社的权能不断地扩展。且从卜辞看,土(社)的权能在商代晚期尚限于自然权能范围内,从不涉及人事,与河、岳不同,无发展为祖神之表现,所以将“土”视为先公是不妥当的。卜辞中卜燎祭土(社)亦同言帝(禘)祭方,如:

燎于土(社)宰方帝(禘)。二告。(11018)

这也许应当理解是燎于社以禘祭方。《左传》昭公十八年:“七月,郑子产为火故,大为社,祓禳于四方,振除火灾,礼也”,即是筑社,以于其内祭四方。又或卜并祭土(社)方:

……午卜,方帝(禘)三豕,土犬,卯于土(社)宰,𠦪雨。(12855)

正与《诗・小雅・甫田》“以社以方”相合,此点学者多已指出。可见社,方作为土地神在神性与类属上的一致。

(二)关于河、岳的神性多年来始终为学者所乐道,其中尤以河为甚。

近年来中日学者就河的神性写过不少文章,说明河的神性确是较复杂的。有学者力主河非自然神而是祖先神。但河神确是与河水同一的。陈梦家先生已注意到“祭河常记致祭一处的某一个小地名。”[22]这些小地名刻在辞末者应是指占卜时所在地,但亦当距河不远。其中最重要的是侯家庄 HS12A 坑出土的一组麇辛卜辞,为巡狩过程中数日连续占卜,其中癸酉日卜田于乂地劓祭于河(《甲》3961),李学勤先生考证乂地在沁阳西方,黄河北岸。[23]然河在卜辞时代又确已是祖神,因卜辞曾卜河是否与夒。上甲“即宗”(28207)即同享于宗庙,河在殷都以外地尚有“河宗”(13532)。

岳由于在释读上至今未能确知,故其作为神灵的本原严格而言尚不能肯定。但此字下部多从山,即山,或作凵形,卜辞中山字亦确有作此形的(如陈梦家先生所指出的《佚》67 对贞卜辞山字山、凵并出)。晚于宾组卜辞,又有作山、∨者,前者仍是平底,是山形的省变,而后者当是从凵形之省变。所以将此字理解为与山有关是比较合适的。卜辞火(凵)字绝大多数作圜底不作平底,故释岳为羔是不妥的。即是说岳作为神灵,本原是山,实为山神。从上文所统计的岳的权能看,接近于河而更以自然权能为主,亦说明将之视为山神是有道理的。但另一方面,岳与河同,商人亦为之立宗,称为“岳宗”(30298),并有卜其是否即于“又(右)宗”之辞(30415),说明其在卜辞时代亦确被奉为神祖。

据上述,河、岳并不能视为单纯的自然神,岛邦男在《殷墟卜辞研究》中,虽正确地将土(社)划归自然神,但同时又将河、岳亦归入自然神体系中则是不妥当的。河、岳在卜辞中未有称高祖之明证,但称之为商人的“先公”以示其已有祖神身分则是合宜的。

河、岳与高祖的接近,不仅从二者往往与高祖并祭上得知,还可以从祭日上考察。记明祭日的卜辞说明祭河往往在辛日。如:

癸亥卜,争贞,翌辛未王其酌河,不雨。(14591,宾组)

其𠦪年于河,叀今辛亥酌受年。(30688,历组)

己亥卜,内,翌年辛丑乎雀酌河……。(4141,宾组)

祭岳日多在辛日,张光直先生于 1973 年已经指出[24]。但祭河亦多在辛日,则似尚未见有学者指出。据现所见有关祭河、岳的卜辞像此类记明祭日的:河二十九条,其中记明在辛日祭祀的二十六条,余丁日二条、甲日一条,属宾组。历组无名组卜辞。岳约十二条,其中辛日九条,甲、乙、癸日各一条,属宾、出、历组。这样看来,河、岳的祭日在辛日确非随意而定。除河、岳外,如张光直先生已指出的,夒、王亥两位高祖的祭日亦多在辛日[25]。现所见记明祭日的卜辞,夒六条,其中辛日三条,甲、乙、丁各一条。王亥八条,其中辛日六条,乙日二条。下面一条卜辞只言高祖,也在辛日:

庚午贞,其酌高祖燎叀辛卯。(《掇》1.417)

记明辛日祭祀四位神灵的祭法绝大多数是酌祭。卜此几种神灵并祭时祭日亦在辛日,如:

辛未贞,𠦪禾高祖、河,于辛巳酌燎。(《掇》1.550)

辛巳卜,贞,来辛卯酌河十牛,卯十牢,王夒燎十牛、卯十牢,上甲燎十牛、卯十牢。(《屯南》1116)

后一条卜辞,上甲当处于陪祭的地位。由上述情况似可以认为,祭河、岳、夒、王亥等先公、高祖在祭祀时多用辛日。众所周知,先王先妣之祭日多同于其日名之日干,但先公、高祖祭日多选辛日的原因及意义还难以弄明白。然由此至少可以说明河、岳在商人宗教意识中具有与高祖近同的地位,在神性上构成了独特的一类。

河、岳以自然神之身份而被奉为祖神,当类似于典籍所言稷、土(社)。稷本是谷神(《太平御览》引《礼记外传》、《汉书・郊祀志》)而烈山氏子柱与周弃皆被祀以为稷[26]。土是土神,共工氏子句龙曰后土,被祀为社(土)[27],皆是自然神向人神之转化。卜辞河、岳亦人神化,是商人在其早期历史时期将某两位有功业之先祖与自然神河、岳混合之结果,也即宗教学中所讲的把人性附加于本来不具人性的对象上,使之成为人格化的神,同时亦即使其更兼有较多的人事权能。关于此二者相当于文献上哪位商人先祖,诸家说异,一时

似难以确定。

（三）以上论及先公、高祖祭日多为辛，但另一位通常亦被认为是先公的𡆥，从卜辞来看，其祭日则多在庚。现有十二条记明其祭日的卜辞，庚日即占了九条（其中33273片卜辞是一旬内丙寅、丁卯、己巳三日均卜庚午𨠊祭）。余甲、丁、辛日各一。如仅从祭日看，𡆥似与河、𡶳非属一类。𡆥权能均在自然权能范围内，此外卜辞有卜𡆥与土（社）、河、𡶳并祭（34185、《乙》5272、《甲》3610）者，𡆥次序皆在土（社）后，河、𡶳以前，或表明其神灵属性较近于自然神。但字从㔾（卩），似为人形化的神，故考虑仍以将𡆥归入先祖神较妥，但其介于土与河、𡶳间的地位却显示了其浓厚的传说色彩。

（四）从表一至表三已可以看出，帝有着明显的区别于其他诸神的权能。与有着特定的附着物（无论是自然物还是人，兽）的诸神均不相同，产生于不同的造神方式。帝有广泛的自然权能及相当多的人事权能，尤其具有其他任何神灵所未有的对人间的强大破坏力，反映了商人对帝怀有深深的畏惧心理。殷墟卜辞资料至今确没有发现明显的祈求于帝与祭帝的卜辞㉘。属于所谓子组卜辞中之一种的被《甲骨文合集》收于丙一类的卜辞，有言及𢁒者：

己丑卜邘于𢁒卅小牢，己丑余至牡、羊。（22073）

辛亥卜丄岁于𢁒牢。（22075）

《殷墟甲骨刻辞类纂》释𢁒作“帝”，但帝的字形中下部具有所谓束薪的结构特征，不可更改。而𢁒字则包含与庚字相近似的结构，实非帝字。22075同版乙卯日卜丄岁于父己、兄己与𢦏（武?），疑𢁒与武皆为该占卜者贵族先人之名号或溢美之称，类似于王卜辞中称大乙为唐或成。卜辞中有占卜“帝降”者，如：

癸亥卜，翌日辛帝降其入于𣛭大实，在㝡。

……于𣛭小实。（30386）

由此可知帝是人格化的。“帝降”于商地某宫室后，商王是否要举行祭祀仍是不得而知，此种情况下商王对于帝或可能有其他的崇拜仪式。

由上述情况可知，上帝在商人心目中是一种必须对之毕恭毕敬，不敢有丝毫违背的神灵。商王与帝的联系方式除上述“帝降”后可能采用的宗教仪式外，主要是占卜，相当多的涉及上帝的卜辞应是通过龟甲兽骨为媒介来探寻上帝的旨意，在卜辞中可见部分先王（及旧臣）能“宾于帝”㉙，胡厚宣先生因而推测先祖是时王向帝表达企望的中介㉚。可见上帝不能像自然神与任何祖先神灵那样，通过经常的随时的祈求祭拜而取悦之，即可以免于被惩罚而得到福佑。所以将帝视为商人的祖先神确是难以成立的，因此，上帝实际可以理解为是商人幻想出来的在千变万化的自然与社会现象后面，对这些现象进行操持的主宰之神，是这些现象产生与发展的本源。在缺乏进一步的理性思维的情况下，上帝只能是可敬而不可亲的。在卜辞中帝既称作上帝，不仅自身能“降”，且其权能亦多以“降囚”、“降若”等词语来表达，这些通常不用于其他神灵，所以商人的上帝确是居于天上的神。

（五）上甲及其以后的先王与王的配偶构成了比较单纯的而有秩序的祖先神系统。此种秩序主要表现在：先王诸神权能之大小与其地位有对应关系。其地位则受两种因素影响，一是商王室内部之亲属关系及政治等级关系，二是对王朝及民族贡献之多寡。此种秩序的具体表现是：其一，先王诸神灵中，以直系先王为主。卜辞中所见表示直旁系的“大示”、“下示”（以上合为直系先王）、“小示”（旁系先王）等名称，也可以认为是基于权能的差异对神主所作进一步区分；其二，直系先王中被商人尊为圣王的上甲、大乙、大甲、祖乙等具有更多的权能，他们属于《礼记·祭法》中所言“皆有功烈於民者”的文化英雄；其三，近亲（指近三代以内）的直系先王亦具有较多权能；其四，在护佑非王贵族上受与这些贵族亲属关系的制约，例如我们曾说明：在主要存在于武丁时期的自、宾组卜辞中，可以见到王在为“子某”（此是指王子）求佑时所祭先王主要是上二代以内先王（亦包括先妣），而为非“子某”求佑所祭先王则多为上二代以上的先王，这种关系亦反映在“子某”、非“子某”贵族的祭祀对象上，从而反映了类似于“同姓于宗庙，同宗于祖庙，同族于祢庙”（《左传》襄公十三年）的关系。

先妣、母（包括“后”）之神灵主要是见于周祭卜辞的所谓先王的法定配偶。她们最主要的权能即是对王室内诸帚（王配或其他王室成员配偶）发生影响，尤其是在生育上，商人女性神灵的这种权能与由此而表现的崇拜（实际是女性生殖力的崇拜），当与世界上许多古老民族一样，其根源可追溯及原始民族公社时期。此外，商人贵族家族内的女性长辈与晚辈女性（尤其是今所谓子媳）之间的等级关系可能是严厉的，所以除甲骨刻辞中反映的死去的女性先人常作祟于诸帚外，在商代青铜器铭文里还可以看到妇为其姑（即夫之母）作祭器的铭文。

按照上述分析，商人的主要神灵大致可以分为以下四种类型：

（一）帝（上帝）。无任何附作物的、超出于自然神与祖先神之外的天神。

（二）自然神：包括土（社）、方等。

（三）由自然神人神化而形成的故有明显自然神色彩的祖神：河、𡶳属此。

（四）非本于自然物的祖神：又包括以下三种亚型：

1. 与商王有血缘关系，但年代久远、世系关系已不可考的祖神，如𧇽㉛、𡆥、夒、王亥。在卜辞中此四者仅夒、王亥被称为高祖，或许表明𧇽、𡆥年代更早，因而血缘关系更疏远。

2. 与时王有明确世系关系的祖神，包括上甲及其以后的诸先王、先妣（母）。

3. 部分在商王朝发展中有影响的旧臣，如伊尹、黄尹及部分戊（巫），虽未必属子姓，但可以认为是商民族的祖神。

由祖先神的类型与其权能的对应关系，可知在祖先神中年代越久远的、神话因素越强的神灵，自然权能亦越强。而世系关系越明确越近的先人神灵其人事权能亦强，这反映了商人在自然与人的关系上，已渐从将自然界与人混为一体过渡到将二者区分开来。

上述诸神类型（及亚型）的分划，造成了不同神灵系统，并因而对于商人宗教生活起到了种种制约作用，同时亦造成了一定的宗教活动秩序。其主要表现，例如：崇拜上帝与其他诸类型神有不同的形式；祭土于社、祭祖神于宗；宗庙分为右宗与先王、先妣宗两类，右宗专祭先公高祖㉜；在祭日上像上文已提到的，高祖先公多用辛日，𡆥多用庚日，先王先妣之祭日多同日名之日干；除上甲外，先王一般不与先公、高祖共祭，自然神祇如土，一般亦不与和王有明确血缘关系的高祖、先王同祭；在祭法上除𨠊祭等祭法较普遍地适用于诸类型神灵外，某些祭法只适用于同类型或类型相近者，如𠦪（禘）、燎祭多用于自然神土（社）、方与先公高祖，沈祭只用于河、土（社），伐祭多用于先王先妣，所谓告祭多用于祖神（主要是直系先王）。再者，由于神之权能与类型的较固定的对应关系，在占卜需祭祀何种神灵祈求福佑与免去灾祸时，通过占卜选择所祭神灵，亦多是在同一类型或类型相近者中选择。

在人类宗教发展史上，宗教形态主要取决于神灵观念。现代研究宗教学的学者一般认为，在自然宗教（亦称自发宗教）转变为人为宗教后，先有一个民族宗教阶段，此后才是人为宗教的第二阶段，即世界宗教阶段。民族宗教亦称国家宗教，是早期阶级社会内的宗教形态，其神灵观念之特点主要在于国家崇拜的神灵与王权关系密切；或认为王权神授，或以王之祖先神为国家神，王为神之后代㉝。殷墟卜辞所反映出来的商代晚期商人神灵观念，大致属于后者。商王室祖先神已为所有子姓贵族所尊崇，由于子姓贵族在商王国内的统治地位，商王室祖先神亦被奉为一种国家神与整个商民族的神，同时也神化了王权，成为商人宗教形态归属于民族宗教的标志之一。

从本文对商人神灵权能与系统的论述可以看出，商人的民族宗教仍保留着较多自然宗教的因素，如以土、方为代表的自然神的崇拜，特别是保留并强化父权制阶段产生的祖先神崇拜，甚至将部分自然神与祖神结合，并为王室祖神安排了较全面的权能，不同的

类型与神位等级，因而区分于世界历史上其他早期阶级国家之宗教形态，奠定了中国历史上发达的祖先崇拜制度之基础。

商人上帝是其宗教已摆脱自然宗教之神灵范畴的束缚，进入人为宗教形态的另一重要标志。这一上帝实际上是伴随着商王国的扩充与王权的发展，商人对一种神秘力量进行初步思考的产物，这种力量可以统一整个世界并给予其秩序。但众多自然神、祖神的存在，各种自然与人事权能在多神中的分散，以及上帝与诸神间无明确的统属关系，说明商人对统一世界力量的思索与秩序观念尚未成熟。而商王国政治地理区域的较狭窄与商王权对诸子姓贵族家族的多重依赖（因而亦造成众多的拥有权能的祖先神，以维护子姓商族的团结），可能是至上神形象未能成熟的社会原因。

注　释

①在中国古代典籍中，多以天神为神，人死为鬼。但《论语·为政》“非其鬼神而祭之”，集解引郑玄注曰：“人神曰鬼。”《左传》僖公十年：“神不歆非类，民不祀非族。”《史记·五帝本纪》“依鬼神以制义”，正义曰：“鬼之灵者曰神。”说明被尊崇之人鬼亦可称为神。从殷墟甲卜辞所见凡有作祟能力之人鬼亦多受到崇拜，得到祭享，故本文均称之为神。现代宗教学将神的概念解释为：神灵是一种支配与操纵自然世界与人世生活的异己力量（见吕大吉主编《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年7月），其范围亦是较广的。

②《殷墟卜辞综述》，科学出版社，1956年7月，96页。

③裘锡圭：《释盅》，香港《国际中国古文字学研讨会》论文。

④本文注明卜辞出处时，凡只注数字者皆《甲骨文合集》编号。作引书简称见陈梦家《殷墟卜辞综述》所附《甲骨著录简表》。此外《屯南》为《小屯南地甲骨》，《英》为《英国所藏甲骨集》，《怀》为《怀特氏等收藏甲骨文集》。

⑤参见《甲骨文字集释》“裘”字条，卷八，2733页。

⑥裘锡圭：《释求》，中国古文字研究会第五次年会论文（提纲）。

⑦见拙作《论殷墟卜辞中的“大示”及其相关问题》（《古文字研究》第十六辑）。

⑧下面一组卜辞可能与先王影响降雨有关（画△的“雨自”三字偏在“奉自上甲……一行的左侧）：

……未卜奉雨自上甲、大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、且乙、且辛、且丁十示率羊
……

……[奉]雨自上甲、大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁……（30385＋35227）

此版卜辞系由裘锡圭先生缀合（见其《甲骨缀合拾遗》，中国古文字研究会第六次年会论文。同版中间还有一条卜辞与以上的辞文义接近，但先王顺序错乱且有不合惯例处，学者多认为是习刻）。如果以上两条卜辞可靠，且确实可以如此顺读的话，则几乎所有直系先王均可以有影响降雨的权能。此外，卜辞又有“……卯卜，……奉雨……九示……”（34112），如九示是奉雨对象，则也可以证明先王中有不必是有影响降雨之能力的。但类似的卜辞甚少，所以先王即使有此种权能，在商人的宗教意识中也是不重要的，因而极少见向上甲以后的先王求雨。

⑨卜辞有“伊奭”、“黄奭”。其中“伊奭”的权能亦标于以上表二，其权能范围在于影响降雨与宁风。从表一、二亦可见上甲以后先王配偶中只有示壬配偶为奉雨对象，所以伊奭有可能并非指伊尹配偶，如是，则伊奭为伊尹之别称（见张政烺《释它示——论卜辞中没有蚕神》，载《古文字研究》第一辑），黄奭是黄尹别称。此问题尚待再考。

⑩岛邦男：《殷墟卜辞研究》，汲古书院，1975年8月版，177页。

⑪⑫张政烺：《释它示——论卜辞中没有蚕神》，《古文字研究》第一辑。

⑬先人中省去亲称的不限于日名为“丁”的先王，如祖乙或父乙可省称为“乙”（《乙》7781），又多有单称“庚”者（参见岛邦男《殷墟卜辞综类》“庚”字条）。

⑭参见上注⑦文。

⑮人民出版社，1952年9版

⑯见拙作：A《论卜辞与商金文中的“后”》，中国古文字研究会第六届年会论文，《古文字研究》待刊；B《商周家族形态研究》，第一章第一节，天津古籍出版社，1990年8月。

⑰关于奔后，请参见注⑯A文。

⑱姚孝遂、肖丁：《小屯南地甲骨考释》，中华书局，1985年8月，7页。

⑲见注⑯A文。

⑳同上注②引书，434页。

㉑同上注②书，340、582页。

㉒同上注②书，344页。

㉓李学勤：《殷代地理简论》，科学出版社，1959年1月。

㉔张光直：《谈王亥与伊尹的祭日并再论殷商王制》，《中央研究院民族学研究所集刊》35期，1973年。在此文中作者读𢀛为羔。

㉕同上注㉔引文。

㉖据《左传》昭公二十九年，又《国语·鲁语上》、《礼记·祭法》“烈山氏”作“厉山氏”，“柱”作“农”。

㉗《左传》昭公二十九年、《国语·鲁语上》。

㉘《库方》1783“戊戌卜其奉年币（?）帝”，“帝”下不能排除尚有表示日名的天干之可能，本条属无名组卜辞，约属康、康时。此时无名组卜辞中已见有“帝甲”（《摭续》167）、“帝丁”（《南·辅》62）。胡厚宣先生认为此条卜辞“必为方帝而决非于帝”（《殷墟卜辞中的上帝与王帝》（下），《历史研究》1959年10期）。

㉙卜辞所见卜宾于帝的先王是大甲、下乙（即祖乙），同时卜是否咸（即巫咸）宾帝，而大甲、下乙又是否宾于咸（1402正）。这里的宾，应当与《楚辞·天问》：“启棘宾帝九辩九歌”（原本作“宾商”，商是帝之讹）。《山海经·大荒西经》：“启上三嫔（宾）的意思是作客。先王宾帝即作客于帝所。巫咸可作先王与帝接触的中介，当是因为在商人看来巫具有沟通人神的特殊法力。

㉚《殷墟卜辞中的上帝与王帝》（下），《历史研究》1959年10期。

㉛卜辞有“𪛆宗”（30299），又见占卜“彡𪛆”又（右）宗（30319），所以𪛆亦是商人之祖神。刘桓同志认为即《国语·晋语二》所记执钺之神蓐收（见其《殷契新释》，河北教育出版社，1989年9月）。

㉜见拙作《殷墟卜辞所见商王室宗庙制度》（《历史研究》1990年6期）。

㉝参见吕大吉主编《宗教学通论》第三章，中国社会科学出版社，1989年7月，又见幸日出男等《世界四诸宗教》第八章，三和书房，1980年6月。

附：表一、二所据甲骨卜辞著录书、号（仅注数字者为《合集》编号）

表　一

1	14209正	2	14171、10171	3	10124正	4	902反
5	33094	6	17362	7	《屯南》2438	8	《屯南》2105
9	10126、33338	10	14488	11	14620	12	《屯南》2105
13	33337	14	2415正	15	25265	16	《屯南》2438
17	3337	18	《屯南》2369	19	《怀》1571	20	32064
21	《屯南》2105	22	478正	23	12648	24	939反
25	811反	26	32444	27	14003正	28	8969正
29	1473	30	1495	31	1632正	32	13750反
33	248正	34	95	35	1378	36	1735乙
37	1747正	38	1807	39	1823正	40	5658正
41	1981正	42	17409正	43	930	44	1823正
45	5658正	46	813	47	2123	48	1823正、2166
49	2130	50	2231	51	13648正	52	2275
53	201正	54	766正	55	2822正	56	6032正
57	4085	58	2482	59	813	60	940正
61	2502乙正	62	738正	63	1623正	64	2252
65	2253	66	2849正	67	1623正	68	14161正、685正
69	454正	70	2738	71	685正	72	795反
73	1677正	74	5477正	75	14787正	76	795正
77	2889	78	6945	79	32881	80	3484
81	6946正	82	13682正	83	10902	84	3251正

表　二

1	5658	2	14127正、672正	3	《缀》-464	4	12855、34493
5	34088	6	32301	7	847	8	30173
9	32992	10	30260	11	《甲》114	12	28244
13	28244	14	《屯南》1059	15	34270	16	《粹》607
17	《英》793	18	34196	19	14482	20	《屯南》2282
21	385	22	33229	23	14229	24	23121正
25	12853	26	30688	27	10080	28	10097
29	9627	30	《粹》55	31	《屯南》2678	32	6203
33	805	34	33001	35	33274	36	33228
37	63正	38	10067	39	33227	40	10105
41	9630	42	6157	43	7537	44	12861
45	《屯南》1053	46	3267反	47	9628	48	33697
49	6131	50	《英》558	51	《屯南》994	52	22620
53	《英》594正	54	6132	55	14829	56	《屯南》2359
57	《屯南》223	58	《屯南》2584	59	10112正	60	《英》547
61	《英》1757	62	33319	63	33347	64	6138
65	1264	66	《英》594正	67	4324	68	6139
69	10114	70	6141	71	1434	72	4324
73	28274	74	6349	75	7084	76	6120正
77	1580乙	78	《屯南》866	79	4326	80	1724正
81	13853	82	13713正	83	869	84	8333
85	1795正	86	27318	87	5113反	88	13626
89	13713正	90	2787	91	6477正	92	721正
93	2115	94	19921	95	13652	96	2194
97	13619	98	713	99	271正	100	《屯南》2406
101	《屯南》2406	102	30297	103	10116	104	《怀》22
105	6672	106	1962	107	7084	108	13740
109	33320	110	33698	111	33015	112	《屯南》1059
113	《屯南》866	114	28269	115	《屯南》1089	116	《屯南》1089

117	13675正	118	3208	119	2613	120	《英》97正
121	915正	122	19987	123	《英》97正	124	11460甲正
125	946正	126	2616	127	331	128	905正
129	34083	130	3010	131	2726正	132	2834
133	3009	134	27558	135	《英》1768	136	《英》177
137	9560	138	3006	139	《英》42	140	3007
141	656反	142	33202	143	27656	144	33202
145	34214	146	34151	147	6146		

作者朱凤瀚，1947年生，南开大学历史系教授。

（原載《盡心集》，中國社會科學出版社，1996年）

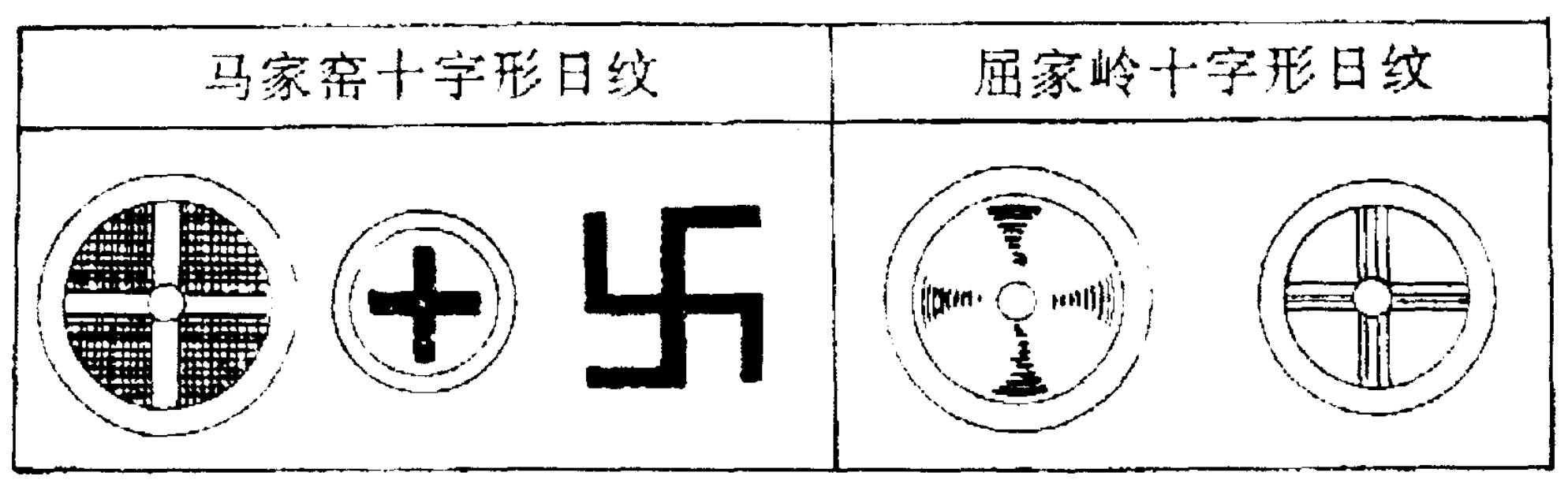
巫风观念探源

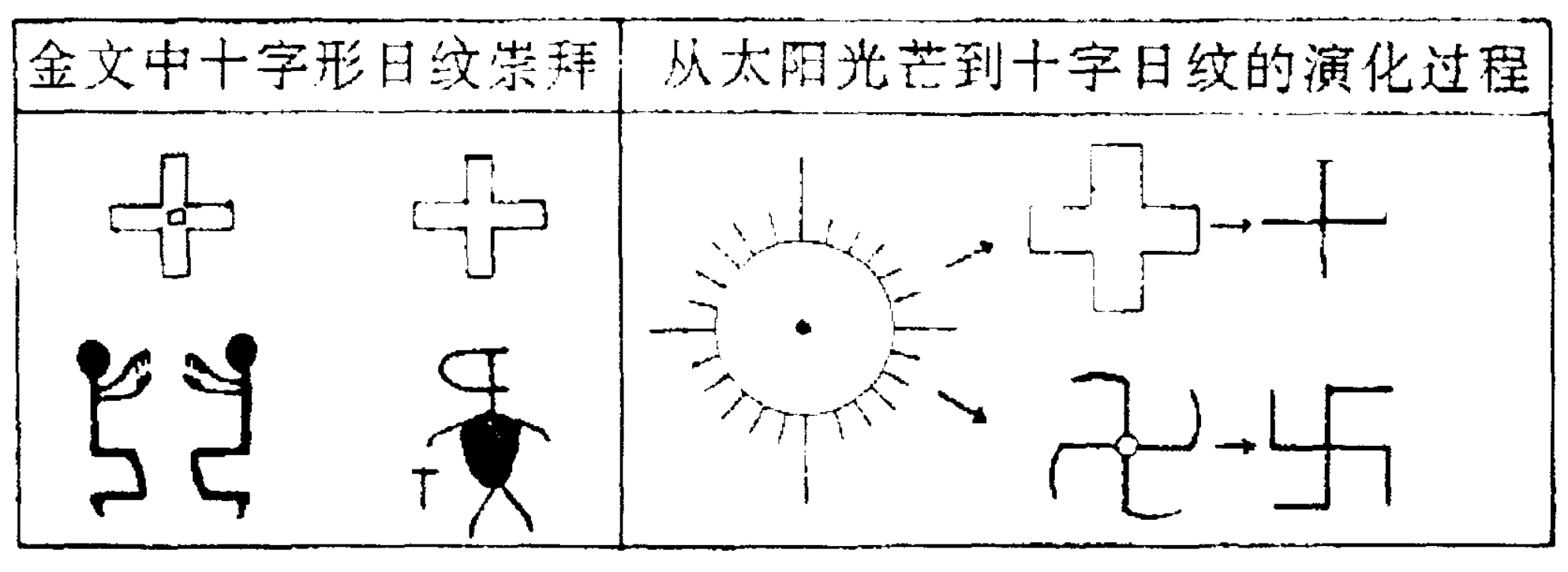
江林昌

一、巫风观念源于太阳崇拜考

1. 巫：矩测日景

为了说明巫的性质，我们先从十字形日纹谈起。在中国新石器时代的考古发掘中，有许多关于太阳崇拜的遗物。其中，黄河流域的马家窑文化和长江流域的屈家岭文化中，则有十字形太阳纹。在商周青铜器里，也有祭拜十字形日纹的图案。直到汉代，这种十字形日纹仍见于日晷和铜镜之中；有些铜镜还有“见日之光、天下大明”等铭文。学者们推论，这些十字形日纹是先民们对太阳及其光芒的概括和简化。（见图）





十字形日纹还见于域外其它文化遗物中，这是一个世界性的文化母题。

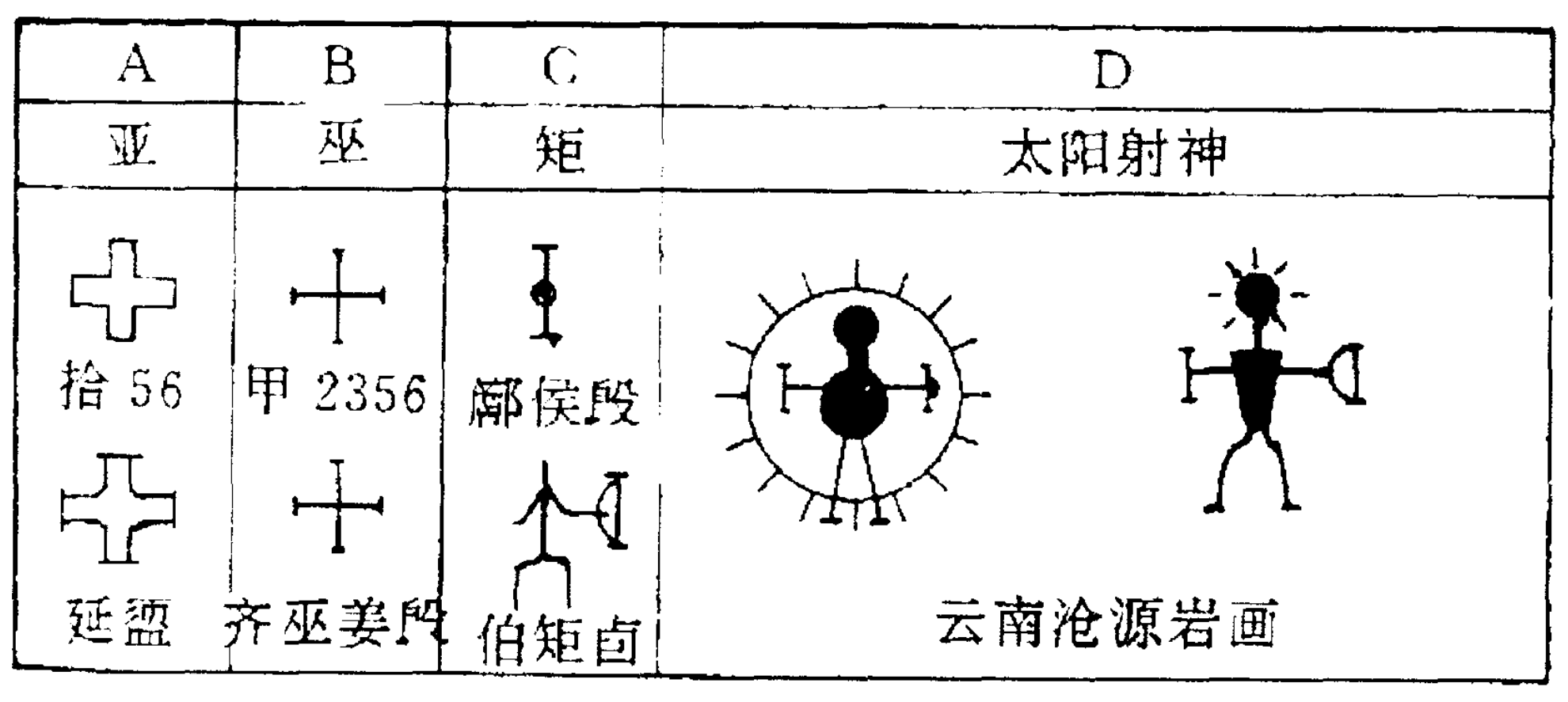
多光芒的太阳之所以演化成只表四个方向的交叉十字形，可能与古人观察太阳循环运动而认识四方空间有关，有所谓“光芒四射”之意。叶舒宪先生认为：“用十字形代表空间四方与用十字形象征时空的创造者太阳，这二者之间非但不矛盾，反而是表里合一、互为因果的。卜西尔指出，直到中世纪的欧洲，基督教的十字架信仰仍然保留着其原始象征意义，即把十字形的每一末端分别视为东西南北的标志。”①德尔维拉在其《符号的传播》中也指出：“对亚述人的等边十字形还能作的一个更恰当解释是，这种十字在开始时只表示太阳照射的四个主要的方位，后来变成了发光体的符号，并且由此必然地演变成统治上天的至上神的符号。这种情况在迦勒底人、印度人、希腊人、波斯人那里，都可以看到。”

根据笔者蹬考察，中国十字形太阳纹的影响分两支发展：一是象征太阳与四方的古称为“明堂”的“亚”字形建筑；一是用以测量日景（影）确定日中与四方的所谓“巫”之道具。这两者之间本是互有关联的，因为“巫”作为道具测量日影的目的正是为了建造象征太阳的“亚”字形明堂，所以在古文字里“亚”与“巫”均作十字形太阳纹（见下图，A、B）

中国的亚形建筑具有特殊的文化含义。它是祭祀太阳上帝、祭祀祖先和君王临朝、颁布政令的地方，是宗教与政治的合一、神权与王权的象征。后世称这种建筑为“明堂制度”。《周礼·冬官·考工记·匠人篇》：“夏后氏世室，……殷人重屋，……周人明堂。”根据《周礼》《礼记》《孟子》《吕氏春秋》《淮南子》《史记》等文献记载，明堂的特点是上圆下方，是一种高台建筑，东西南北都有门。这样的建筑是有象征意义的。桓谭《新论》云：“王者建明堂，上圆下方，以象天地。为四面堂，各从其色，以仿四方。天称明，故曰明堂。”

“亚”字形明堂建筑的起源很早。学术界一般追溯到新石器时代的“大房子”。而殷墟出土的大墓则被公认为具有“亚”形明堂性质的最早建筑。因为大墓里有的墓圹与木椁室的平面均作亚形，而且作四出羡道。高去寻先生《殷代大墓的木室及其涵义之推测》指出：“这种贵族社会的礼制建筑根据后世的记载，它是祭祀祖先的地方，也是祭祀上帝和颁布政令举行重要典礼的处所。……我们现在称它为古代的宗庙明堂建筑。”②至于甲金文“亚”字作为宗庙明堂的性质，学界亦多有讨论。徐同柏《从古堂款识学》：“亚像庙室墙垣四周形。”高鸿晋《中国字例》：“亚原像四向屋相连之形，乃古宫室之制也。”孙海波《甲骨文录》：“亚亦训宫室，卜辞言某某亚犹言某某宫也。”俞樾《群经平议》、方浚益《缀遗斋彝器款识考释》、阮元《揅经室续集·明堂图说》、唐兰《作册令尊及作册令彝名考释》、马叙伦《令矢彝》、姜亮夫师《古文字学》等，均有大致相同的论说，此不具引。

在初民观念里，人类社会和自然万物都是太阳所滋育化生的；因此，在古代，太阳崇拜与祖先崇拜相叠合，而新王临朝，又被认为是代表太阳神治理四方。这应该就是“亚”形明堂的形状上圆下方以象天地、为四面堂以仿四方，而在用途性质上则为祭祖先祭太阳以及临朝颁令的真正原因。



巫字在甲金文里也作十字形日纹。（见图，B）李孝定认为，这交叉十字形日纹“疑为巫者所用道具之形”。周法高则引张日升云：“窃疑字象布策为筮之形，乃筮之本字，……筮为巫之道具犹规矩之于工匠。”③

作为巫筮之道具的“巫”字，之所以作十字形日纹，乃是因为这道具在性质上象征着太阳与四方，而在用途上正是为了建立十字形“亚”形明堂而测量日影辨别四方的。《周礼·天官·冢宰》说：“惟王建国，辨方正位。”孙诒让《正义》曰：

> “惟建国之时，……先须观日景（影），以别东西南北四方，使有分别也。正位者，谓四方既有分别，又于中正宫室朝廷之位，使得正也。”
>
> “明堂宫室的建造之所以要通过测量日景（影）而定其位，乃是因为：
>
> 日至之景……谓之地中，天地之所合也，四时之所交也，风雨之所会也，阴阳之所和也；然则百物阜安，乃建王国焉。”

可见这是取义于太阳化生万物、日中为行事标准这一原始内含。因为这是为了建造明堂宫室，所以其测量日景的过程十分庄严：

“先于中置一槷（柱），恐槷下不正，先以悬（悬绳）正之。槷正乃视以景（影）。景谓于槷端自日出画之，以至日入，即得景为规，识之，故云为规识日出之景与日入之景，规之交处即东西正也。又于两交之间，中屈之指槷，又知南北正也。仍恐不审，昼参诸日中之景，夜考诸北极之星，以正朝夕，乃审矣。”

明堂是上圆下方以象征天地的，因此，测量日景以建造亚形明堂的巫之道具，又被称之为画方画圆的规矩。《说文》：“巫，祝也，女能事无形，以舞降神者也，象人两袖舞形，与工同意。”张光直先生认为，《说文》“巫”所从的“工”就是规矩之矩：“实际上我们不如更直接的说巫师以‘工’为象征性的道具。《说文》‘工，巧饰也，象人有规矩也，与巫同意’，又巨下云：‘规巨也，从工象手持之’。许慎似是知道巫字本义的，所以工巫互解，而工即矩。矩是木匠用来画方画圆的工具。”④

张先生关于巫即矩的见解无疑是正确的。而矩的功能之所以是画圆画方，又正导源于太阳崇拜观念。

先说矩与太阳的关系。在甲金文里，矩字作大人握持弓矢之形，（见图，C）所以《说文》“巨”字条又列“榘’”字，并云：“巨，或从木矢，矢者，其中正也。”这使我们想起了云南沧源岩画中的太阳射神形象。（见图，D）岩画太阳射神一手持弓、一手握矢，与金文矩字作大人持弓矢形正相一致。岩画均特著其太阳光芒，说明了弓矢与太阳光芒的同构关系。事实上，在原始思维里，太阳光芒常常比作弓箭：《墨经·说下》：“光之（至）人，照若射。”《山海经·海内经》：“帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国。”羿是东夷族所崇奉的太阳射神，所谓“彤弓素矰”，正是太阳光芒的比喻说法。羿或从弓作 。《龙龛手鉴·羽部》：“羿，同羿。”人类学家利普斯《事物的起源》谓：“太阳光芒是太阳神射向地球的箭。”M·H鲍特文尼等编《神话辞典》也指出：“阿波罗之光——太阳光，同远射之神杀敌的金箭被看作是同样的东西。”现在我们再回过头来看《说文》：“巨，或从矢”以及金文矩字作大人持弓矢形，便可豁然明白，这弓矢原是指太阳光而言。

再来看看方圆观念与太阳的关系。初民认为，天是圆的，地是方的。《易》曰：“乾为天为圆。”《楚辞·天问》：“圆则九重，孰营度之。”是天圆之证。甲骨文里“旦”字的横划“——”作正方形，表示地方之意。从日在地方之上，以示天明。初民们认为，太阳是依循着圆圆的天弧由东而西作白天运动；当太阳西落后，又在方块的地下由西而东作黑夜运动。这样一个循环，正好是一个圆周。《淮南子·天文训》：“天道曰圆，地道曰方。方者主幽，圆者主明。”所谓“方者主幽”，是说太阳在方形的地下运行，所以是幽暗的。所谓“圆者主明”，是说太阳循着圆圆的天道运行，所以是明亮的。

古人把太阳拟人化，太阳的圆周循环常常被理解成是太阳大人以他巨大的脚步在丈量天地，因此，有太阳“推步规天”之说。如长沙子弹库楚帛书《四时》篇写太阳神伏羲分开天地促成四季变化，其中有“规天步”“是襄天践”“步以为岁、是惟四时”之说。《山海经·海

外东经》则有太阳鸟图腾神王亥“步自东极至于西极、五亿十选九千八百步”的记载。太阳丈量天，是为画圆，太阳丈量地，是为画方。可见方园观念出自于太阳的周转循环。

巫即矩，是太阳光的比喻说法，而方圆观念又源于太阳循环；于是有了矩画方画圆之说。《周髀算经》云：

“请问数安从出？商高曰：‘数之法出于圆方。圆出于方，方出于矩。……’”

“请问用矩之道。商高曰：……环矩以为圆，合矩以为方。方属地，圆属天，天圆地方。……是故知地者智、知天者圣。智出于句，句出于矩。夫矩之于数，其裁判万物惟所为耳。’”

这段话指出，方和圆是万数之本。而方圆之数则是由矩测量而来。矩之所以有如此神奇功能，乃是因为矩是太阳光芒的象征。说矩画圆画方，其原型是指太阳循环运动而丈量天地。巫是使矩的专家，因此，巫使是掌握太阳循环、知天知地的智者圣者，是能够通天地的专家。至于巫以矩测量日景以建造亚形明堂，乃是因为明堂上圆下方，是太阳循环而有天圆地方的象征。

2. 太阳循环与巫师通神的工具

太阳从东方海底升起，在空中走了一天之后，便降落西山地底，第二天又从东方爬起。如此往复循环，使初民们相信太阳神的存在；而太阳神的上天入地，又使人们产生了天地相通的观念。巫是太阳神的化生，因此，初民们相信巫师是能够沟通天地的。《国语·楚语》对巫师的产生有一段比较全面的记载：

“昭王问于观射父曰：‘《周书》所谓重黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？’对曰：‘非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之；如是，则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。……’”

这段话说明，在远古宗教仪式里，分为天神与地民两个层次，民中间则有禀具特异功能者称巫觋。巫觋是神的代表，凡神降民间，则通过巫觋来实现。

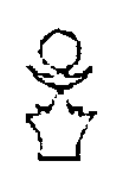
巫在降神陟神时需要借助一定的工具和手段。根据张光直教授的研究，巫通神的工具可分为神山、神树、动物等，通神的手段则有乐舞、占卜、饮酒服药等。⑤至于为什么会产生这些通神工具的习俗观念，张教授未及深研。我们认为，这与初民的太阳循环观念有关。兹分别论证如次。

①神山

我国原始初民大多依山沿河而居。他们观察最深刻的是，早晨太阳从东山升起，傍晚太阳则降落西山。因此，在巫术宗教观念里，太阳神首先是居住在山上的。《山海经》里有许多这方面的描写：

“青要之山，实唯帝之密都。”　（《中次三经》）
“长留之山，其神白帝少昊居之。”　（《西山经》）
“槐江之山，……实惟帝之平圃。”　（《西山经》）
“昆仑之山，是实唯帝之下都。”　（《西山经》）

帝的最初含义是指太阳帝而言。张舜徽《郑学丛书·演释名》曾就《易经》中“帝出于震”句指出：帝指太阳，震则训作晨；“帝出于震”即指日出于晨。皇甫谧《帝王世纪》：“帝出于震，故位在东方，主春，象日之明，是称太昊。”说帝位东主春称太昊，昊字从日从天，则帝为太阳之义甚明。因此，上引《山海经》所言帝居某某山，正是太阳升降于某某山的拟人说法。

这一推论还可以 1959 年山东莒县陵阳河发现的大汶口陶文为佐证。陶文有五种繁简构形，其最完整者为：

对此陶文，于省吾、唐兰、饶宗颐、李学勤、庞朴等先生均有讨论。据王树明先生介绍，出土陶文的“陵阳河遗址东面，为一丘陵起伏的山区。正东五华里，有山五峰并联，中间一峰突起，名为寺堌山。春秋两季，早晨八九点钟，太阳从正东升起，高悬于主峰之上。”⑥据此，我们可以确定，陶文的内容是日、月、山的画形，指的是太阳（兼及月亮）从东山升起。《山海经》里太阳帝居神山的神话故事大概就是以这些现实情景为依据的。

太阳升降山陵这一自然现象的拟人化，便有了大神或巫师降陟山陵的神话传说。甲骨文里，降字作两足从山阜往下走之形，而陟字则作两足沿山阜往上走之形。卜辞里还有“乍帝降”“兹陟帝”“降陟”的记载。是为考古证据。书面文献例证则更多。《山海经》曰：

“有登葆山，群巫所从上下也。”（《海内西经》）
“有灵山，……十巫从此升降。”（《大荒内经》）
“肇山，……柏高上下于此至于天。”（《海内经》）

《淮南子·地形训》说：

“昆仑山上，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死；或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。”

《诗·大雅·文王》：

“文王陟降，在帝左右。”

在萨满文化里，这种沟通天地的神山称为“地柱”。美国学者埃里亚德对此有专门研究。

巫师们所陟降的神山，以昆仑为常见；此外还有五岳。五岳神山观念的确立有个发展过程，并与古人观察太阳循环而逐步认识四方四时有关。因为日出于东，春从东来，因此五岳中最早出现的是东岳泰山。《史记·封禅书》载，在伏羲氏以前的无怀氏就开始祭祀泰山，黄帝还从泰山而升天。《韩非子·十过》也有“昔者黄帝会鬼神于泰山之上”的记载。以后进一步发展，则有南岳衡山、西岳华山、北岳恒山。因为太阳循环而有四方四时，据《封禅书》载，“四岳各如其方”，而且于春夏秋冬四时分别祭祀东西南北四岳。西周以后，由于人王君权的加强，于是又增加了中岳嵩山，作为天上太阳神在人间的集中代表。《南山志辑要》云：“山高而尊者岳，唐虞四岳，至周始有五岳。”

②神树

张光直先生指出：“第二种通天地的工具是若干种树木。这也是萨满文化中所常见的所谓‘世界之树’或‘宇宙之树’。《淮南子》中记载：‘建木，在都广，众帝所自上下。’在中国古代传说里关于树木的神话主要有扶桑的神话和若木的神话。这些都与沟通天地有关。”⑦我们在这里需要进一步证明的是，这些扶桑若木之所以与沟通天地有关，乃是因为这些树木都是太阳神树。

“汤谷上有扶木，一日方至，一日方出。”　（《山海经·大荒东经》
“汤谷上有扶桑，十日所浴。”　（《山海经·海外东经》）
“日出于旸谷、浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明；登于扶桑，爰始将行，是谓朏明。”
（《淮南子·天文训》）

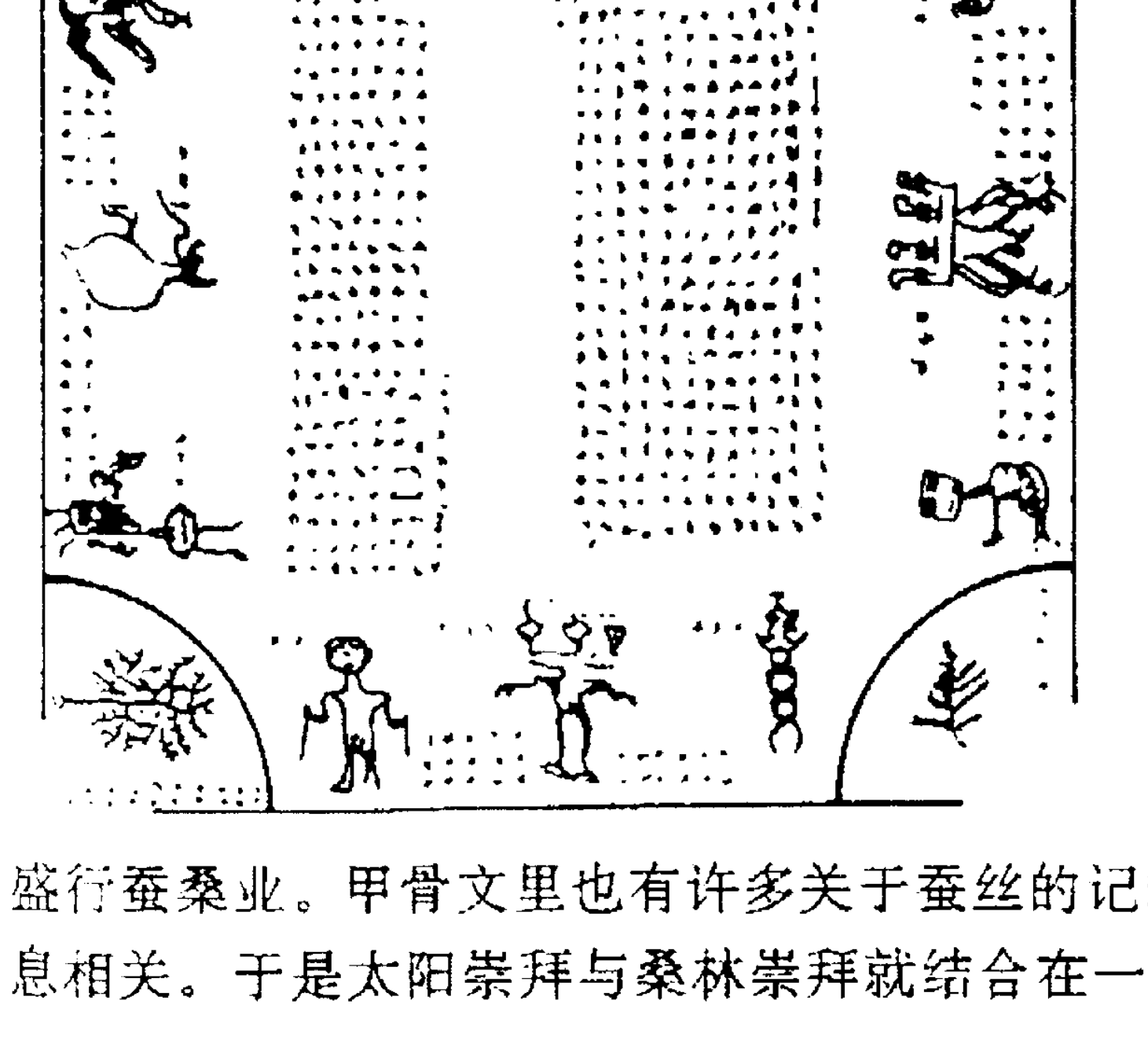
在甲骨文里，表示早晨与东方的“朝”“東”“杲”诸字，均从日在扶桑之上。如東字，《说文》：“東，动也，从木。官溥曰：从日在木中。”段玉裁注：“木，榑木也。”榑木即扶桑。

扶桑又作若木。桂馥《说文义证》引王观国《字林》：“榑桑，即扶桑，榑木即若木也。”吕思勉《读史札记》：“叒（桑）与若在古文字中因形近而相乱，所以若木之若，实际乃是桑字的讹写。”若木以居西方为多，正与太阳西落相一致：

“若木在建木西，末有十日，其华照下地。”　（《淮南子·地形训》）
“大荒之中，……上有赤树，青叶赤华，名曰若木。”（郭璞注：生昆仑西，附西极，其华光赤下照地。）　（《山海经·大荒北经》）
“若木之生，昆仑是滨。”（郭璞《山海经图赞》）
“西海之滨，有孤桑之树。”（《拾遗记》）

在甲骨文里，表示西方和傍晚的“杳”“莫（暮）”诸字，亦从日从木，表示日下扶桑若木、夜晚来临之际。《说文》：“杳，冥也，从日在木下。”段玉裁注：“莫为日且冥，杳则全冥矣。由莫而行地下，而至于榑桑之下也。”

因为扶桑若木是太阳神所升降的地方，于是就成了巫师沟通天地的神树。因为太阳周转循环而有四方四时的划分，与此相对应，除了东西扶桑若木之外，古代还有四方神树观念。长沙子弹库楚帛书，除《四时》《天象》《月忌》三部分内容外，缯帛四角还绘有四木。陈梦家先生认为这四木“代表着春、夏、秋、冬四季”。俞伟超先生认为整幅帛画的形状代表了楚国的明堂图。张光直先生综合指出：“缯书四角的四木便是古代宗庙明堂建筑角隅所种植的四木。明堂的墙壁到了四角为了四木的关系向里凹入，所以明堂的平面图便成为亚形了。”⑧我们在前文释巫时曾指出，亚字形明堂图实际是太阳及其光芒的象征。楚帛画作亚字明堂形，这与其内容为太阳运行而有四方十二月相一致；因此，这四木正是与太阳有关的四方四时神树。（见左图）



在本世纪 70 年代，山东临淄发掘一座东周墓，墓中有一圆形漆器，绘有内外两层图案。中间绘圆形图案，外层则绘房屋四座，每座房屋各三间，共十二间。在东西南北四座房屋之间也绘有四株树木。⑨整个图案成亚形明堂图，其内圆外方反映了天圆地方观念；而四屋十二间四树又与楚帛书四时十二月四树相一致。

楚帛画与临淄漆器图案的形状和内容，不仅证明了四方太阳神树观念的存在，而且还为我们前文关于巫字释义提供了佐证。

通天的神树之所以以扶桑为主，这可能与我国蚕桑业起源之早、分布地域之广有关。考古资料表明，大约在 5 千年前后，我国东部的黄河中下游和长江下游、西部的巴蜀一带，已盛行蚕桑业。甲骨文里也有许多关于蚕丝的记载。⑩而蚕桑的生长发育又与太阳的普照滋育息息相关。于是太阳崇拜与桑林崇拜就结合在一起了。初民们生活劳作于桑野之间，感受最深切、观察最深刻的，莫过于“日出扶桑”的景象了。所谓“暾将出兮东方，照吾槛兮扶桑”，既是写实，又是神话。

③动物

太阳是初民们所崇拜的最早图腾神。当人类进入渔猎时代以后，又有动物图腾崇拜。于是太阳图腾与动物图腾呈叠合趋势。在神话世界里，太阳神往往被动物化。黄河中下游的东夷殷商族以凤鸟为太阳图腾神；黄河中上游的华夏族以神龙为太阳图腾神。因此，在巫术观念里，龙凤便成了沟通天地的使者。

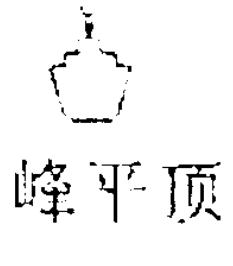
先讨论太阳凤鸟图腾。

前引《山海经》等材料，有“日出扶桑”之说。而这些材料有时就伴有鸟：

“汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。”　（《大荒东经》）
“巨洋海中，升载海日。盖扶桑山上有玉鸡。”　（《神异经·东荒经》）
“蓬莱之东，岱舆之山，上有扶桑之树。树高万丈，树巅常有天鸡。”
（《古小说钩沉》辑《玄中记》）

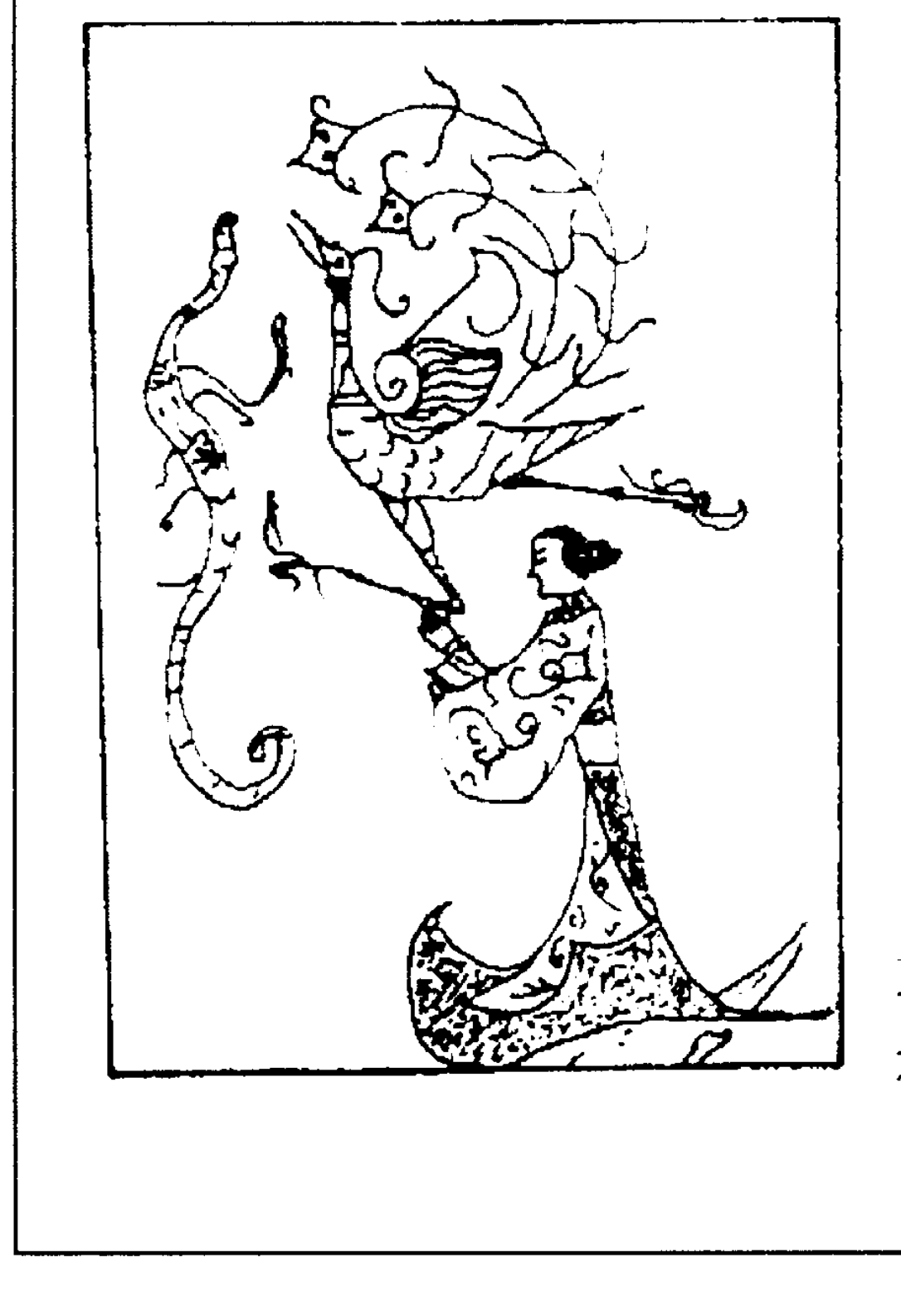
所谓“乌”“玉鸡”“天鸡”，皆凤鸟之意。而“鸟登扶桑”正是“日出扶桑”的动物化。

这一推论还可从考古资料中得到印证。北京历史博物馆藏有从山东人尹世安处购得的巨型碧玉琮，高达 49.2 厘米，其上端正中刻有鸟立五峰上的阴线形纹饰，其构形与主题均与大汶口陶文相近。（见右图）



在美国弗利尔美术馆也藏有纹样相同的三件良渚时期的玉璧。

其纹饰里的山作五峰，和大汶口陶尊的五峰山相一致，只是主峰平顶而已；其山峰上所立的鸟代替了陶尊上的太阳，正说明了鸟与太阳的同构关系。李学勤先生和石兴邦先生都认为，这纹饰反映的是黄河中下游文化。李先生指出：“鸟在山上，可读为岛字。……这使我们联想到《尚书·禹贡》冀州、扬州都提到‘鸟夷’，即古代滨海的部族。大汶口文化正好是分布在我国东方一带的。”⑪石先生也说：“山上站的鸟，……是图腾标记。……显然这不是良渚文化而是大汶口——龙山文化系统的东西，从图形的特征说，应该属大汶口文化晚期。”⑫以上材料说明，巫师之所以借助凤鸟可以升天，乃是因为凤鸟的原型是东升而西落的太阳神。



再谈太阳神龙图腾

华夏族以神龙为太阳图腾神。龙能升天也能入地：

“黄龙入藏生黄泉，黄泉之埃上生黄云。”
（《淮南子·地形训》）
“龙举而景云属。”　（《淮南子·天文训》）
“龙，虫之生于渊，行无形，游于天者也。”
（《洪范·五行纬》）
“龙，……能幽能明……春分而登天，秋分而潜渊。”
（《说文》）
“（龙）欲上则凌于云气，俗下则入于深泉。”
（《管子·水地》）

龙之所以升天入地，是因为其原型是太阳白天行空中、夜间行地泉。古兵器花纹中有阴阳两龙对转成圆的图象，红山文化的

玉龙也作圆形卷龙图。⑬这些也正是太阳周转循环的反映。

与此相一致，巫师上天下地便有乘龙之说。1973 年长沙子弹库清理出一幅《人物驭龙帛画》(见左图)，据发掘报告介绍说：“画的正中为一有胡须的男子，侧身直立，手执缰绳，驾驭着一条巨龙。龙头高昂，龙尾翘起，龙身平伏，略呈舟形。在龙尾上部站着一鹤，圆目长喙，昂首仰天。人头上方为舆盖，三条飘带随风拂动，画幅左下角为一鲤鱼。”⑭画左下有鱼，点明了龙是从海中升起；而仙鹤昂首仰天则说明神龙升天的目的。神话传说中都是日出汤谷而升天，这龙正是太阳的化身；而人物御龙，正是巫师乘龙以沟通天地的反映。

最后谈谈龙凤图腾的融合。

《庄子·逍遥游》有鲲鱼化鹏鸟之说，这是在太阳循环母题支配下的图腾转型。⑮上引《人物驭龙图》中除龙为主体外，还在龙的上下端配以鸟鱼，已呈现出龙凤融合的趋势。这一趋势在 1949 年长沙东郊陈家大山出土的《人物龙凤帛画》中可以得到进一步的证实。该帛画下半部画一女子，侧身面向左上半部的龙和凤作祈祷状。龙凤均头朝上，作扶摇腾飞状。这是一幅龙凤引魂升天的图景。”⑯画中的龙凤并列对等，说明了两者的融合。惟龙凤图腾本属黄河流域的夏夷文化，而龙凤帛画则出现于长江流域的楚地，这其间的缘由将于另文讨论。

注释：

① 叶舒宪《中国神话哲学》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 207 页。

② 高去寻《殷代大墓的木室及其涵义之推测》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第 39 本，1969 年，台北南港。

③ 李孝定《甲骨文字集释》，中央研究院历史语言研究所专刊五十，1970 年再版 1598 页；周法高《金文诂林》，香港中文大学出版社 1975 年版，2893 页。

④⑤ 张光直《商代的巫与巫术》、《中国青铜时代》(二集) 42 页，三联书店 1990 年版。

⑥ 王树明《谈陵阳河与大朱村出土的陶尊“文字”》，《山东史前文化论文集》，齐鲁书社 1986 年版 250 页。

⑦ 张光直《考古学专题六讲》，文物出版社 1986 年版，第 7 页。

⑧ 陈梦家《战国楚帛书考》，《考古学报》1984 年第 2 期，138 页；俞伟超《关于楚文化发展的新探索》，《江汉考古》1980 年第 1 期 23 页；张光直《说殷代的亚形》，《中国青铜时代》(二集) 92 页。

⑨ 山东省博物馆《临淄郎家庄一号东周殉人墓》，《考古学报》1977 年第 1 期 73—104 页。

⑩ 周匡明《养蚕起源问题的研究》，《农业考古》1982 年第 1 期；段佑云《家蚕起源于黄河中游中华民族发祥地》，《蚕业科学》1983 年第 1 期；魏东《我国蚕桑丝织业生产发源于长江三角洲》，《农业考古》1984 年第 1 期；胡厚宣《殷代的蚕桑和丝织》，《文物》1972 年第 11 期。

⑪ 李学勤《重新估价中国古代文明》，《新出青铜器研究》，文物出版社 1990 年第 7 页。

⑫ 石兴邦《山东地区史前考古方面的有关问题》，《山东史前文化论文集》，齐鲁书社 1986 年版 26 页。

⑬ 古兵器花纹阴阳龙见闻一多《伏羲考》，《闻一多全集》卷 1 第 8 页。红山文化玉龙见《文物》1984 年第 6 期第 6 页。

⑭ 《长沙楚墓帛画》说明，文物出版社 1973 年。

⑮ 江林昌《从“长翟”“鲋鱼”看防风氏的图腾起源》，《民间文学论坛》1994 年第 4 期。

⑯ 熊传新《对照新旧摹本谈楚国人物龙凤帛画》，《江汉论坛》1981 年第 1 期。

作者单位：烟台大学中文系

(原載《社會科學戰綫》1996 年第 1 期)

商代的巫与巫术

晁福林

殷商是神权强盛的时代。殷人和“神”打交道，主要靠贞卜和蓍筮。除了和“神”联系之外，殷人还要和“鬼”打交道。当然，我们这里所说的“鬼”，指的是旱魃、魍魉之类的给社会带来危害的厉鬼，并不包括祖先在内，因为在殷人看来，祖先是进入神灵世界者，并不步入厉鬼的区域。殷人驱附除厉鬼，主要靠巫术。施行巫术单靠人力不行，还得神灵佑助，所以说驱除厉鬼与跟神联系又是有密切关系的两件事。殷人跟神联系，要有贞卜记录，以示对于神灵的忠诚，故我们可以从大量的卜辞资料中了解这方面的情况。然而，殷人施行巫术，则没有多少记录，因为并不需要向“鬼”汇报什么，因此后人对商代的巫和巫术知道甚少。今不揣浅陋，勾稽一些相关资料，试图对商代的巫与巫术的某些情况进行探讨，以求引玉之效。

一、商代的巫

先商时期，商族的巫很可能是由氏族首领兼任的。在甲骨卜辞里面，商人追溯的“高祖”，时代最早的是名夒者。另一位商人的先祖，其名字的写法与甲骨文的“夒”字相似，亦为一侧面站立的人形，与夒的区别在于其手中多一倒提的斧钺之形。或以为指商先祖契，似有一定道理，《诗经·长发》就有“玄王桓拨”的说法，形容契之勇武。从另外的角度看，这位倒提斧钺的人物固然可以是勇武之象，但这种形象也有可能是巫师作法驱鬼的无畏的形象。这两者并不矛盾。在后世文献记载里，开创商王朝的汤有时候简直就是一位大巫的形象。《吕氏春秋·顺民》篇载：“汤克夏而正天下，天大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林，曰：‘余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。’于是翦其发，鄜(枥)其手，以身为牺牲，用祈福於上帝，民乃甚说(悦)，雨乃大至。”这是一个很有名的记载。汤在求雨的时候之所以“翦其发，枥其手”，就是要用这种方法表明自己是神灵的牺牲，愿意献身于神而祈求神灵赐佑，即春秋时人所谓的“不惮以身为牺牲，以祠说(悦)于上帝鬼神”(《墨子·兼爱》下)。相传，商汤外出时，“见野张网四面，祝曰：‘天下四方皆入吾网！’汤曰：‘嘻，尽之矣。’乃去其三面，祝曰：‘欲左，左；欲右，右。不用命，乃入吾网。’”(《史记·殷本纪》)商汤和巫祝一样，也发布祝辞，这与他“以身祷于桑林”的做法是完全一致的，适证其具有大巫的身份。

就商王朝的情况看，巫可能有不同的层次。西周初年，周公谓“我闻在昔，成汤既受命，时则有若伊尹，格于皇天。在太甲，时则有若保衡。在太戊，时则有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸，乂王家。在祖乙，时则有若巫贤。在武丁，时则有若甘盘。率惟兹有陈，保乂有殷，故殷礼陟配天，多历年所。”(《尚书·君奭》)周公所列作为辅佐商王的最主要的大臣的名单，从伊尹直到甘盘，都有可能是兼任商王朝之大巫者。这些大臣中，名“巫咸”、“巫贤”者其身份为“巫”，自然问题不大，就是伊尹等人，其主要职责也在于“格于皇天”、“格于上帝”，使得“殷礼陟配天”，依然与巫的职责相同。总之，在商王朝的政治结构中，作为神权代表的“巫”的作用实在不可小觑。商代盛行占卜，贞人为数甚多，从其与神意沟通这一点看，可以推测有的贞人可能又兼有神巫的职责。

商代巫师形象在考古资料中偶有所见。属于商代后期的四川广汉三星堆遗址的二号坑出土一尊大型立人像①，高级巫师头带面具、手持法物以祭神驱鬼之形。这位大巫，头戴花状高冠，冠顶中间似盛开的花形，两侧似叶。冠下段饰两周回字形纹图案。人像粗眉大眼，鼻棱突出，嘴角下勾，方颐大耳。两耳垂下各穿一孔。脑后发际以下有两个斜长方形孔，似为插笄所用。人像手中所持何物今已不可得见，很可能是驱鬼所用的仪仗。这样威武、伟岸的人像，应当是当时政治与宗教首脑合一的人物形象，其扬起的手臂和双手所持的仪仗，均与巫师驱鬼之事有关。值得注意的是与这件伟岸的人像同在一坑出土的还有 41 件人头像，其中有 36 件的造型均作平顶、阔眉之状，有杏叶形大眼，颧骨低平，高鼻梁，嘴很大，嘴角下勾，颌似饰有一圈短短的胡子，胡子直达耳后。两个大耳斜直，饰云纹，耳垂下有一个圆穿，耳旁留鬓发。长发梳向脑后，上端束扎，似插笄，发梢编成辫，垂至颈部。短颈，颈下铸成倒三角形。这些人头像与立人像所表现出的人物精神状态一致，都呈现着庄严肃穆和威武的神情。这些数量较多的人头像可能是当时的地位较低的巫师的形象。他们从属于大巫，为大巫所驱使而与鬼搏斗。立人像与这些人头像可以说是商代后期巴蜀地区巫师群体的形象。

二、“方相”与“终葵”

关于商代巫师驱鬼所戴的面具，在殷墟地区尚未发现，但在时代为商代后期的四川广汉三星堆却有类似于面具的青铜人面像出土②。这些人面像计有 15 件，均为半圆形。其中一个类型的人面像，眼球都明显突出眼眶，呈中空状态，突出部分的中部还有一圆镯式的箍。人面像阔眉大眼，眉尖上挑，双眼斜长，鹰钩鼻，鼻翼两侧勾成云气纹，鼻尖突出脸面达 20 多厘米。大嘴，两嘴角上翘至接近耳根处。双耳极大，耳尖向斜上方伸出，呈桃尖状，耳廓内饰以粗犷的云纹。额的中部有一个方孔，面像的左右两侧上下各有一个小方孔。这些中空的人面像，最为突出的特征是其暴露于外、向前极度凸起的两眼，与《周礼·方相氏》所谓的方相氏“黄金四目”相类。这些人面像虽然不是巫师驱鬼时所戴之物，但其造型却应当是以巫师面具为蓝本的。

甲骨文中有“鬼”字，其造字本义与魌字相类。甲骨文“鬼”字的上部从“田”，下部为侧面人形。“田”即驱鬼者所戴的面具形状的简化。商代有鬼方，是商王朝以西的强大部族，其以鬼方为称，盖其人常戴面具驱鬼歌舞的缘故。商代巫师所戴驱鬼的面具盖称为“终葵”。“终葵”本为巫师所戴的方形尖顶的驱鬼面具，后将用于捶击的尖状工具称为“终葵”，其合音便是“椎”。《周礼·玉人》：“大圭长天尺，杼上，终葵首，天子服之”，郑注“终葵，椎也”。《说文》：“椎，击也，齐谓之终葵”。东汉时马融所作《广成颂》有“翚终葵，扬关斧”③ 之语，已将终葵作为椎击之工具。终葵为巫师所戴面具的本义虽然在汉代已经湮没无闻，但其驱鬼之义则在以后仍有某些保留。从唐代开始所流传的食鬼之神钟馗，据说就是以终葵逐鬼为蓝本而附会形成的。④

---

①② 四川省文物管理委员会等：《广汉三星堆遗址二号祭祀坑发掘简报》，《文物》1989 年第 5 期。

③ 《后汉书·马融传》。

④ 顾炎武谓：“古人以椎逐鬼，若大傩之为耳。今人于户上画钟馗像，云唐时人能捕鬼者，元宗尝梦见之。事载沈存中《补笔谈》，未必然也。”(《日知录》卷三十二)对于钟馗与终葵之间的意义上的联系持有疑问。按，从终葵为驱鬼面具的本义和与钟馗古音相同的情况看，两者之间有意义上的关联应当是极有可能的，只是汉唐间这种联系的衍变之迹尚待追寻。

商代以驱鬼而著称的氏族盖以“终葵”为名。周初分封诸侯时，曾经以殷民七族封赐给卫康叔，这七族殷中就有“终葵氏”①。终葵氏在夏、商时代似有悠久历史。成汤的左相仲虺，应当就是终葵氏的酋长。《左传》定公元年载薛国的先祖为奚仲，“以为夏车正，奚仲迁于邳，仲虺居薛，以为汤左相”。据此，则仲虺为奚仲族的支裔。《尚书》序谓成汤讨伐夏桀返归途中，“仲虺作诰”。今《尚书·仲虺之诰》虽然为伪古文，但是仲虺确有言论流传于世，则还是可以肯定的。《左传》襄公三十年载“《仲虺之志》云，乱者取之，亡者侮之”，《仲虺之志》便是仲虺言论的专辑。伪古文《尚书·仲虺之诰》所云“兼弱攻昧，取乱侮亡”，即据《仲虺之志》的“乱者取之，亡者侮之”而写成。仲虺二字，《史记·殷本纪》“仲”作中，“虺”作雷字古文。雷字古文的主体结构为回旋形的曲线，甲骨文和金文中的雷字亦然。这种回旋形的曲线在原始时代的纹饰以及青铜时期的铜器纹饰里多有所见，即所谓的“云雷纹”。回字古文即由云雷变化而成。《史记》所载仲虺的名字，实即中回。究其原义，当起源于巫师驱鬼面具上的云雷纹。考古发掘所见良渚文化遗址的作为宗教礼器的玉器上刻画的神像，实为戴有面具的巫师的形象。有的神像上满布云雷纹(或谓回字形纹)。从古音系统看，中、终、重，同在东部，雷、葵、回、虺同在脂部，故仲虺可以读为中雷、终葵、重回。重，有重复往返之义。所以说仲虺(重回)之义源于满布云雷纹的面具纹饰。这种纹饰为重回，故而亦将面具称为终葵，以善于驱鬼而著称之族便称为终葵氏，其酋长即仲虺(中雷)。

三、商代巫师的神器

商代巫师驱鬼的时候应当有神器助威。这类神器在考古发掘中已有所见。时代属于商代后期的江西新干大洋洲商墓② 出土有神人兽面形玉饰一件，为牙白色的洛翡玉，两面均粘有红朱，背面中部呈淡绿色。玉的正南中部偏下刻神人兽面纹，头顶上横刻平行阳线四条，形似羽冠。神人大眼巨嘴，上下有獠牙。这件玉饰的造型犹如一个戴着卷角高羽冠的神人，形象威武肃穆，构思巧妙，线条十分流畅。玉的中部两侧有突扉棱和两个圆孔，似可将其固着其他物体之上。这位高戴羽冠的神人，俨然为庄严的巫师形象，盖为驱鬼时的法物。同墓还出土有双面神人青铜器，这位神人目光炯炯，头上有表示其法力的长角，给人以威严无比的感觉。器通高 53 厘米，器下有方銎，器上正中有圆管，均当为插于木座所置。这件双面神人青铜器，可能是巫师驱鬼的主要神器。同墓还出土一件玉质羽人，属于青田玉，枣红色浮雕，作侧身蹲坐状，两面对称。羽人粗眉大眼，半环大耳，高勾鼻，戴高羽冠；顶后部用掏雕技法琢出三个相套链环；臂拳屈于胸前，蹲腿，脚与臀部齐平；腰背至臀部阴刻鳞片纹和羽纹，肋下至腿部雕刻出羽翼。羽人通高 11.5 厘米，可穿置于其他物品之上。这件玉质羽人出土于死者胸部的项链顶端右侧，有可能为神器，也可能是巫师的佩带之物。

商代巫师驱鬼时手中当有所持，其所持之物除木棒之类的东西外，还可能有其他的东西，河北承德所发现的商代石牌便可能为驱鬼所用。③ 石牌出于商代墓葬中，共两件，均为黑色滑石质。一件石牌的两端刻直线纹，上部两平横线之间刻有兽面纹。兽面两眼圆睁，宽嘴，有两个尖状长獠牙，直鼻，鼻下有二锯齿纹，周围刻有排列有序的三角形纹。另一件的两端各中部都刻有一排尖齿纹，上部和中部各刻一兽面纹，兽面形状与前一件相同。石牌纹饰中的兽面，突出的特征是两

---

① 《左传·定公四年》。

② 江西省文物考古研究所等：《江西新干大洋洲商墓发掘简报》，《文物》1991 年第 10 期。

③ 承德文物保护管理所：《河北承德发现商代古牌饰》，《文物》1990 年第 7 期。

只硕大圆睁的眼睛和有尖长獠牙的大嘴，与商代巫师驱鬼所戴面具的形象是一致的。石牌持于手中，当即巫师手中的法器，认为其有驱鬼的神力。

四、人兽交融与商代巫师“神力”的来源

巫师驱鬼的法力当然要来源于神灵的佑助，另一方面也来源于猛兽的威力，人们印象中威力最大的猛兽莫过于作为百兽之王的虎。商代青铜器的人虎纹的主题可能与此有关①。典型的器物纹饰有这样几件：

第一，殷墟妇好墓所出土的“妇好钺”②。其纹饰为一人头居于两虎口之形。两虎前肢弯曲前伸，似置于地面的土坛之上。两虎后肢蹲曲，虎尾弯曲至地，与虎后肢一同支撑地面。虎口虽然大张，但却不作吞食状，虎眼虽大，但并不怒睁，而是和虎的大耳一起表现出驯服的媚态。虎口的人头像十分简单，其上无发，颇像巫师所戴的面具，在纹饰中盖以之为巫师的象征。

第二，与“妇好钺”的这个纹饰十分相似的是殷墟侯家庄所出土的著名的司母戊大方鼎的鼎耳的纹饰③，亦为一人头居于两虎口之形，只是两虎后肢直立，与弯曲至地的虎尾一起支撑着躯体，显得十分勉强。虎口虽然大张，但是其中并无利齿。两虎形象的媚态比“妇好钺”所表现者更为突出。特别引人注意的是，两虎口中的人头形象为圆角方形，正合乎“方相”之义，这应当不是偶然的巧合。

第三，1957年在安徽阜南县发现商代龙虎尊④，龙的头、角突出形成三个铺首。尊腹主要部位为神人与一头二身的虎形。二虎位于纹饰图案的上部，共一头。虎前、后肢均蜷曲伏地，虎的躯体软塌，腹部垂至地，虎尾下垂，尾尖卷曲。虎头为正面形象，虎口下为神人形象。神人两上肢弯曲上举，似正要抓住两虎的前爪。神人神态自若，嘴角上翘表现出微笑之意，似为其驯服两虎而悠然自得。

第四，四川广汉三星堆一号坑所发现的龙虎尊⑤。这件尊的的造型、纹饰以及铸造工艺，与安徽阜南所发现者都相一致，其肩部的纹饰亦为神人与二虎之形，虎体更显修长。

这四件商代纹饰突出的共同点有这样两个方面：首先，人居于纹饰图案的中心突出部位，虽然人并不显得伟岸，但是却给人以画龙点睛之感，让人觉得只有他才是整个图案的中心和灵魂。其次，虎的形象尽管占了图案的大部分，但是虎却不作腾跃扑食之状，而是拘拘然作顺服之态，其修长的体躯和大张的巨口似乎都只是人所控制的一种工具。这两个方面的特点说明纹饰的作者所要表达的主题何在呢？主题应当在于对于神巫法力的颂扬⑥，也是在说明巫师的法力与虎、龙这样的猛兽有关。

商代社会信仰中对于大巫法力的颂扬，除了这几件纹饰之外，还可以举出相传出自湖南的商代的两件铜卣作为证明。这两件铜卣，一藏日本京都泉屋美术馆，一藏法国巴黎奴施基博物馆，造型、纹饰皆同。专家或称这两件铜卣为“乳虎食人卣”，又称“饕餮食人卣”，皆以为铜卣为一虎张巨口欲吞噬一人的造型。其实仔细审视卣的造型和纹饰，却知并非如此含义。虎在铜卣造型中，其两足和后尾构成卣的三足，自有被束缚之义。虎身躯上有回首而视的虬龙，虎口中的一人神色威严、其两臂向前伸举，似正捉住虎的两耳，人的身躯与龙尾和虎腹融合为一体，人背部服装的纹饰即为龙之爪，人的两脚相当明显，正踏于虎足之上。在虎耳的侧上方有一面具之形，应当为巫师所拥有者。整个铜卣的造型和纹饰，都体现了这样一个显明的对照，那就是巫师的威严、沉着与虎龙的别扭、局促。这里所表现的并非巫师要凭藉虎、龙的威力，而是巫师本身就与虎、龙融为一体。铜卣纹饰中虎的耳后和龙首之上的那个面具很引人深思。其制作者的考虑，在这里应当是在说明巫师与虎、龙融为一体，而其神力的外在表现便是这件面具，从而也是说明巫师头戴面具作法，正具有着虎、龙的不可抗拒的威力。青铜器纹饰上所表现的人兽交融主题到了西周初期不仅得以继续保持，而且有所发展。随着周代礼乐文明的发展，在西周中、晚期，这类人兽交融主题的纹饰已不复见。这种情况从一个侧面表明，人兽交融纹饰为殷商时代社会观念的产物，是商代巫师的形象化。周代巫风趋减，表现巫师形象的以人兽交融为特征的纹饰也就失去了存在的社会依据。

五、卜辞和古代文献中所见的商代巫术

殷商时代的巫术中相当重要的一项是驱除旱魃。在商人的心目中旱魃就是造成旱灾的某人，故而要对其施刑。卜辞载殷人求雨之事多谓“烄”，如：

贞，勿烄亡其从雨。（合集15674片）

□□卜，㱿贞，舞（雩）烄亡其雨。（合集12852片）

癸未〔卜〕，烄牢雨。（屯南3244片）

甲辰卜，烄每。（合集19802片）

其烄高，又（有）雨。（合集30791片）

叀戊烄，又（有）雨。（合集30174片）

上引6条卜辞，第3条为四期卜辞，第5、6条为三期卜辞，余皆为一期卜辞。甲骨文烄字像人被投于火上之形，诸家释其为烄，《说文》谓“烄，交木然也，从火，交声”。所谓烄，就是将象征旱魃的人放于大木所架起的火上烧烤，烧死此人，就意味着旱魃被除掉，随之就会下雨而消除旱情。第一条卜辞贞问如果不实行烄的办法，是否就不会跟随着下雨。第二条卜辞的“舞”字当通于“雩”，卜辞中关于“舞”的卜辞都与求雨之事相关，可见雩为以舞作为求雨方式的祭礼。这条卜辞贞问雩与烄连续举行是否有雨。第三条卜辞贞问烄时不是将人烧死，而是烧掉牲牢，这样做是否会下雨。第四条卜辞的“每”字，实即母。专家指出“甲骨文母与女互用无别”①，所以这条卜辞里面的“每”字指一种具有某种身份的女性。这条卜辞贞问是否将“每”烧死以求雨。这类卜辞在关于烄的辞例中常见，所用作为旱魃者似皆为女性。有一条卜辞谓“戊申卜其烄三每”②，谓要烧死三位“每”。这是一次烄祭烧死人数最多的卜辞记录。第五条卜辞为选择烄祭地点的占卜，贞问在称为“高”的这个地方烄祭是否会下雨。关于烄祭的地点，殷人贞问最多的是称为“凡”的地方，有一版卜辞，先后有三条卜辞贞问“于甲烄凡。于癸烄凡。弗烄凡”（合集32296片），可见对于“凡”这个地方举行烄祭极感兴趣。第六条为选择烄祭时间的卜辞，贞问在逢“戊”的日子烄祭是否会下雨。以上六条卜辞比较全面地反映了商代祈雨巫术的情况。值得注意的有以下两点：首先是要通过占卜确定“烄”的时间和地点，还要通过占卜确定要烧死的人。这个人被认为是旱魃附体者。可见这种巫术与甲骨占卜关系密切。其次是“烄”可以与其他的祭典相互配合，舞（雩）与烄二者就可以合在一起进行。由此可见这种巫术与祭祀的关系也很密切。“烄”作为一种巫术，其特点在于使用火焚的方式对于旱魃进行斗争，而不只是单纯地祈求神灵恩典。

实施巫术而求雨的另一种方式是作土龙。专家已经从卜辞找出这样的辞例①：

叀庚烄，又（有）〔雨〕。

其乍（作）龙于凡田，又（有）雨。（合集29990片）

这是同版的两条三期卜辞。第一条卜辞先贞问是否于庚日举行烄祭可以有雨。第二条卜辞贞问在“凡”这个地方的田野上作土龙，是否会求得雨。另有一条卜辞谓“乙未卜，龙，亡其雨”（合集13002片），虽然没有“乍（作）”字，但与下雨之事相连，所以也有可能是在贞问作土龙是否会带来雨的事情。这种巫术的理论基础是认定龙与雨有关，即后世所谓的“同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎”（《易·乾·文言》）。关于作土龙祈雨之事，汉朝时人有详细说明，“董仲舒申《春秋》之雩，设土龙以招雨，其意以云龙相致。《易》曰：‘云从龙，风从虎。’以类求之，故设土龙，阴阳从类，云雨自至”（《论衡·乱龙》）。这种作土龙之事，相传早在商汤的时候就已经进行。《淮南子·地形训》载“土龙致雨”，高诱注：“汤遭旱，作土龙以像龙，云从龙，故致雨也”。商汤曾经以大巫的身份“翦其发，𨟻（枥）其手，以身为牺牲”（《吕氏灰秋·顺民》）而祈雨，他作土龙，应当亦是大巫所行巫术之一种。分析前面所引的两条卜辞可以看到，在遇到大旱的时候，殷人希望通过占卜来决定采取何种致雨的巫术，一种是“烄”，另一种是“作龙”。地点应当都在“凡”这个殷人祈雨时颇感兴趣的地方。

除了作土龙以外，卜辞中的“舟龙”应当也是一种与“龙”相关的巫术。卜辞载：

贞，舟龙……，不其受……。（合集4928片）

王固曰：有祟…… 舟龙……出……。（合集16940片）

□丑卜，王……舟龙……。（合集8607片）

这些都是一期卜辞，虽然辞残，但其义还可以大致了解。所谓“舟龙”，疑即后世的“龙舟”。将舟船做成龙形，游之于水，以龙得于水而象征着万事亨通。第一条卜辞中的“不其受”后面所残缺之字，依卜辞文例很可能是“年”或“禾”字。这条卜辞意谓若进行划龙舟这样的巫术，是否会有好收成。第二条系占辞，商王根据占辞的结果谓会有麻烦出现，但是通过划龙舟的巫术而得到保佑。第三条卜辞贞问商王是否亲自参加划龙舟之事。

关于“作龙”和“舟龙”的卜辞记载，使我们联想起前面曾经提到的两件商代的龙虎纹卣。联系到商代“作土龙”的巫术，可以说铜卣纹饰中虎的耳后和龙首之上的那个面具与回首的虬龙所表现的正是巫师头戴面具而指挥作土龙的形象，巫师居高临下，土龙则匍匐于地而听从指挥。按照古人的观念，龙是运行于天上的神物，而作土龙则是将此神物从天上置之于地，作龙舟则将其置之于水。这其中的意蕴就不是简单的向龙祈雨，或求龙保佑，而是命令其降雨，命令其为福佑于殷人。作土龙与降雨，龙舟与保佑，这两类事情本无关系，这种巫术的迷信落后性质可以说是显而易见的。然而，在当时的历史条件下，作土龙和龙舟却也多少表现了人们要控制自然的某些信念，和单纯地向神灵祈祷相比，多少具有一些积极的意义。

商代巫术和后世一样，也十分重视驱鬼。商代驱鬼的巫师戴有方尖状的面具。甲骨文中有一个正面立人头部为方尖形面具的字，对于驱鬼面具作了相当形象的刻画。这个字人形的四肢完备，头部所戴面具为方形尖顶之状，与圭形相类，面部透雕有两只方形眼孔，其两侧有对称的附耳，耳下垂有坠饰，可随面具而晃动。郭沫若先生谓这个字“系像人戴面具之形，当是魌字初文”①，甚确。值得注意的是，关于魌字的卜辞与驱鬼有关：

……旬亡旧。王固曰：出（有）希，其出（又）来媗，……魌，亦（夜）方相二邑。十三月。（《合集》6063片）

这是武丁时期的卜辞。辞虽然残，但其义尚可通晓。辞谓在贞问下一旬是否有灾祸的时候，商王占视卜兆谓下一旬将有麻烦发生，又会有灾祸来临。为了避免灾祸，所以便在夜里于两个邑中举行驱鬼仪式。周代职官名称里有“方相氏”。《周礼·方相氏》载：“方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时难（傩），以索室驱疫”。“方相”之称源于上古时代驱鬼巫术中巫师所戴的方形面具，其为职官之名故谓“方相氏”，单称“方相”，亦为动词，义即驱鬼。上引卜辞中的“魌”当指驱鬼巫师，“亦（夜）方相二邑”，即夜间魌在两个邑中方相（驱鬼）。联系到整条卜辞的意思看，据商王占视卜兆，下一旬将有灾祸发生，所以要先驱鬼以免灾。

甲骨文中的“巫”字，其造字本义可能是向四方施行巫术，故而其在卜辞中或用如“四方”若“方”之义，但是这里的“四方”若“方”并非单纯的方位之义，而是指向四方或某方举行祭祀或施行巫术②，如：

丁酉卜，巫帝。（合集34074片）

壬午卡，燎土（社）延巫帝二犬。（合集21075片）

辛酉卜，宁风巫九豕。（合集34138片）

戊子卜，宁风北巫犬。（合集34140片）

上引第一、四两条为四期卜辞，余为一期卜辞。第一条的“巫帝”，指向四方进行帝（褅）祭，巫为四方之义，同版另有一辞谓“丁酉卜，奚帝南”。辞中的“奚”字原为双手持绳索缚女之形，盖指一种用为牺牲的女奴，这里暂写作奚。“奚帝南”，指杀奚而帝（褅）祭于南方。“帝南”与“巫帝”相对，说明“巫帝”为帝（褅）祭于四方，而“帝南”仅帝（褅）祭于南方一方。卜辞中还有“帝东巫”（合集5662片）、“帝北巫”（合集34157片）等记载，其“巫”则用如“方”，分别指东方、北方等。第二条卜辞谓在燎祭于社神之后是否再用两犬为牺牲以褅祭于四方。第三条卜辞谓为宁息大风是否要有九豕而祭于四方。第四条卜辞谓为宁息大风是否要以犬为牺牲而祭于北方。从“巫”与“北巫”在“宁风”的辞例中的情况，可以说明“巫”在这里指四方；“北巫”则仅指北方。殷人“宁风”的巫术很可能与虎有关。我们前面所提到的商代青铜器纹饰中，巫师的形象往往表现出制服虎的神力。在商代的龙虎纹卣中，巫师实居于已经空壳的虎的中心地位，显示了主宰龙虎的气魄。古人以为“虎从风”，那么可以驱使龙虎的巫自然可以以其威力而使大风停息。卜辞载“乙丑贞，宁风于伊爽”（合集34151片）、“宁风伊爽一小牢”（合集30259片），殷人所祈求的“宁风”神灵为“伊爽”，即伊尹的配偶。这表明伊尹夫妇同为商代的大巫。卜辞所谓“巫宁风”③、“宁风巫”，并非单纯地向四方之神祈祷，而包括着向四方施行巫术的内容。

（作者：晁福林，北京师范大学历史系
教授，博士生导师；
责任编辑：谢宝耿）

（原载《學術月刊》1996年第10期）

---

① 关于商代青铜器上的这类纹饰，专家或谓其为“人兽母题”纹饰，或谓“虎食人纹”、“饕餮食人纹”。从纹饰所表现的意义上看，似皆不如称之为人虎纹较妥帖。关于这些纹饰的意义，专家们多有所论，但歧义迭出，迄今尚不统一。或谓其意义在于戒贪，让人看到这种“食人未咽，害及其身”（《吕氏春秋·先识》）的形象而自警；或谓以此避邪；或谓表现了对于敌人形象的污辱和击杀，是致厄术的一种表现。这些说法似与实际相距较远。比较可信的说法是谓这样的纹饰表现了巫师借助动物而与神灵沟通。然而，这种说法仍有未安之处，那就是纹饰并没有要与神灵沟通的含义，而是在说明巫师本人就有莫大的神力。

② 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《殷墟妇好墓》，文物出版社1985年出版。

③ 陈梦家：《殷代铜器》，《考古学报》第七册（1954年）。

④ 葛介屏：《安徽阜南发现殷商时代的青铜器》，《文物》1959年第1期。

⑤ 四川省文物管理委员会等：《广汉三星堆遗址一号祭祀坑发掘简报》，《文物》1987年第10期。

⑥ 对于这一主题的艺术表现起源甚早，至迟在良渚文化时期就已经有了相当完整的表达。良渚文化的许多玉器上刻有粗细的花纹，特别是以神人兽面为主题的纹饰更具特色。神兽形象的交融，表现出当时人们动物崇拜观念的深化与蜕变，也反映了当时的人们对于大巫的赞颂。

① 于省吾：《甲骨文字释林》，中华书局1979年版，第454页。

② 胡厚宣：《甲骨续存》2·744片。

① 裘锡圭：《古文字论集》，中华书局1992年版，第224—225页。

① 郭沫若：《卜辞通纂》，科学出版社1982年版第131页。

② 在卜辞中有某人“氏巫”的辞例，如“妥氏巫”（合集5658片）、“异氏巫”（合集5769片）、“周氏巫”（合集5654片）等。“氏巫”意即致巫，盖指由某人施行巫术，则“氏巫”的妥、异、周等人当为巫师之名。卜辞中还有称为“巫妹”（合集21880片）者，亦为巫师名称。殷代后期的卜辞中，巫或用如“筮”，这不仅是由于巫与筮的古音相通，而且由于殷人可能认为筮与巫术有关的缘故。

③ 《殷墟书契后编》下册，第42页第4片。

关于殷代雨祭的几个问题

英国伦敦大学亚非学院　汪　涛

殷代甲骨文中有很多求雨止雨的卜辞。殷人雨祭主要有两个目的，一是求年，二是出行田猎。研究殷代的雨祭对我们了解殷代的宗教及其祭祀系统有直接的关系，而且，后世雨祭的许多礼仪习俗往往可以在其中找到源头。过去专门系统讨论殷代雨祭的著作不太多，比较详细的要数陈梦家，他在三十年代写的论文《古文字中的商周祭祀》和《商代的神话与巫术》[1]以及五十年代的《殷虚卜辞综述》[2]一书里都涉及了商代的雨祭。最近出版的宋镇豪先生著《夏商社会生活史》一书里也设有专章讨论殷代雨祭的礼仪[3]。我在这篇文章里将结合考古学及现代人类学的材料和理论，进一步探讨殷代雨祭的基本特性和某些具体问题，并对照传世文献，看一看殷人祭祀对后世的影响[4]。

一、殷代雨祭的性质

研究殷代的雨祭，一个比较重要的问题是解决雨祭在殷人祭礼系统中的性质。甲骨文中有许多“帝令雨”的卜辞[5]。有的学者认为“帝”即上帝，它是上天之神，掌管着支配风雨雷电等自然现象的权利；也有的学者怀疑“帝”在商代可能还不是指上天之神，而是宗族神[6]。从卜辞看，殷人很少直接对“帝”举行祭祀，相反，为了达到控制天气的目的，常常对其他的神灵和先公先王旧臣进行各种祭祀，据陈梦家统计：𠦪雨的对象有十二个，包括土、岳、㞢、夒、[illegible]、芀、上甲、示壬、伊、伊爽、以及九示、上甲至祖丁十示；宁雨的对象有土、岳、河、方。另外，直接“异雨”和“害雨”的对象还有夒、河、岳、王亥、伊尹、阸、上甲[7]。这个名单并不完整，只要检索一下甲骨文就会发现，跟雨祭有关的神灵和先公先祖还有不少，例如帝五臣、大乙和高妣[8]。

雨祭的对象中岳、河二者极为常见，它们对天气的影响最为直接。它们到底是先公先祖，还是嵩岳黄河一类的自然神，学者有不同看法[9]。对它们的祭祀通常是跟祭祀其他殷人祖先同时进行的[10]。但无论如何，从卜辞看，殷人的雨祭跟祖先崇拜及祭祀是直接联系着的。

同时，雨祭也表现在殷人对自然的崇拜上，下雨不下雨首先是一种自然现象。古人已经观察到了雨、雪、云、风、雷、虹之类的天象是互相联系的[11]。

《诗经·邶风·谷风》“习习谷风，以阴以雨”，《小雅·信南山》“上天同云，雨雪雰雰”，《小雅·大田》“有渰萋萋，兴云（或作“雨”）祁祁，雨我公田”，《孟子·梁惠王上》“天油然作云，霈然下雨”，《易传》（乾象）“云行雨施”，《淮南子·淑真训》“周云之茏苁辽巢澎菶（薄）而为雨”。这种直观性的观察决定了他们对天象的崇拜。

在各种自然现象中，最能影响下雨的应当是云和风。为了求雨，殷人直接祭祀它们，例如《屯南》769＋770为一牛胛骨的正背面：

风京雪雨，
燎于云，雨，不雨。

《合集》14227：

贞：燎于帝云。
贞：及今十三月，雨。

《屯南》2161：

辛未卜，帝风，不用，雨。

《合集》34474：

彝风，惟豚，有大雨。

“彝”是西方之风名：这里占卜用豚来祭祀西风，以求天雨[12]。

从卜辞看，殷人对云的观察是比较仔细的，例如：

《合集》21021：

癸酉卜，贞：旬，二月。
癸未卜，贞：旬，甲申，既从雨…雨，十二月。
…今日甲，其征，不征，延雨自西北，小。
癸巳卜，贞：旬，二月，之日巳…延雨小…
癸丑卜，贞：甲寅，雨…北…乙卯小食，大启，丙辰…日，大雨自南。
癸亥卜，贞：旬，一月，昃雨自东；九日辛未，大采，各云自北，雷延：
大风自西，拂云，率雨，毋[illegible]日。
大采日，各云自北，雷惟兹雨，不延…

殷历按干支计算，六十天为一旬，一周为十日，这条师组卜辞里，贞人于每周的周末对天气进行观察和占卜，记载也很有次序[13]。甲骨文中除了“各云”以外，还有“二云”、“三色云”、“四云”、“五云”、“六云”的记载[14]。它们可能是指云的形状，但更可能指云的颜色。观察云彩的颜色及其变化是古人预报天气最重要的手段之一。这种信仰根深蒂固，流传甚广。《周礼·春官·保章氏》“以五云之物辨吉凶水旱降丰荒之祲象”。这到后来专门发展成为一门特殊的“占云术”。例如汉代司马迁《史记·天官书》，敦煌石室发现的唐代《占云气书》都记录了对云气的形状和颜色的观察；但主要是占卜军事活动的吉凶[15]。这方面的记载和文献很多，《太平御览》中保留的黄子发《相雨书》，对观云相雨的方法说的比较细致，或许跟上古的观云祭雨有某些相似之处，不妨摘引如下：

> 常以戊申日候日，欲入时，日上有冠云，不问大小，视四方，黑者大雨，青者小雨，候日始出，日正中，有云覆日而四方有云；黑者大雨，青者小雨。四方有云如羊猪，雨立至，四方北斗中有云，后五日大雨，四方北斗中无云，唯河中有三格，相连状如浴猪豨，三日大雨，以丙丁之辰，四方无云，唯汉中有者六十四，风雨和常。以六甲之日，平旦清明，东西望，日始出时，日上有云，大小贯日中，青者以甲乙雨，赤者丙丁雨，白者庚辛雨，黑者壬癸雨，黄者戊己日雨。六甲日，四方云皆合者即以天方雨时，视云有五色，黑赤并见者即雹；黄白杂者，风多雨少；青黑杂者，雨随之，必滂沛滚潦[16]。

为了求雨，殷人也把四方和山川作为祭祀对象，例如：

《合集》28628：

方燎，惠庚酒，有大雨。大吉。

《合集》29992：

其酒方，今夕有雨，吉，兹用。

《合集》30173：

于丁卯酒南方。
甲子卜，其𠦪雨于东方。
庚子卜，其𠦪雨于山。

《合集》28180：

王其侑于商，在右石燎，有雨。
既川燎，有雨。

殷人在求雨或止雨时祭祀四方，这可能是因为他们观察到了天象跟方位有关系，卜辞里有不少贞雨从四方来的例子。

殷人祭山求雨。甲骨文里有求雨祭祀“二山”、“十山”的记载；还有一些奇怪的山名，它们可能都是殷人领土内的山[17]。后来的传统里有统治者雨祭时祭祀他们认为能兴云作雨的山川。《左

传・僖公十九年》有宋国大旱，卜有事于山川；《昭公十六年》亦有郑国大旱而有事于桑山的记载。古人求雨祭祀山川。这可能是因为他们相信，山川能够生云，云生雨。《说文》："云，山川气也。"《淮南子・人间训》："山致其高而云（或作"雨"）起焉"。《公羊传・僖公三十一年》曰："触石而出，肤寸而合，不崇朝而遍雨乎天下者，唯泰山（云）尔。"[18]《尚书大传》则扩大到其他的名山："五岳皆触石出云，扶寸而合，不崇朝而雨天下"[19]。

古代对山川的祭祀亦称为"望祀"。它其实也可能跟雨祭有关。殷墟卜辞中有一条例子：

《屯南》148：

庚寅卜，旁岳，雨。

《尚书・尧典》"望于山川"，注曰"九州名山大川，五岳四渎之属，皆一时望祭之。"《周礼・春官》"（男巫）掌望祀望衍授号，旁招以茅。"这里的"旁"可以理解为"四方"，杜子春注："旁招以茅，招四方之所望祭者。"后来隋代梁朱对"望祀"作了新解释："窃以'望'是不即之名，几厥遥祭皆有斯目，岂容局于星海，拘于海渎，请司有关水旱之义，爰有四海名山大川能兴云致雨，一皆备祭。"[20]

师组里有一条卜辞记载了同时对方、山和日进行祭祀的情况：

《合集》20975：

壬午卜，扶：奏山，日，南，雨。

甲骨文有祭祀太阳的例子。这条卜辞中，"日"字下有残，不知是否有他字，故不易断死。但卜辞中确有祭"星"求雨的例子：

《合集》17501：

采，烙云自北，西单雷，𫘤星三月

《合集》11499：

丙申卜，㱿贞：来乙巳酒下乙，王曰：酒，惟有祟，其有孚乙巳明雨，伐，既雨，咸伐，亦雨；攸卯鸟星。

卜辞里还有一条比较重要的例子：

《英藏》2366：

弜燎于閃，亡雨。

其燎于雪，有大雨。

弜燎，亡雨。

惠閃燎酒，有雨。

雪暨门（閃）皆酒，有雨。

宋镇豪认为这里的祭祀对象是寒神和暖神。如果他的推论有道理的话，那就把气候神的信仰上溯到殷代了[21]。这里的"雪"也可能并不是直指天上下的雪，而可能是星辰的名字；可以读作"彗"。彗星在古代的占卜中很显著，一般认为是兵煞之星；对它要进行禳祭。总之，这些例子都表明了殷人雨祭也是自然崇拜的一部分，就象《左传・昭公元年》记载的一样："山川之神，则水旱厉疫之灾于是乎禜之；日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎禜之。"

殷人在求雨止雨时，常常对"Ω（土）"进行祭祀；例如：

《合集》33959：

辛未卜，桒于土，雨。

《英藏》1170：

燎于土，今日不雨。

甲骨文中的"土"亦可以读作"社"，为土地神祇。卜辞里还有"亳Ω"一辞，不少学者把它读作"亳社"。最近李学勤先生指出，这个字的正确释读应为"膏"，与"蒿"相通；"蒿土"大概就是"郊社"的意思[22]。卜辞中有雨祭时在"郊社"举行"燎"祭的例子：

《合集》28108：

其侑燎郊社，有雨。

《屯南》665：

辛巳贞：雨不既，其燎于郊社。

弜燎。

启。

有时，祭祀"方"和"社"同时进行，例如：

《合集》28111：

其方帝，郊社燎，惠牛。

《合集》21078：

乙丑卜，丙寅奏岳司燎，雨。

壬午卜，方帝。

壬午卜，燎社。

方帝一犬一豕。

燎社。

这个传统到了后代仍然流行。《诗经・小雅・甫田》描写了周代求雨祭祀的情况："以我齐明，与我牺羊，以社以方，我田既臧，农夫之庆，琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以谷我士女。"毛传："社，后土也；方，迎四方气于郊也。"郑笺："以洁齐丰盛与我纯色之羊，秋祭社与四方，为五谷成熟，报其功也，"至于另一个祭祀对象"田祖"《小雅・大田》中提到"田祖有神，秉畀炎火"。《山海经・大荒北经》说"叔均乃为田祖"。

二、殷代雨祭的方式

雨祭跟一般的祭祀并不完全一样，这主要表现在它进行的方式比较特殊。卜辞中，雨祭常见的方式有"酒"、"燎"、"沈"、"取"、"伐"等，其中以"燎"祭最为重要，"燎"祭是用火焚烧祭牲；它在甲骨文里是象形字，《说文》"燎，柴祭天也"，"烧柴焚燎以祭天神"。为什么在雨祭时采用燎祭，很可能是因为人们相信烧火产生的烟雾会导致天空积云下雨。

"沈"祭是把祭牲沉到河里，《尔雅》"祭川曰浮沈"，"取"可能是"椒"的本字，《说文》："椒，木薪也"，"酒"祭一般认为是用酒水进行祭祀，郭沫若把它读作"槱"的假借，《说文》曰"积木燎之也"，也是燔烧取烟的内容[23]。它们与"燎"祭是否有区别呢？周代时对祭祀方法的要求很严，《周礼・春官・大宗伯》："以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰；以槱燎祀司中，司命，风师，雨师；以血祭祭社稷、五祀、五岳；以貍沈祭山林川泽，以疈辜祭四方百物"，历代注家大都同意此处的"禋祀"、"实柴"、和"槱燎"皆为燔烧而长烟，唯"燎"特指先烧柴升烟再加牲体及玉帛于柴上焚烧[24]。应该指出的是，这些祭祀方法在殷代的祭祀中都已存在，但在使用上还没有如此细致的区分。

现在我们来看几种殷人雨祭时所用的比较特殊的方法：一是用火焚烧人牲。卜辞里的"𡆥"字释作"烄"表示焚烧人牲。"焚巫""暴巫"求雨的习俗在古代文献里有不少记载。陈梦家很早就注意到了这个问题[25]。美国汉学家施福（E. SCHAFER）五十年代曾经对文献里的有关材料作过深入的讨论，并与其他文化中类似的习俗进行比较[26]。八十年代，裘锡圭先生又对殷人雨祭时焚烧人牲的有关卜辞作了进一步考证；他认为甲骨文里那个通常释作"烄"的字（陈梦家释为"赤"）实际上为"莨"字，在甲骨文里应该读作"焚尪"的合文，被"焚"的对象常常是"女巫"[27]。

为什么女性在雨祭时受到特别的对待？后来的传统用"阴"、"阳"观念来解释；天旱是因为阳气太盛，雨水太多是因为阴气过重，董仲舒《春秋繁露・精华篇》："大旱者，阳灭阴也"，"大水者，阴灭阳也"，他认为这就是用女巫舞雩的原因[28]。这种风俗一直流传了下来。史书记载，唐代天宝年间，大霖雨不止害稼；官府于是令闭市盖井，禁妇人入街市，同时祭祀玄冥太社[29]。

现代人类学材料也有此类的现象，中国西部地区的羌族在求雨时，先是搜山求雨，然后由已婚妇女聚集在白石神前哭诉，并唱形容男女性行为的歌曲[30]。季羡林先生曾在一篇文章里讨论了

印度佛典中利用淫女求雨的记载。他认为这是一种较为普遍的现象；求雨属于一种农业巫术，而农业巫术的起源跟妇女密切相关；把人类的再生产过程跟植物的生长过程混淆起来是原始思维的一种特点[31]。

殷墟卜辞中还有“作龙”求雨的记载，裘锡圭先生认为这些例子里提到的龙，就是指“作土龙”[32]。汉代以前的不少古藉里也记载了作土龙求雨的礼俗。《墨子》和《吕氏春秋》中有商汤遭旱，以己身为牺牲，并作土龙求雨的传说。《淮南子 ·墬形训》：“土龙致雨”，许慎曰：“汤遭旱，作土龙以象云从龙也。”《山海经·大荒东经》：“旱而为应龙之状，乃得大雨。”郭璞注：“应龙，龙有翼者”。为什么求雨时要祭龙呢？后来的传统中龙常被当作雨神。《左传·昭公二十九年》：“龙，水物也。”陈梦家曾推测殷人求雨时祭祀两种水虫：虾蟆和泥鳅；它们后来变成了水神。龙是泥鳅的变体[33]。这个推论现在看来没有多少证据。

殷人祭祀里出现的龙并不是祭祀的对象，而是求雨所用的手段之一。商代青铜器上常饰有龙纹。殷墟西北岗HPK1005号大墓出土的青铜器中有两件盂，李济称之为“四龙盂”。盂的中间自底面挺出一个喷头，顶部作花瓣状，茎端铸四条带双角的环龙。这种器形从未著录过，它的用途很难明白。李济猜测它可能是崇拜仪式中“图腾柱”一类的“礼器”[34]。皮特·歌乐姆（PETER GLUM）在一篇文章里认为它们是殷人专门在雨祭时使用的器皿[35]。

殷代如何作土龙，具体方法不详而知。董仲舒的《春秋繁露》其中有两章是专门谈求雨止雨的，其中对求雨礼俗描写颇详：

> 春旱求雨，令县邑以水日祷社稷山川，家人祀户。无伐名木，无斩山林，暴巫，聚尪。八日，于邑东门之外为四通之坛，方八尺，植苍缯八。其神共工，祭之以生鱼八，玄酒，具清酒膊脯。择巫之洁清辩利者以为祝。祝斋三日，服苍衣，先再拜，乃跪陈，陈已，复再拜，乃起，祝曰：“昊天生五谷以养人，今五谷病旱，恐不成实，敬进清酒膊脯，再拜请雨，雨幸大澍。”
>
> 以甲乙日为大苍龙一，长八丈，居中央。为小龙七，各长四丈，于东方，皆东乡，其间相去八尺，小童八人，皆斋三日，服青衣而舞之。田啬夫亦斋三日，服青衣而立之，凿社通之于闾外之沟，取五虾蟆错置社之中，池方八尺，深一尺，置水虾蟆焉。具清酒膊脯，祝斋三日，服苍衣，拜跪陈祝如初。取三岁雄鸡与三岁豭猪，皆燔之于四通神宇。令民阖邑里南门，置水其外。开邑里北门，具老豭猪一，置之于里北门之外。市中亦置豭猪一，闻鼓声，皆烧豭猪尾，取死人骨埋之，开山渊，积薪而燔之。通道桥之壅塞不行者，决渎之，幸而得雨，报以豚一，酒盐黍财足，以茅为席，毋断[36]。

这里描述的是在汉代的情况。那时，雨祭已经融合人“五行”说中了，在不同的季节求雨要用不同的颜色，春天是苍，夏天是赤，仲夏是黄，秋天是白，冬天是黑。但这并不是董仲舒个人的发明。《汉书·艺文志》中有《请雨止雨书》二十六卷，全书现已佚。马国翰在《玉房山函辑佚书》里认为董仲舒《春秋繁露》中的“求雨”“止雨”两章基本上是从《请雨止雨书》而来，另外，马国翰还从《艺文类聚》和《太平御览》中辑出了“神农求雨书”，内容也与《春秋繁露》所载差不多。

这种习俗一直保留到后代。例如宋代景德年间，天旱，朝廷采用“李邕祈雨法”取土造青龙，并描述了“作龙”的细节：

> 又以画龙祈雨法付有司刊行，其法择潭洞或湫泺林木深邃之所，以庚辛壬癸日，刺史守令帅耆老斋洁，先以酒脯告社令讫。筑方坛三级，高二丈，阔一丈三尺，坛外二十步，界以白绳，坛上植竹枝张画龙；其图以缣素，上画黑鱼左顾，环以天鼋十星，中为百龙，吐云黑色，下画水波，有龟左顾，吐黑气如线，和金银朱丹饰龙形，又设皂幡，刎鹅颈血置盘中；柳枝洒水龙上。俟雨足三日，祭一豭豕，取画龙投水中[37]。

释道两家也都有求雨祭龙的经典，《抱朴子内篇》佚文：

> 案使者甘宗所奏西域事云，外国方士能神祝者，临渊禹步吹气，龙即浮出，其初出乃长十数丈。于是方士更一吹之，一吹辄龙一缩，至长数寸。方士乃掇取壶中，壶中或有四五龙，以少水养之，以疏物塞壶口，国常患旱灾。于是方士闻余国有少雨屡旱处，辄赍龙往卖之，一龙直金数十斤，举国会敛以顾之直毕，乃发壶出一龙，著渊潭之中，因复禹步吹之，一吹一长，辄长数十丈，须臾而云雨四集矣[38]。

崔鸿《前秦录》也有类似的记载：

> 沙公，西域沙门也，有秘术。每旱苻坚常使咒龙，龙便下钵中，天辄大雨[39]。

现今许多少数民族保留了求雨祭龙的习俗，例如广西、贵州、云南的苗、瑶、彝族，四川北部的羌族[40]。这个传统看来可以一直上推到殷代的雨祭，可谓源远流长。

殷人求雨时常常举乐祭，演奏各种乐器[41]。甲骨文中有“奏庸”、“奏丰”、“奏韶”的记录，据裘锡圭先生考证，它们都是乐器的名称[42]。另外还有一些“奏玉”和“奏戚”的记载[43]。说明有时玉器和兵器也可以用来演奏。殷都安阳出土的乐器有磬、埙、鼓、铙、铃。仅妇好墓就出土了五件一套的编磬和编铙，另外还有十八个铜铃、三个陶埙[44]。

殷代雨祭用乐的具体情况不太好复建了。从卜辞看，乐祭可以在很多场合中举行。卜辞中有在“洮宅”、“新室”、“盂厅”、“大宗”内举行奏祭的记录[45]。而且，在求雨时可能奏不同的乐曲，例如：

《合集》30032：

惟商奏，有正；有大雨。

惟各奏，有正；有大雨。

惟嘉奏，有正；有大雨。

宋镇豪认为这里的“商”、“各”、“嘉”都是曲名[46]。后来的传统里，不同的祭祀需用不同的乐律，而且还有歌咏配之。《周礼·春官·大司乐》记载，周王宫廷里有各种乐师的分工，包括磬师、钟师、笙师等。在祭祀天神、地示、四望、山川和先祖时，所奏的乐曲和唱的歌都有区分[47]。

从传世文献看，殷人用的许多种乐器到后代仍然使用。《礼记·月令》提到了在仲夏之月举行雨祭：“是月也，命乐师修韶、鞞、鼓、均琴、瑟、管、箫、执干、戚、戈、羽、调竽、笙、箎、簧、饬钟、磬、柷、敔；命有司为民祈山川百源，大雩帝，用盛乐，乃命百县雩祀百辟卿士有益于民者，以祈谷实。”《诗经·周颂·有瞽》描述了周代乐祭的细节：

> 有瞽有瞽，在周之庭，设业设虡，崇牙树羽，应田悬鼓，鞉磬柷围，既备乃奏，箫管备举，皇皇厥声，肃雝和鸣，先祖是听，我客戾止，永观厥成。

这是周王大合乐于宗庙祭祀祖先的乐歌，所描写的细节当然不会跟殷代雨祭时的用乐情况完全一样，但两者之间可能会有相似的地方。

除了演奏音乐，殷人雨祭过程中还同时伴有舞蹈，例如：

《合集》12818：

丙辰卜，贞：今日奏舞，从雨，有雨。

《合集》12819：

庚寅卜：辛卯奏舞，雨。

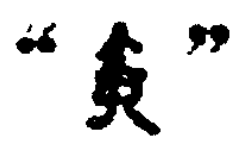
庚寅卜：癸巳奏舞，雨。

庚寅卜：甲午奏舞，雨。

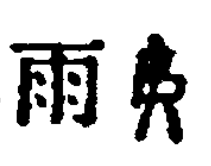
《合集》12831：

辛巳卜，宾，贞：呼舞，有从雨。

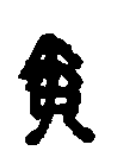
舞。”这里不同的祭祀用不同的舞，区分很细，在商代恐怕还没有这样的分法。殷墟甲骨文中的“舞”字字形所表现的正是手持牦牛尾而舞的形象。

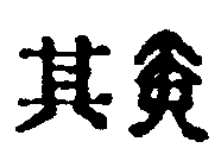
另外还有一个字可能与雨祭有关，字形作“”，旧释为“燕”，它与通常的“舞”字有区别，但很可能也是雨祭时跳的一种舞[49]。区别在于它表示跳舞者腰间饰有羽毛，雨祭卜辞中这个字多跟“王”的活动有关。例如

《合集》27863：

己巳卜，何，贞，王往于日，不遘雨恶吉。

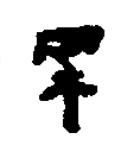
《屯南》2358：

其雨，王不·吉。

其，吉。

“舞”亦跟“巫”有关。陈梦家认为“巫”、“舞”是同源字，都是从求雨之祭而分衍出来的[50]。《说文》“巫，巫祝也，女能事无形以舞降神者也，象人两褎舞形”。《周礼·地官·舞师》中记载的雨祭之“舞”跟“巫”有关系：“〔司巫〕若国大旱，则率巫而舞雩。”“〔女巫〕旱暵则舞雩。”《墨子·非乐上》“其恒舞于宫，是谓巫风。”

其实，甲骨文的“巫”字跟四方的“方”字也有关系[51]。殷代的“巫”似乎是祭祀“四方”的专家，而且是从其他的方国召募来的；甲骨文中有一些部落或方国“以巫”的记录。《合集》5658是一条关于“帝令雨”的卜辞，同版有两条“奚以巫”、“奚不。其以巫”的命辞。“以”为“致送”之意，这里在求雨之前占卜是否有“巫”贡进，两者之间很可能有某种关系。

后来的文献中，求雨之祭称为“雩”。《说文》“雩，夏祭乐于赤帝以祈甘雨也，从雨于声雩，或从羽，云舞羽也”。《礼记·月令》“大雩帝，用盛乐”，郑玄注：“雩，吁嗟求雨之祭也。”甲骨文里有“雩”字，作“”。郭沫若曾把“舞”读作“雩”的异体。

贞：呼舞，有从雨。

《合集》14605：

癸亥卜，勿奏河。

《合集》14197：

贞：勿舞河，亡其雨。

《合集》20398：

戊寅卜，于癸舞，雨，不。

辛巳卜，奏岳，从，不从。

乙酉卜，于丙奏岳，从用，不雨。

《合集》34295：

贞：勿舞岳，有雨。

卜，今日，舞河暨岳…从雨。

“奏”“舞”求雨止雨的对象，主要包括山、岳、河等。值得注意的是“奏”祀可以在祖先宗庙里举行，而“舞”祀在殷代似乎专用于雨祭[48]。

“舞”祭时，殷王本人可以自己充当舞者。卜辞里还有不少“我”进行舞祭的例子，另外还有一些专门担任奏乐舞蹈的人员，包括了“万”、“林”、“多冒”和“多老”等。值得一提的是，到周代，“万舞”成为一种专门的舞蹈。《诗经·邶风·简兮》里描写了“万舞”的场面：

有力如虎，执辔如组，左手执籥，右手秉翟，赫如渥赭。

而且，诗篇点明跳舞者为“西方人兮”。

《周礼·地官·舞师》记载了的四种祭舞：“舞师教兵舞，帅而舞山川之祭祀；教帗舞，帅而舞社祭之祭祀；教羽舞，帅而舞四方之祭祀；教皇舞，帅而舞旱暵之事”。《春官·乐师》又载“凡舞，有帗舞，有羽舞，有皇舞，有旄舞，有干舞，有人舞”。郑司农注“帗舞者，全羽；羽舞者，析羽；皇舞者，以羽冒覆头上，衣饰翡翠之羽；旄舞者，牦牛之尾，干舞者，兵舞；人舞者，手

三、殷代雨祭的场所

从上面雨祭方式的分析可以看出，雨祭具有某种巫术性。法国人类学家莫斯（M. MAUSS）曾经注意到魔术性祭祀的特点在于它举行的地点比较奇怪隐密[56]。从殷墟卜辞看，殷代王室举行雨祭的场所有一定规律；既可以在室内，也可以在野外[57]。前面提到的对“土（社）”的祭祀可能就是在社中举行的。卜辞提到的雨祭场所，特别是焚祭和舞祭，除了一些具体的地名外，最常见的有“京”（或“某京”）。宋镇豪认为“京”是商王邑内外的土丘或人工构筑的祭祀高台[58]。这里涉及到殷代求雨是否有雩坛的问题。

一九三七年，中央研究院在小屯北地进行第十五次发掘时曾经发现了丙组遗址，由六个基址组成，一大五小布局有一定规律。而且，从遗址中还发现了玉壁、人牲和燎祭的残物。石璋如推断这就是商代的场和坛[59]。孙诒让在解释何谓“壇”时说“凡委土而平筑之谓之场，于场上积土而高若堂，谓之坛。”[60]从遗址的布局和遗物推断，它确实可能跟祭祀四方有关。后来的传统里，四方的神灵可以称为“方帝”；《周礼·小宗伯》提到“兆五帝于四郊，四望四类亦如之。”历代注家都把这理解作“设坛祭祀五方帝”。

史书里没有殷人造雩坛的记载。我们已经知道了古人求雨时祭祀四方，那么，早期的四方之祭坛也同时作为雩坛应该是极为可能的。可在《礼记·祭法》中对各种祭祀场合的选择却颇为严格；祭天、地、日、月、星、时、寒暑都有确定的地点；而且说明“雩宗，祭水旱也，四坎坛，祭四方也。”“雩宗”或作“雩祭”，郑注“水旱坛也”。《左传·庄公十年》和《哀公十一年》中都有“雩门”的记载，注家都同意这很可能就是《论语·颜渊》里提到的“舞雩”。《论语·先进》也记载，孔子的学生点在回答老

他认为“雩”从“于”，为“竽”之初文象形[52]。现在看来，把它们混为一字是不妥当的，虽然从古音学上看，两字可以相通[53]。但它们在甲骨文里的用法是有区别的。甲骨文中的“雩”字多出现在骨臼记事刻辞，作人名用。可是，有时占卜刻辞中亦有“雩”字出现。例如：

《合集》17919：

贞：雩嫛，亡其望。

另外还有一片龟版，稍微完整一些。上面卜辞跟天气有关：

《合集》11423 正：

癸未卜，宾，贞：兹雹不惟降祸。

癸未卜，宾，贞：兹雹惟降祸。

甲申卜，宾，贞：雩丁，亡贝。小告。

贞：雩丁，其有贝，小告。

这里的“雩”似乎可作祭名理解。

另外，殷代的血祭也可以用于雨祭，《说文》：“血，祭所荐牲血也”。从卜辞看，殷代血祭主要在祭祀祖先，祈求福佑时使用[54]。可卜辞里有几条例子跟雨祭有关：

《合集》2798：

其血…不雨。

《合集》12983：

血，允雨。

《合集》24892：

乙巳卜，中，贞：于方，非人血，雨。

这里，“血”祭是在雨祭的场合下使用的，特别是《合集》24892，祭祀对象是四方之“方”，而且明白写为“人血”，“非”字在这的意思不太明白，也许可以读为“飞”，跟飞扬有关；整条卜辞的意思大概是“向四方喷洒人血”。这种祭祀可以在人类学中找到类似的例子。中国南方的瑶族有刺血求雨的仪俗[55]。

师时说："莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。""舞雩"为求雨的祭坛。王充《论衡·明雩篇》："鲁设雩祭于沂水之上"。七十年代，考古学家在山东曲阜鲁国故城南东门外发掘了"舞雩台"遗址，最早的台基时代在春秋以前[61]。这证明古书里的记载是有根据的。后代雩坛之制时兴时废。唐代杜佑有比较详细的引论[62]。而且，上古的礼制往往被后来人所遵循。元代马端临《文献通考》中具体描绘了北齐和隋代雩坛的修建及雩祭：

> 北齐以孟夏龙见而雩祭太微宫五精帝；于南郊之东为圆坛，广四十五尺，高九尺，四面各一陛。为三壝，外营相去深浅并燎坛一，如南郊。若建午申未之月不雨，则使三公祈五帝于雩坛，礼用玉帛……
>
> 隋雩坛，国南十三里，启夏门外道，左高一丈，周百二十尺。孟夏之月，龙星见则雩五方上帝，配以五人帝于上。以太祖武元帝配飨五官从配于下。牲用犊十，各依方色[63]。

下面，我们再顺便讨论一下殷代有没有明堂的问题。依古人说法，"明堂"上圆下方，象征宇宙模型。如果雨祭跟宇宙观有关系，那在明堂中举行雨祭就具有特殊意义了[64]。殷墟卜辞里有不少在"盟室""盟宫"举行祭祀的例子。最近有学者推想它们有可能就是文献里的"明堂"[65]。卜辞里确实有在"盟室"祭雨的情况。

《英藏》2083：

丁卯卜，出，贞：今日夕有雨，于盟室，牛不用，九月。

这是一条出组卜辞，是唯一在"盟室"举行雨祭的记载。从目前的证据看，在盟室里举行的祭祀似乎跟在祖先庙里举行的不完全一样，但要充分论证证据还不足。

文献里最早提到"明堂"的是《考工记》，它大概是春秋晚期的作品，这里所说的周代的明堂用来祭祀祖先和上帝，跟宗庙宫室无甚区别。《逸周书明堂解》记周公相成王朝诸侯于明堂以致太平，明堂其实就是太庙。《礼记明堂位》中的说法跟《逸周书》里的记载很近似，可能来源相同。《大戴礼记·明堂》篇中说明堂"上圆下方"，"外水曰辟雍"。在《月令》中，"明堂"为天子夏天的居所，已经跟宇宙观联系起来了。

到了汉代，明堂之制已不甚了然。武帝封禅泰山，公玉带献上所谓的黄帝明堂图，"图中有一殿，四面无壁，以茅盖，通水，环宫垣为复道，上有楼，从西南入，命曰昆仑，天子从之入，以拜祀上帝焉。"[66]从考古材料来看，真正把"明堂"按照宇宙模型来建造的可能最早是王莽时期在汉代长安城外建的明堂辟雍。此遗址已经考古学家发掘，并根据遗存作了复构[67]。这所建筑是刘歆根据古书里的记载来设计的。《汉书·艺文志》记有"明堂阴阳"三十三篇，已佚。东汉蔡邕《礼记明堂阴阳录》"明堂阴阳，王者所以应天也，明堂之制，周旋以水，水行左旋以象天。内有太室象紫宫，南出明堂象太微；西出总章象五；北出玄宫象营室；东出青阳象天市；王者四时各治其室，王者承天统物，亦于其方以听国事。"[68]杨鸿勋指出汉明堂辟雍的考古现象跟这段文字颇符合，它可能是古老的《明堂阴阳》的节录[69]。

由于宇宙观的原因，明堂跟雨祭可以发生关系。隋唐期间，由于没有明堂，常用雩坛代替。唐乾封二年，经过不少论议，才定下了明堂之制；这所理想的明堂完全是依照对宇宙的看法来设计的"构此一宇，临此万方"，它每面三百六十步；开十二门，象征时序；四隅重楼，四墉各依本方色；当中置堂，基八面，象八方；基上为一堂，其宇上圆；堂心八柱，可这仍是空想，到高宗去世，也未能建成[70]。

四、雨祭用牲的颜色

前面的讨论已经证明了，殷人雨祭跟他们的宇宙观相联系。最明显的是他们的雨祭往往跟祭祀"社"和"四方"结合在一起。殷人祭祀所用的祭品包括了人牲、动物、谷物和酒等。祭献动物时多为牛、豕、羊、牢。卜辞常占卜祭牲的品种、数量、性别；有时还专门占卜祭牲的颜色[71]。

在后来的传统里，祭祀确实与颜色有一定的对应关系。《诗经·周颂·良耜》"杀时淳牡"，这是关于"秋报社稷"的祭祀；毛传："黄牛黑唇与曰淳"；"孔颖达疏："社稷用黝牛，色以黑而用黄者，盖正礼用黝；至于报功，以社是土神，故用黄色，仍用黑唇也。"这种习俗大概可以上推到殷代。殷墟卜辞里有这样的例子；

《英藏》834：

庚寅卜，贞，其黑豕。

庚寅卜，〔贞〕其社…

殷墟卜辞宾组中有几条祭祀"方"的卜辞也提及了祭牲的颜色：

《合集》14315：

贞：燎东西南，卯黄牛。

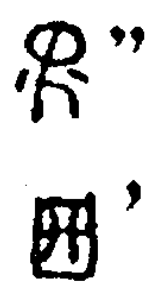
燎于东西，侑伐，卯南黄牛。

《合集》14313：

贞：帝于东，坎囲犬，燎三牢，卯黄牛。

《合集》14314：

甲申卜，宾，贞：燎于东三豕，三羊，囲犬，卯黄牛。

"囲"，陈梦家曾读作"黑"，但未加解释[72]。自于省吾将另一个甲骨字""考释为"黑"[73]，很少有人再遵从陈梦家的读法了。这里的"囲"字，前面是动词，它本身修饰后面的名词；有可能是一个颜色词[74]。"黄牛"的"黄"字是标明祭牲的颜色。

前面曾引用过的《合集》5658是一块较为完整的龟版，正面的卜辞是关于"以巫"、"帝令雨"、"延雨"的内容，并提到"翌己巳燎一牛"。背面的刻辞为："燎东黄廌"。"廌"亦称"獬豸"，在中国传说中是一种神兽，在求雨时用它作为燎牲可能有重要的含义。

这个传统在周代得到了发展。《诗经·小雅·大田》"来方湮祀，以其骍黑"毛传："骍，牛也，黑，羊豕也。"郑笺："成王之来，则有湮祀四方之神，祈报焉。阳祀用骍牲，阴祀用黝牲。"这跟《周礼·地官·牧人》中的说法差不多："凡阳祀，用骍牲毛之；"阴祀，用黝牲毛之，望祀，各以其方之色牲毛之，所谓"阳祀"，可能指祭天；"阴祀"为祭地及社稷；"望祀"则包括了五岳、四镇和四渎。

现在，我们再来看一看雨祭时用牲颜色的情况，在殷人的信仰中，有没有什么颜色会影响天气呢？在无名组卜辞中有几条关于雨祭的卜辞直接涉及到祭牲的颜色。

《合集》30022：

雨，惠黑羊用，有大雨。

惠白羊，有大雨。

《合集》30552：

弜用黑羊，亡雨。

惠白羊用于之，有大雨。

《屯南》2623与此内容相同，可能都属于"同套卜辞"。在这里，为了求雨和止雨对不同颜色的祭牲进行专门的占卜；虚词"惠"明确表明了它的选择性。面对如此显明的例子，这就很难否定白色黑色在殷人的雨祭中是有某种含义的。

中国古代神话中，黑色往往跟雨水发生关系。《左传·昭公二十九年》中最早记载了"水正曰玄冥"的故事。从字面上看，"玄""冥"都是晦暗不明的意思。同书中（昭公四年）还有这样一段话："黑牡秬黍，以享司寒；杜预注："黑牡，黑牲也；秬，黑黍也；司寒，玄冥，北方之神，故物皆用黑。"在《月令》中也有类似的记载："天子乃鲜〔献〕羔开冰，先荐寝庙。"孔颖达在疏里引用了《左传》的材料，并明确地指出："云黑牡秬黍者，以其

祭水神，色尚黑。”《淮南子·齐俗训》：“牺牛粹（或作“骍”）毛，宜于庙牲；其于以致雨，不若黑蜧。”后来的传统中还有所谓造雨“雨师”的神话，《山海经，海外东经》里有一段对“雨师”的描述很形象：“雨师”（妾）其为人黑，两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。”[75]

黑色在雨祭中的特殊含义可能跟巫术性有关。在许多文化里，黑色都跟水相联系。非洲东部的瓦卜威人（WMBUGWE）求雨时，巫师把黑色的羊及牛犊放到太阳下暴晒；然后将它们的肚子剖开，将内脏撒向四方。瓦勾勾人（WAGOGO）的雨祭也很类似，他们在祖先的坟墓前用黑色的动物祭祀，巫师在雨季期间必须身穿黑袍。马塔必勒人（MATABELE）雨祭时用的灵器要用黑牛中的血和胆汁制成。卡罗斯人（GAROS）以及立陶宛人（LITHUANIANS）也有在雨祭时到高山上和森林里杀祭黑色动物的习俗。在古代印度，当一位婆罗门教士（BRAHAMN）要训练如何将他本人跟水融合为一体时，他必须穿上黑袍，吃黑色的食物，每天接触水三次。等到他主持雨祭的礼仪的时候，他就会马上把黑色的祭牲跟黑色的雨云联系起来；在他心目中，雨的性质就是黑色[76]。

殷代雨祭中，黑色跟白色相对。到了后来的传统里，跟黑色相对的一般是红色。如《春秋繁露·止雨篇》载，为了达到止雨的目的，“以朱丝萦社十周，衣赤衣赤帻”。这跟古人认为红色为“阳”的代表有关，止雨需要“助阳抑阴”。

五、结　论

综上所论，我们可以得出一些比较肯定的看法：

（1）殷人雨祭是跟祖先崇拜联系在一起的。为了求雨和止雨，他们主要对祖先进行祭祀。而且，由于某几位祖先特别灵，所以对他们的祭祀也特别频繁。另外，在求雨止雨时祭祀云、山、河等自然神，表明雨祭也同时是自然崇拜的一部分。

（2）殷人的求雨时常祭祀“社”和“四方”，这跟他们的宇宙观有关系。殷代雨祭可能已经有了某种形式的祭坛，极可能是跟祭祀“四方”合在一起。于是，也可以说它是早期的四坎坛和雩坛，殷代的“盟室”从名字上可能跟后来的“明堂”有关，但它的建构已经很难考定了。

（3）从祭祀方式和专门场合的选择来分析，雨祭跟其他形式的祭祀的主要区别在于它有较明显的巫术成份，或者称为“魔术性”（MAGIC）。如何从理论上来阐释雨祭的这些特点呢？弗雷泽（J. FRAZER）认为魔术的逻辑是一种“相感性”（SYMPATHETIC），它或者以相似模拟的方式（IMITATE）出现，或者是连绵传染而生（CONGATE）。这就是为什么雨祭时用乐器（锣鼓）模仿雷声，烧火模仿闪电，并洒水暗示雨点。其实，中国古代这种思想很盛行。《淮南子·览冥训》：“神气相应征矣；故山云草莽，水云鱼鳞，旱云烟火，涔云波水，各象其形，类所以感之。”

弗雷泽的理论受到了不少人类学家的批评。所谓原始人有一套奇怪的逻辑是十九世纪欧洲人的一种偏见。有的学者试图用神话学的研究来解决这个问题；他们认为祭祀是建立在神话的基础上，祭祀就是对神鬼的祭祀。天有天神，地有地祇，人有人鬼，风雨雷电等自然现象也都有自己的神灵；这些神彼此间有某种关系。这种解释比起以前的进了一步，特别是促进了人们对古代神话的研究。

神话学的阐释取得了较大的成绩，可是仍然有一些局限；并不是所有的祭祀都有一个神话在背后。有时神话是后来人加工添凑的产物。我认为研究祭祀行为在其文化背景中的象征性是我们理解古代祭祀系统的一个关键。任何祭祀都有祭祀者和祭祀行为两种因素；以这两者的选择都涉及到它们在整个祭祀系统中的象征含义及所充当的角色，它有时可能是出于心理和生理上的某种经验，有时出于社会环境里的需要。殷人雨祭中，对祭祀方式和祭牲颜色的选择不是偶然的，而是基于它们在祭祀系统中的含义。比如说，祈雨时祭祀岳河、四方、郊社；祭祀中使用燎、沈、奏、舞、血各种祭祀，以及焚烧人牲和作土龙，而且，在祭祀中还专门考虑到祭牲的颜色；这都是考虑到了它们的象征性，当然，这种考虑可能是下意识的，早期的宗教信仰只是种下了种子，只有到了后来的传统中往往被系统化和理论化了。例如董仲舒《春秋繁露》中的“求雨”“止雨”章。那里描述的雨祭已经融合入“五行”说系统中了，但在具体的礼仪过程中还保留着置雩坛、作土龙、舞蹈、杀牲、烧柴等上古的习俗。我们必须认识到，这些后来文献材料反映的是后来经过了改变的传统和思想；没有十分强硬的证据来证明在更早的殷代已经存在了同样的信仰和实践。可是，在殷代的祭祀与后来的传统之间有明显的继承关系。我们需要研究的正是它们的来源和演变。

（此文写作过程中曾得到裘锡圭、刘雨先生的指教，作者出席国际汉学会议得到英国学术院资助，谨致谢忱）

---

[1] 陈文分别发表于《燕京学报》19期，20期，1936年。

[2] 以下简称《综述》，北京，科学出版社，1956年。

[3] 以下简称《生活》，北京，中国社会科学出版社，1994年，489—97页。由于此书新出，资料收集较全，大部分有关的卜辞也都引用了，我在这篇文章里就尽量减少甲骨引文，为印刷方便，释文也一律从宽式。

[4] 本文所引文献，凡是“十三经”、“二十四史”、诸子百家等常用书，一律不再注出处。

[5] 如《合集》：900，5658正，14129正，21081，等等。

[6] 参见胡厚宣《殷卜辞中的上帝和王帝》，《历史研究》，1959年第9期，23—50页；10期，89—110页。

[7] 《综述》，348，350页。这里的释文未尽从陈说；如《邺三》391卜辞中的“䏣”，陈释为“姬”，这里则按原形隶定。

[8] 如《粹》13，《怀特》1369，《英藏》1757。

[9] 参见《综述》，342—4页。

[10] 如《屯南》2282。

[11] 《卜辞里》这里这类的例子不少，如《合集》：12484，13390，13392等。有时，“雨风”还可以写作合文，例如《合集》12817正。

[12] 关于卜辞中的四方及其风名，见胡厚宣《殷代求年与四方和四方风的祭祀》。《复旦学报》（人文科学），1956年第1期，49—86页。

[13] 类似的卜辞还有不少，例如《合集》20397，20960，21016。

[14] 如《林》：1. 14. 18，《合集》：13399，13401，33273，《屯南》：651等。

[15] 关于敦煌卷子《占云气书》较详细的研究，见何丙郁、何丙彪《敦煌残卷〈占云气书〉研究》（上下），《文史》，第25辑（1985年），67—94页；26辑（1985年），109—33页。

[16] 《太平御览·天部》，卷10。

[17] 如《合集》：30454，30457，亦参见《综述》594—6页。

[18] 今本无“云”字，据《太平御览》引文补。

[19] 此书据说为秦汉间伏胜所作，亦可能为其门生撰，刘向校书而得之。引文据《四库全书·经部·书类》收《尚书大传》卷1。

[20] 《隋书·礼志》。

[21] 《生活》482--3页，我对这条卜辞的释文跟宋氏不完全一致。

[22] 李学勤《比较考古学随笔》，香港，中华，1991年，25—6页。

[23] 郭沫若《殷契粹编》，北京，科学出版社，1965年，347页。

[24] 关于它们的具体内容和组合序列有各种说法，可以参见孙诒让《周礼正义》卷33的注疏（北京，中华，1987年，1297—1314页）；和秦惠田《五礼通考》卷5（上海古籍，135，204—6页）的考证。

[25] 陈梦家《神话与巫术》，563—6页

[26] EdwardH. Schafer,“Ritual Exposure in Amcient China”,〈Harvard Journal of Asiatic Studies〉，no. 14（1951）：130—84。

[27] 裘锡圭，“说卜辞的焚巫尪与作土龙”，《古文字论集》，北京，中华，1992年，216—26页。原文发表在《甲骨文与殷商中》，第一辑（1983

年）。

〔28〕 苏舆，《春秋繁露义证》，北京，中华，1992年，86页。

〔29〕 见《新唐书·五行志》。

〔30〕 胡鉴民《羌族的信仰与习为》，原文载《边疆研究论丛》（1941年）；引自《中国原始宗教资料丛编》，上海人民出版社，1993年，第二卷，554—5页。

〔31〕 季羡林《原始社会风俗残余——关于妓女祷雨的问题》，《季羡林学术论著自选集》，北京师范学院出版社，1991年，539—48页。原文发表在《世界历史》，1985年第10期。他引用了西方学者的理论，例如J. R. Frazer和G. Thompson。

〔32〕 同注〔27〕

〔33〕 陈梦家《神话与祭祀》，517—25页。

〔34〕 见《李济考古学论文选集》（张光直、李光谟编），北京，文物，1990年，728，761页。

〔35〕 Peter Glum，" Rain magic at Anyang"，Bulletin of the Museum of Far Easter Antiquities，no. 54（1982），pp. 241—72。

〔36〕 《义证》卷16，426—30页。

〔37〕 《宋史·礼志》。

〔38〕 严可均从《艺文类聚》、《太平御览》辑出。引自王明《抱朴子内篇校释》，北京中华，1985年，359页。

〔39〕 引自《太平御览·天部十一》卷10。

〔40〕 见《中国各民族宗教与神话大词典》，北京，学苑出版社，1990年，464，635页；及《中国原始宗教资料丛编》555—6页。

〔41〕 “奏”在甲骨文里用作动词用，有人把它读作“送请”的意思，可是它更可能与演奏乐器有关，见李孝定编《甲骨文集释》（台北1965年），卷10，3239—42页。

〔42〕 关于甲骨文用乐的一些现象，可参见裘锡圭《甲骨文中的几种乐器名称—释庸“丰”“鞀”》，《古文字论集》，196—207页。原文载《中华文史论丛》，1980年第2辑。

〔43〕 如《合集》6016正，31036。

〔44〕 《殷墟妇好墓》，北京，文物，1980年，100，198，219页。

〔45〕 如《合集》13517，27884，31014，31022，《屯南》：4343等，关于商代的乐政，参看宋镇豪《生活》，331—45页。

〔46〕 《生活》，496页。

〔47〕 见《周礼正义》卷42—47，1711—1923页。

〔48〕 甲骨文里有“雨”“舞”写作合文的例子；如《合集》：28180，《粹编》：845—848，《屯南》：108等。用“舞”祭祀祖先的例子极少见。贝冢茂树把《京人》：1390读作“惠祖丁林舞用，又正”。如果成立，将是孤例。从拓片观察，“祖丁”二字不清楚。

〔49〕 岛邦男在《殷墟卜辞研究》（1958年，327页）里已经把它解释为舞蹈之祭仪。

〔50〕 陈梦家《神话与巫术》，536—43页。

〔51〕 在师组和历组卜辞里，“方”有时写作“[illegible]（巫）”字。关于“方”字的含义，艾兰作了新的解释；见《龟之谜—商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》（艾兰著，汪涛译），成都，1992年，82—98页。

〔52〕 《粹编》567页。

〔53〕 上古音里，“舞”为明母鱼部；“雩”为晓母鱼部。它们韵部相同，声母相谐。

〔54〕 关于商代的血祭，参见连劭名《甲骨刻辞中的血祭》，《古文字研究》，16辑，1989年，49—66页。

〔55〕 《宗教与神话大词典》639页。

〔56〕 M. Mauss，AGeneral Theory of Magic（English trans. R. Brain，London，1972），P. 47。

〔57〕 宋镇豪认为这反映了商代不同阶层的雨祭；见《生活》，497页。但它们应该都是殷王室的祭祀。

〔58〕 《生活》，494页。

〔59〕 石璋如《殷代坛祀遗迹》，《中研院史语所集刊》，51. 3（1980年），413—5页。

〔60〕 见《周礼正义》，卷18，695页。

〔61〕 见《曲阜鲁国故城》（济南，齐鲁书社，1982年），15—6页。

〔62〕 见《通典》，北京，中华书局，1988年，卷43，1200—6页。

〔63〕 见《文献通考》，台湾，新兴，1963年，卷77，705—12页。

〔64〕 关于商代的宇宙观，见艾兰《龟之秘》一书中的讨论；特别是81—123页。

〔65〕 甲骨文中“血”“盟””通用，见裘锡圭《释殷虚卜辞中的[illegible]·[illegible]等字》，《第二届国际中国古文字学研讨会论文集》，香港中文大学，1993年，73—9页。文中裘氏提到把“盟室”解释“明堂”的可能性。连劭名在《甲骨刻辞中的商代思想史料》（未刊）一文里专门讨论商代的“明堂”之制，他认为卜辞中的“公宫”“皿（盟）宫”，“太室””，“太学”都可能指“明堂””。

〔66〕 《史记·封禅书》。

〔67〕 参看杨鸿勋《从遗址看西汉长安明堂（辟雍）形制》，《建筑考古学论文集》，北京，文物出版社，1987年，169—200页。

〔68〕 引自《太平御览》卷533。

〔69〕 同注〔67〕；179页。

〔70〕 《旧唐书·礼仪志》。

〔71〕 关于颜色在殷人的祭祀系统中的含义，见我的博士论文〈Colour Symbolism in Late Shang China〉（University of London，1993）。

〔72〕 陈梦家《商周祭祀》132页。

〔73〕 于省吾《甲骨文字释林》，北京，中华，1979年，227—30页。

〔74〕 严格地说，甲骨文中的〔[illegible]〕字很可能不是“黑”字，而是“堇（𦰩）字的初文。关于此字新的考证，见陈昭容《古文字中的〔𦰩〕及其从〔𦰩〕诸字》，《汉学研究》，6期2号，1988年，135—73页。

〔75〕 袁珂《山海经校注》，上海古籍，1980年，248—9页。

〔76〕 参阅J. G. Frazer，〈The Golden Bough〉（Abridged Edition），Macmillan，1957，PP. 82，79—109。

（原載《華夏文明與傳世藏書 — 中國國際漢學研討會論文集》，中國社會科學出版社，1996年）

试析殷人的祭日习俗及文化传承功能

陈智勇

殷人的祭日习俗作为一定历史阶段的社会现象，反映了殷人特定的社会心态。透过这种社会心态，我们可以识别出当时祭日习俗的真正底蕴。即我们不能仅仅置祭日习俗于宗教迷信这一认识层面上，而应当深入挖掘该习俗在历史的流变中所具有的文化传承功能。本文试图从祭日习俗之渊源、祭日盛况以及该习俗所内含的文化影响和传承功能三方面来分析之。

一

殷人的祭日习俗是远古时期人们对日朦胧认识而生发的原始思维意识长期积淀的产物。“悬象著明，莫大乎日月。”（《易·系辞》）日、月这两个天体的运行是人类视运动中最显著的现象，尤其是那光芒万丈、耀眼眩目的太阳最能引起原始先民的注意一这个硕大、滚圆的球体，它在一天中的东升西落，在一年四季中的高低变化以及由此产生的冷暖效应，以及发生日食时的可怖景象，都会在原始先民的心里留下印象，从而嬗变为许多优美玄妙的神话故事。“汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。”（《山海经·大荒东经》）“逮及尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。尧乃使羿…，上射十日而下杀猰貐。”（《淮南子·本经训》）象这样的十日传说及后羿射日的神话故事无不折射出太阳的人格化色彩，无不是经过长期沉淀绎化而形成的对日思维意识的缩影。这种原始意识还表现在先民的葬俗之中。从半坡民族的葬俗来看，人死后的头部大部分向西，这可能是人们看到太阳从东方升起，而至西方落下，便以西方代表人死后将进入另一个世界的缘故。这样，太阳就慢慢浸透到人们的思维之中并用以指导人们的日常活动（尽管还是无意识的）。这方面的影响同样表现在艺术创造之中。比如在仰韶、马家窑的彩陶文化中，在一些陶器上有三足乌的变形图案，“这些三足乌就是 乌，它与日有密切的关系，是日的象征。”①这些抽象的鸟形图案以及几何纹样都是当时氏族集团图腾的象征。关于陶器上三足乌的隐含义，李泽厚说：“它们是由动物形象的写实而逐渐变为抽象化、符号化的，由再现（模拟）到表现（抽象化），由写实到符号化，这正是一个由内容到形式的积淀过程，…这些抽象几何纹样在当年有着严重的原始巫术礼仪的图腾含义的。”②这个图腾含义就是幻发出的“载日于乌”这一神话故事与原始艺术创作手段与形式的完美结合。

由此可见，无论是典籍中所记的神话故事还是考古发现的材料，均表明：在这些原始思维中关于日神崇拜的“基因”已经蕴含了原始先民对太阳东升西落这一运动轨迹的最原始最抽象的描述。而这种描述对殷人乃至其后所产生的影响，可谓是深远的、宽泛的。

二

既然有如此深远、如此深厚的原始日神意识之渊源，那么到了殷人那里，在承继这种原始思维意识的过程中，必然会以某种具体的形式表征出来。殷人的祭日习俗，迎合了这一“时代潮流”，是这种承继过程的最为明显的外化形式。那么，殷人的祭日习俗是个什么样子呢？古文献和考古材料的零星记载可以给我们指示出这方面的一些内容。

《尚书·尧典》中记载有：“分命羲仲，宅嵎夷，曰旸谷，寅宾出日，平秩东作。……分命和仲，宅西，曰昧谷，寅饯纳日，平秩西成。”这是描述原始社会派专人分驻嵎夷、昧谷，迎送太阳以制历律的情景。既然在传说时代已存在着寅日、饯日的崇拜仪式，那么这种迎送日神的崇拜活动在殷人那里肯定存在着。而《礼记·祭义》中所记述的“郊之祭，大报天而主日，配以月。夏后氏祭其闇，殷人祭其阳，周人祭日以朝其闇”的祭日习俗，则明显地透露出殷人存在祭日习俗的信息。

如果因文献为后人所撰而“不足徵”的话，那么，出土的卜辞记录则为我们提供了可靠的确证。经过前人的整理和研究，有关殷人祭日习俗之概貌可分述如下。

首先，从太阳东升西落这个空间方位来看，殷人对日神有朝迎夕送的礼拜仪式，即“宾祭”。“丙子卜，即贞：王宾日，敹？亡尤？”（《南明》三五二）“丁巳卜，贞：王宾日，不雨？”（《卜》五三五）“宾”是一种祭名，乃“礼接之如宾客也。”（蔡沈《集传》）作为祭名，是“迎神致敬”之祭。这些辞条可和《尚书·尧典》中的“寅宾出日”相为印证。

其次，从祭祀场面及祭具来看，祭名有“即祭”、“既祭”、“燎祭”祭等数种名称。③

1、即祭。“贞：其即日？”（《佚》二六六）“…即日？兹用。”（《金》二八）甲骨卜辞的“即”象跪坐于食器旁进食之状。《说文》：“即，食也，一曰就也。”《仪礼·士冠礼》：“筮人许诺，右还即席坐，”由此可知，“即”是设食邀神入席受享之意，那么，“即日”就是大摆祭食邀日神入席受享了。

2、既祭。“贞：于既日？二月。”（《明》六六八）“于日，既？”（《粹》四八五）卜辞中之“既”义为“食生也”（《集韵》）。也可读为“饩”，《左传·僖公三十三年》：“唯是脯资，饩牵竭矣”，杜注：“生日饩，牵谓牛羊豕”。《释文》曰：“牲腥曰饩，牲生曰牵”。可见，以杀后未熟之生肉祭神，就是“饩”，也就是“既”。

3、燎祭。“癸酉……入日…其燎？”（《粹七三三》）燎，象架柴燃火之形，作为祭祀方法，义为燃柴祭天（《说文》）。《尔雅·释天》：“祭天日燔柴”，即指此意。《礼记·祭义：“祭日于坛。”《周礼·春官》：“以实柴祀日月星辰。”因为天神和日神都高高在上，为了便于人和神接近，所以筑高坛以献祭。可见，“燎祭”就是人们把供奉的牺牲等祭品放在柴上，点火“燔燎”以祭之。

从以上考察之中，可知殷人祭日之习。在浓烟冲天的祭日场地上，人们一边忙着杀牛宰羊、点柴以祭，一边恭敬地把祭祀活动及结果记录在卜辞之上。卜辞中如此重视天象的观察和记录，不正表明了久已沉积在殷人心灵深处的“日神情结”的渲泄与展现么？而这种长期的观察和记录，从某种意义上来说，对人类文化的缔造及发展无疑产生了深远的影响。

三

在中国传统文化中，科学与迷信、民间风俗与迷信，常常掺合在一起。越是幽古的习俗，这种混合的状态就越是难以区分，因而它的功能就越是宽泛，其影响也就更为深远。上承远古、下壤周秦的殷人祭日习俗，这一浮动于文化传承表层的历史现象，其实是包含了文化的继承与发展的功能在内的。

首先谈一下该习俗对天文学的影响。恩格斯说过：“必须研究自然科学各个部门的顺序的发展，首先是天文学——游牧民族和农业民族为了定季节，就已经绝对需要它。”④《易·贲卦·彖传》所称“观乎天文，以察时变”，也正反映了我国古代对“首先是天文学”这一各民族所共同的科学发展顺序的认识。如果没有殷人对祭日习俗的重视和实践，就不会有“观乎天文”的卜辞记录保存至今，也不会有其后如此丰富的天文、历法知识著称于世，更不会有应用历法知识于农业生产所产生的数千年的文明成果。虽然该习俗不是对历法的产生与发展产生直接的影响，但是它所产生的间接影响及传承功能则是客观存在的，因此，从某种意义上说，卜辞中有关天象的记录，就是最原始的“天文档案”。

殷人祭日习俗中更重要的内容便是祭日仪式，这种仪式累积到后来便成了如《周礼》中所描述的一整套繁琐的仪礼，而“礼”的“一个基本特征，是原始巫术礼仪基础上的晚期氏族统治体系的规范化和系统化。作为宗法制的殷周体制，仍然包裹在氏族血缘的层层衣装之中，它的上层建筑和意识形态直接从原始文化延续而来。它有上下等级、尊卑长幼等明确而严格的秩序规定，原始氏族的全民性礼仪已变而为少数贵族所垄断。”⑤本文无意于深述“礼”之内涵，在此要说明的是：“礼”所体现的上下等级中处于最高等级的“帝王”与天空中的“上帝”所具有的对应性与一致性。

殷人的祭日习俗到了周代以后发生了一些变化。日神祭祀被纳入祭天之礼当中，所谓“祭天之礼，兼及三望”（三望指日、月、星三光），即是说日神被当作天帝的众多属神中的一个主要神被兼及祭祀着。这样，远古时期继承下来的自然崇拜至此已内化于人们的上帝崇拜之中而被赋加了更多的社会功能。从人们由祭日向祭天的转变过程中可以看出，殷人的祭日礼俗在上帝的缔造过程中（实质上是宗教思想、政治思想的形式）充当了一个过渡者的角色。太阳→上帝（上天）→帝王（人间），这种奇特的对应关系和模式已深深地把先前古老的祭日习俗消释于人们的思维之中了。

综上所述，在特定历史阶段上曾经存在过的殷人祭日习俗，上承远古时期初民们对日原始思维的朦胧意识，下接周时上帝观念的衍变，在历史的发展过程中应有其一定的历史作用。如果仅仅把殷人祭日礼俗视为一种迷信，这种看法是不全面的，应该看到该习俗作为文化载体在进行文化的传承和发展过程中所显示出来的积极一面。无论是在天文学，还是在哲学、宗教及思想的形成过程中，都可寻绎出它所昭示的深层内涵。因此，在审视殷人祭日习俗这一特定历史阶段上的社会现象在文化的累积和传承方面，应肯定其应有的历史地位。

---

①参见刘夫德：《从我国古代的日月崇拜看华夏族》，《中南民族学院学报》1984年第4期。②李泽厚：《美的历程》，文物出版社，1982年。③参考温少峰、袁庭栋：《殷墟卜辞研究—科学技术篇》。④恩格斯：《自然辩证法》。⑤李泽厚：《中国古代思想史论》，安徽文艺出版社，1994年。

（原載《殷都學刊》1996年第3期）

갑골문에 반영된 인간중심주의

하영삼*

1. 머리말

중국인들의 사유 방식을 논할 때면 언제나 가장 먼저 논의에 올리게 되는 주제의 하나가 바로 “인간중심적 사유”가 아닐까 싶다. 인간을 중심으로 사유했기에 개념의 형성도 언제나 인간과의 관계 속에서 이해되어졌고, 이들은 언어나 문자로 형상화되었다. 이러한 사유가 가장 직접적으로 반영되어 있다 할 수 있는 갑골문의 경우, 다른 모든 신들이나 자연의 존재, 갖가지 행위나 경험, 심지어는 미의 인식이나 시간 등과 같은 추상적 개념까지도 인간과의 관계 속에서 구체화되고 있음을 확인할 수 있다.

물론 여기서 말하는 “인간중심주의”라는 용어는 인간의 본성에 대해 주체적으로 인식하고자 했던 서구의 “휴머니즘”과 같은 그런 개념은 아니며[1], 앞서 말했다시피 인간 주위의 여러 개념들을 관찰자인 “나”의 관점에서 보고 표현하려 했던 사유적 특징을 말한다[2].

본고는 갑골문을 대상으로 하여 이에 나타난 개념 표현에 있어서의 인간중심적 표현을 귀납하여, 이들이 어떻게 구체적으로 표현되고 있는가를 살피고, 인간중심적 사고가 원시 중국인들의 보편적 사유 특징임을 증명하고자 하는 한편, 이들 표현을 가능하게 하는 개념의 형성은 어디에 기초하고 있는가를 살피는데 그 목적이 있다.

여기서 말하는 “갑골문”이란 상나라 당시에 쓰이던 갑골문자로 기록된 문장을 의미하는 것이 아닌, 한자 발전의 한 단계라는 의미에서 “갑골문”, 즉 갑골문자를 뜻한다. 즉 이는 우리가 체계적으로 고찰할 수 있는 가장 초기단계에 속하는 한자 형상으로서 상나라 갑골에 새겨진 “문장”이 아닌, 그 개별 문자만을 의미한다. 만약 갑골에 표현된 문장이라고 한다면 이에 반영된 문화형태의 실제 시기는 상나라로 한정될 수 있을 것이지만, 한자의 형상으로서의 “갑골문”에 반영된 문화형태라고 하게 되면 그 대표 시기는 상나라에 한정되지 않을 뿐더러 그 훨씬 이전으로 거슬러 올라 갈 수 있다. 따라서 해당 개념의 보편적 사유구조를 추출하는 데는 큰 무리가 없을 것으로 보인다. 왜냐하면 우리가 볼 수 있는 “갑골문”은 상나라 때의 기록이지만 실제 상나라 갑골문은 한자의 초기형태가 아닌 매우 발달된 체계이며, 이의 형성 시기는 상나라 때 훨씬 이전으로 거슬러 올라갈 수 있기 때문이다[3]. 물론 갑골문의 형성과정을 지금 체계적으로 고찰한다는 것은 쉬운 일이 아니지만, 그것이 초기단계의 한자에 기초하고 있기 때문에, 이에 반영된 문화형태는 현재 확인할 수 있는 어떤 다른 문자자료들 보다 원시적 형태를 보존하고 있다고 볼 수 있다. 그렇기 때문에 한자, 특히 갑골문에 근거해 이에 반영된 문화의식을 연구한다는 것이 보다 중요한 의의와 가능성을 지닐 수 있다.

덧붙여, 한 문자(혹은 언어)가 그 문자(언어) 공동체에 속하는 모든 인간의 문화 및 세계관을 전적으로 나타낼 수 있다고 보지는 않는다. 하지만 서구에서도 일반언어학의 시조라고 불리어지는 훔볼트(Wilhelm von Humboldt, 1767-1835)도 언어와 사유의 연관성을 언급한 바 있으며, 맥락은 약간 다르지만 사피어(Edward Sapir, 1884-1939) 역시도 언행을 규제하는 패턴들의 구조를 이해하기 위해서는 개개인의 언어 속의 문화적 환경에 대한 지식이 필요하다고 언급한 바 있다(Milka Ivić 48-51, 163-168). 그러므로 문자(언어)와 인간의 삶과 관계는 지극히 밀접한 관계를 지니고 있음은 부인할 수 없는 사실이다. 하물며 서구문자가 지니고 있는 표음문자적 성격 보다는 표의성을 아직도 강하게 담보하고 있는 중국 한자의 경우는 서구의 경우보다 문자와 삶 사이의 유대가 훨씬 더 밀접하다고 볼 수 있다. 더군다나 한자발전 단계에 있어서도 갑골문은 그 이후의 어떤 경우 보다 표의성을 훨씬 강하게 확보하고 있다.

그러므로 본고에서는 이러한 주제 의식에서 출발하여 이와 관련되어진 주제가 갑골문 자료에 어떻게 표현되고 있는지, 이의 문화적 특징 및 그 의의를 살펴보기

---

* 동의대학교 중어중문학과 조교수

[1] 휴머니즘Humanism이란 일반적으로는 인간성(Humanität)과 인간적인 존재 형태를 지향하는 것을 의미한다. 다시 말해서 인간의 陶冶 능력과 발전 능력에 대한 확신 그리고 인간의 가치 및 개성에 대한 존중을 기반으로 하여, 인간의 창조력과 제 능력의 전면적인 육성과 자유로운 발휘 및 전개를 지향하고 종국적으로는 인간 사회의 고차적인 발전과 인류 일반의 완성 및 자유를 꾀한, 인류의 역사 속에 나타난 제 이념 및 제 노력의 총체를 의미한다(한국철학사상연구회 1474).

[2] 여기서 말하는 인간중심주의는 영어의 anthropocentrism 과 같은 개념으로, 만물을 인간의 척도로 판단하는 사상을 지칭하는 의미로 사용되고 있다.

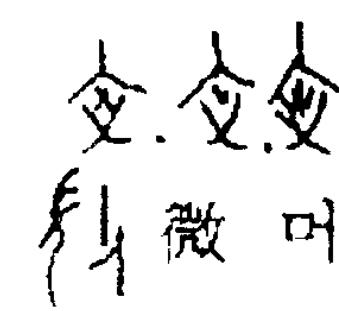
[3] 갑골문이 최초의 한자 형태가 아니라는 것은 다음의 몇 가지로 증명이 가능하다. 첫째, 글자의 형체적 측면에서 갑골문은 많은 부분에서 이미 상형성을 상실하고 고도의 추상화된 글자들이 대거 출현하고 있다는 점이며, 이는 갑골문이 이미 상당한 시간이 경과된 시기의 한자체계임을 말해 준다. 둘째, 글자의 수가 방대하다는 점이다. 즉 갑골문의 경우, 孫海波의 개정본 ≪甲骨文編≫에 4,672자(그 중 1,723자가 해독자), 金祥恒의 ≪續甲骨文編≫에 2,633자(그 중 1,048자가 해독자)를, 李孝定의 ≪甲骨文字集釋≫에 3,417자(그 중 1,840자가 해독자)가 수록되어 있는 것으로 보아 약 4천 6백여 자의 개별자가 존재하는 것으로 보고되고 있다. 현재 중국에서 교육 대상으로 삼고 있는 한자수가 2,400자, 한국 교육부 선정 표준한자가 1,800자, 일본에서의 표준한자가 2,669자(1942년 문부성 국어심의위원회)임을 감안하고, 현재 한국 컴퓨터의 행정망시스템에 수록된 표준한자가 4,888자임을 고려한다면 이는 매우 방대한 숫자가 아닐 수 없다. 더군다나 갑골문이 점복행위를 중심으로 사용된 문자라는 특수성을 고려한다면 갑골문 당시에 쓰였던 개별 글자수는 이보다 더 늘어날 가능성이 높다. 세째, 글자의 구조적 측면에서 갑골문의 경우, 상형이 22.59%, 지사가 1.63%, 회의가 32.30%, 형성이 27.24%, 가차가 10.52%, 미상이 5.71%(李孝定, ≪漢字史話≫, 41쪽)를 차지하고 있는 것으로 조사됨으로써 상형·지사·회의구조에 비해 상대적으로 그 발생시기가 늦은 형성구조가 상당한 비율을 차지하고 있는 것으로 보아 갑골문이 이미 상당히 발달된 문자체계임을 알 수 있다.

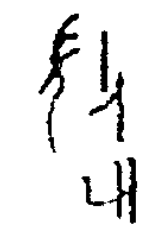
로 하며, 편의상 자연관, 신관, 시간관, 심미관 등으로 분류하여 살펴 보겠다.

2. 자연관

자연에 대한 인간의 이해라고 해야할 자연관의 역사는 인류의 역사와 더불어 시작되었다고 할 만큼 길다. 중국에서의 인간과 자연과의 관계에 관한 논의는 크게 "사람의 자연에 대한 의존, 사람의 자연에 대한 개조, 사람과 자연의 상호조화라는 세 가지로 나눌 수 있을 것이다"[4]. 하지만 가장 중국적인 특색을 지니는 중심 철학은 아무래도 인간이 자연에 의존한다는, 인간을 자연의 한 부분으로 보았던 견해가 아닌가 생각된다.

이러한 자연에 대한 이해는 당시의 세계관이나 가치관, 나아가서는 그 시대의 문명과도 밀접하게 연계되어 있으며, 이는 기본적으로 인간의 삶이 이루어지는 그 원초적인 場에서부터 이루어지고 있다 할 수 있다. 그래서 이러한 특징의 배경은 아무래도 정착농경을 위주로 했던 중국의 원시사회에서 그 기원을 찾아야 할 것이다. 정착농경이란 인간이 한 곳에 정착하면서 자연의 힘, 특히 태양과 비, 바람 등의 힘에 의해 인간생활이 영위되었다는 것을 의미한다. 이러한 과정에서 자연의 힘에 대한 인간의 경외심은 커질 수 밖에 없고, 인간 또한 자연의 한 부분임을 깨닫게 되었을 것이다. 그 과정에서 인간의 최고 모습은 바로 자연의 섭리에 거슬러지 않고 자연과 잘 조화하여 살아가는 것이었을 것으로 보인다. 여기서 말하는 정착농경 사회에서의 자연의 섭리란, 올해 뿌린 씨가 자라 1년 먹을 양식이 되고, 이듬해 그맘 때면 다시 씨를 뿌려 또 한 해의 양식을 마련하는 것과 같은 반복적 순환을 말한다. 즉 마치 봄이 가면 여름·가을·겨울을 지나 새로운 봄이 오듯, 자연은 결국 계속적으로 순환되는 특징을 갖고 있으며, 인간 또한 그러한 큰 틀 속의 한 존재라고 믿었던 것이다. 그 결과 이러한 특징이 반영된 사유구조가 바로 "순환론적 사유"이다. 이러한 순환론적 사유구조는 자연에 대한 인식, 인간의 생명에 대한 인식, 우주에 관한 인식 등 모든 부분을 지배하고 있는 중심적 사유방식이라 할 수 있다. 다음의 예를 보자.

 文 가슴에다 문신을 새긴 사람의 정면 모습을 형상했다(白川靜 4).

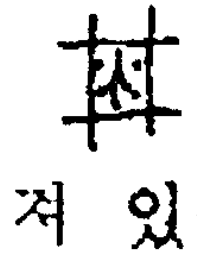
 微 머리를 풀어 제친 병약한 노인을 뒤에서 몽둥이를 는 손[攴]으로 내리치는 모습을 형상했다[5].

갑골문의 文을 보면 사람의 가슴에 心이나 ×, ∨ 등과 같은 부호가 들어 있는데, 이들은 모두 문신의 모양을 형상한 것으로 보인다. 하지만 이러한 문신을 가슴에다 새긴 이유는 무엇이며, 이러한 행위가 상징하는 의미가 무엇인가? 사실상 文의 초기 뜻에는 "무늬를 아로 새긴다", 많은 선과 색으로 구성된 "아름다운 무늬"라는 의미 외에도, "文王" "文人" "文祖" "文考" "文母" 등과 같이 "돌아가신 옛 어른"들을 지칭하는 의미도 지니고 있다(白川靜 6-7). 여기서의 어른이라는 말로 미루어 보아 나이가 들어 죽은 사람에게 문신을 새겼다는 것이 된다. 그렇다면 그들은 왜 죽은 후에 몸에다 문신을 새긴 것일까? 이는 바로 뒤의 微와 연계시켜볼 때 그 의미는 더욱 명확해 진다.

微는 중국 뿐만 아니라 원시 사회에서 보편적으로 존재했던 나이가 든 쇠약한 노인을 살해하는 습속을 반영한 글자이다(許進雄 368). 중국의 경우 7천년 전의 유적으로 보이는 광서성 계림의 甑皮岩 유적지에서 발견된 유골을 보면, 50세 이상의 유골에서만 인위적으로 두개골을 파손한 흔적이 발견되었는데, 이는 바로 나이든 노인을 살해한 흔적으로 보인다(許進雄 369). 여기서 우리는 文자에서 추정되는 바, 왜 사람이 죽은 후 문신을 새겼으며, 또한 왜 이렇게 노인을 몽둥이로 살해했을까 하는 것에 대한 해답을 생각해 보지 않을 수 없다.

이를 위해 우리는 고대 중국인들이 갖고 있었던 죽음, 즉 사망에 대한 관념을 이해할 필요가 있다. 그들은 "순환론적" 사유 때문에 삶과 죽음이라는 것을 서로 별개의 것이 아닌, 언제나 연속되는 과정이라고 생각했으며, "사람이 죽는다 해도 그 영혼은 다시 옛집으로 돌아와 환생한다는 생각을 갖고 있었던 것으로 보인다"(許進雄 367). 그들은 영혼이 사람의 육신에서 떨어져 나가는 것이 바로 죽음인 것으로 인식했다. 문제는 영혼이 어떤 과정을 거쳐 육체로부터 분리되는가 하는 것이다. 이에 대해 그들은 죽음은 피흘림을 통해서 이루어진다고 생각했으며, 결과 환생할 수 있는, 즉 죽고 나서 새 생명을 얻기 위한 영혼의 분리는 육체에서 피가 흘러나와야만 가능한 것으로 인식했다. 그러한 생각 때문에 "피를 흘리지 않고 죽는 자연사는 영원한 사멸이며, 피를 흘리고 죽어야만 비로소 안심할 수 있다는 생각을 갖게 되었던 것이다"(許進雄 368).

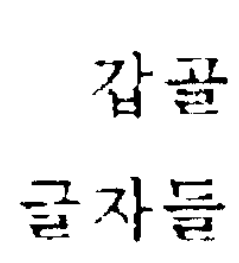
이렇게 본다면 위에서 말한 文과 微에 반영된 문화의식은 바로, 사람이 죽은 후 영혼이 인간세상으로 돌아와 환생 가능하도록 하기 위한 조처의 하나로 볼 수 있을 것이다. 즉 여기서 표현 대상이 된 사람은 자연사한 사람일 것이며, 이들을 피를 흘리지 않고 죽었기 때문에 인위적으로 이들의 시신에 칼집을 내어 피를 흘리도록 한 것을 형상한 것이 文이요, 죽을 때가 다 되어도 피를 흘리지 못해 죽지 못하고 있는 노인을 몽둥이로 때려서 "죽여 주는" 것을 반영한 것이 微라 볼 수 있다.

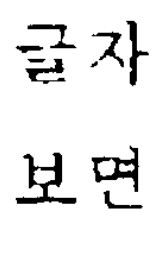
이러한 모습은 또한 死자(뼈 앞에 사람이 꿇어 앉아 있는 모습)의 다른 표기 형태인 에서도 확인이 가능하다. 이는 관 속에 넣은 시체의 주위에 작은 점들이 그려져 있는데 이는 사체의 주위에 뿌린 朱砂로 보인다(許進雄 366-367). 주사란 붉은 색의 상징이며, 붉은 색은 피, 즉 환생할 수 있는 생명을 뜻한다. 또 은허의 많은 묘에서 발견된 부장품들에 "花土"라 불리는 "붉은 색" 무늬들이 그려져 있는 것도 같은 맥락에서 이해될 수 있다(白川靜 7).

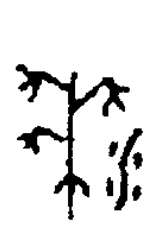
이러한 습속은 순환론적 사고, 즉 죽음이란 으레 태어남에 따른 필연적인 현상이며, 그렇기 때문에 태어남이 있으면 반드시 죽음이 있고 시작이 있으면 반드시 끝이 있는 것은 자연스러운 이치라고 생각했던 때문에 가능했을 것이다. 이러한 순환론적 사고의 기초 위에서 중국인들은 형벌 중에서도 자손의 번식, 인간 생태의 순환을 인위적으로 제지해 버리는, 즉 생식기를 잘라 버리는 형벌인 宮刑을 가장 큰 형벌로 생각했을 것이다[6].

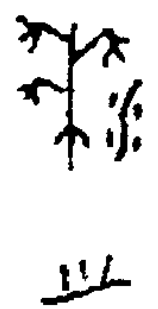
이러한 순환론적 사유를 가능케 하는 것은 아무래도 중국사회가 갖는 정착농경의 생활방식이었다 보여진다. 목초지를 찾아 언제나 옮겨 다녀야 하는 목축생활과는 달리, 한 곳에서 정착하여 살아가는 과정에서 계절이 언제나 반복됨을 관찰할 수 있었고, 농경의 과정에서 파종과 성장·결실·수확 등의 과정이 반복됨을 자연스레 관찰하였으며, 이러한 순환이 우주의 운행 질서, 즉 "진리"라 생각했을 것이다.

갑골문이 반영된 당시가 정착농경을 하는 농업사회임으로 해서 농사와 관련된 글자들이 많이 등장하는데, 그 중에서도 인간중심적 표현이 반영된 글자들을 살펴보면 다음과 같다.

 黍 원래는 가지가 많이 벌어진 기장의 모습을 형상했으나 이후 술의 재료가 된다는 뜻에서 水를 첨가했다.

 稻 항아리 속에 저장되어 있는 "쌀"이나 "나락"을 형상했다(許進雄 133-134)[7].

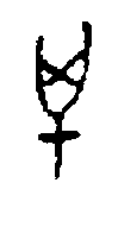
 季 아이[子]가 볏단[禾]을 나르는 모습을 형상했다[8].

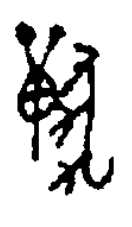
 委 여자[女]가 볏단[禾]을 이고 있는 모습을 형상했다[9].

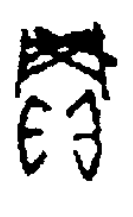
농업사회와 관련지어진 이러한 글자들에서 특이할 것은 모두 사람을 중심으로, 사람의 입장에서 글자를 만들어 내고 있다는 점이다. 즉 黍의 경우 기장의 형상을 구체적으로 표현한 것이 아니라 인간을 위한, 혹은 조상에게 제사 드릴 때 쓸 술을 빚기 위한 재료로서의 기장을 표현했다. 이는 분명 술 담그는 재료로서의 기장의 기능에 중점을 둔, 인간중심적 사고로 볼 수 있다. 또 稻의 경우도 벼나 쌀을 형상한 것이 아니라 항아리 속에 저장되어 있는 "쌀"이나 "나락"을 형상한 것은 바로 인간이 먹기 위한 재료로서의 쌀이라는 인식이 반영된 글자 표현법이다.

뿐만 아니라 季는 "마지막"이라는 뜻을 아이가 볏단을 나르는 모습에서, 委는 여자가 볏단을 이고 있는 모습을 그렸는데, 이들의 모습을 각각 수확에서 동원가능한 인력의 마지막 부분인 어린 아이까지 동원한다거나 연약한 여인이 벼의 수확작업에 동원되고 있는 모습에서 그려냈다. 이는 바로 당시의 농업사회에서 가장 중요한 곡식원의 하나인 벼를 중심으로, 이의 수확과정 참여하는 인간을 대상으로 그려낸 글자로 볼 수 있다.

그들은 정착농경을 위주로 했지만 이와 더불어 이의 보조적 수단으로 목축과 수렵도 병행하지 않을 수 없었을 것이다. 특히 수렵에 관계된 글자들 중 인간중심적 표현방식이 극명하게 드러난 몇 가지 예가 보인다.

 禽 원래 조류를 잡을 수 있는 손잡이 달린 그물을 그려서 "새를 잡다"는 동사적 의미를 나타내었지만 이후 길짐승과 대칭되는 "날짐승"이라는 명사적 의미로 사용되었다. 그리고 소전 단계에서부터 소리부로 今이 첨가되고 그물을 형상한 원래의 모습이 알아볼 수 없을 정도로 변하여 지금처럼 되었다[10].

 獸 왼쪽 부분은 그물 망을 형상했고 오른쪽 부분은 개[犬]를 형상했다 그물이나 개는 모두 짐승 사냥에 유용하게 쓰였던 것이고, 이들을 통해 짐승 잡는 행위를 그리고 있다[11].

 買 "물건을 사다"는 표현을 조가비[貝]를 그물[网]로 잡고 있는 모습을 형상했다. 이는 당시 화폐로 쓰였던 조개를 확보하면 물건을 살 수 있다는 의미에서 "사다"는 의미를 그려 내었다.

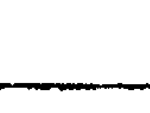
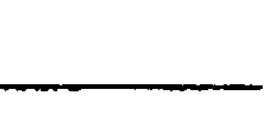
위에서 본 것처럼 짐승을 나타내는 대표적 한자로는 禽과 獸가 있는데, 갑골문의 경우 이를 표현하면서 새나 짐승의 구체적 형상이나 특징을 그린 것이 아니라 그것들을 잡는 인간의 행위를 형상했다. 또 買의 경우도 "사다"는 개념을 그리면서 인간생활에 입각해서 화폐로 쓰였던 조개를 잡는 모습으로 "사는 행위"를 묘사

---

4) 張岱年은 사람이 자연에 의존한다고 본 경우의 대표를 莊子로, 사람이 자연을 개조하는 것의 대표를 荀子로, 사람과 자연은 상호 조화한다는 것의 대표를 ≪易傳≫으로 보았다. 상세한 것은 張岱年 18-21 참조.

5) 살해 대상이 되고 있는 병약한 노인으로부터 "쇠약한", "미미한"이라는 의미가 생겨났다. 이후 인지의 발달과 함께 이를 공개적인 장소에서 행하지 못하고 은밀한 곳에서 숨어 행하게 되었는데 이로부터 또 "은밀한", "몰래"라는 뜻이 생겼다.

6) 사마천은 궁형을 당한 뒤 ≪사기≫를 편찬하는 과정에서의 심경을 잘 묘사한 ≪報任少卿書≫에서 "궁형보다 더한 치욕은 없습니다 詬莫大於宮刑"라고 했다.

7) 또 금문에서는 , 소전에서는 와 같이 표기해 손을 절구 속에 넣어 다 찧은 벼를 꺼내는 모습을 그리고 있다.

8) 수확에서 동원가능한 인력의 마지막 단계인 어린 아이까지 동원한다는 의미에서 "마지막"이라는 뜻이 생겨났다.

9) 체력이 상대적으로 약한 여자가 수확에 동원되어 체력을 이기지 못하는 모습에서 "연약함"이나 "유순하다"는 의미를 그려 내었다(許進雄 131).

10) 한편 새를 잡는 행위는 禽에서 다시 扌를 덧붙여 擒으로 분화되었다.

11) 이후 이 글자가 "짐승"이라는 뜻을 나타내게 되자, 원래의 이러한 행위를 나타낼 때에는 狩를 사용하게 되었는데, 이는 犬이 의미부이고 守가 소리부로 기능하고 있다.

하고 있는데, 이는 조개의 기능에 근거하고, 여기서 예상되는 인간 행위의 의미를 그려낸 것이 된다.

비록 여기서의 자연관은 자연대상을 어떻게 표현하는가에 초점을 맞추고 있기는 하지만, 이 일면적 고찰을 통해서도 중국인의 순환론적이며 인간중심적 사고를 엿볼 수 있다 하겠다.

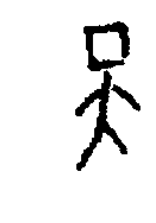
3. 신관

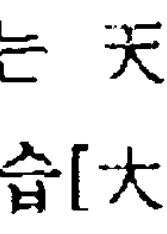
중국인들은 언제나 사람을 중심으로 자연을 생각했고, 그 사람은 자연의 일부라고 생각해 왔다. 그래서 그들이 느끼는 자연계의 신은 언제나 자신들에게 영향력을 행사하는 생활 속의 신이었으며, 매우 구체적인 신이었다.

형상적 사유의 발달--여기서는 추상적 사고의 결여를 의미한다--로 중국의 경우 "神"이 추상적 개념으로서의 "신"으로 사용된 것은 상당히 늦다. 정착농경사회에서 인간은 그 사회적 특성상 다른 사회에서보다 자연의 힘에 상대적으로 더 많이 의존하게 된다. 그러므로 그들은 신을 번개신, 하늘신, 구름신 등(이 셋은 "하늘신"으로 통칭될 수 있었음에도 불구하고)으로 세분하여' 인식했던 것으로 보인다. 하지만 목축사회의 경우, 자연신은 농경사회에서 만큼 세분화될 필요가 없었을 것이며, 따라서 보다 빨리 "神"이 하나의 추상적 개념으로 발달되어 간 것으로 보인다. 따라서 중국에서는 서주시대 때에나 이르러야 神이라는 한자가 추상적 개념으로서의 "신"을 나타내는 용법으로 쓰이게 되었다[12]. 그래서 갑골문 시대에는 분명 "神"이라는 글자가 존재하고 있었음에도 불구하고, 이는 추상적 개념으로 쓰이지 못하고 구체적 신의 명칭으로만 사용되었다. 즉 갑골문의 경우, 수많은 자연신이나 곡식신, 토지신, 조상신 등에 관한 언급은 나타나고 있지만 이를 공통으로 부를 수 있는 문자부호는 없었던 것으로 보인다. 다시 말해, 모든 신을 통칭 하는 "神"자가 당시의 기록에도 보이긴 하지만, 이는 추상적 개념의 "신"이 아닌 번개신을 형상한 자연신으로서의 개념으로 제한되어 사용되고 있었다. 즉 神은 번개의 모습을 형상한 申에 제사를 뜻하는 示가 합쳐 만들어진 글자로, 번개신을 지칭했던 것이다.

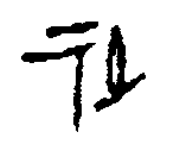
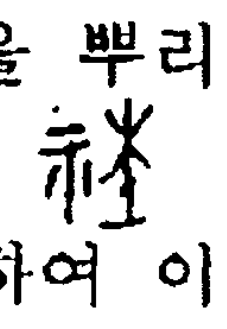
여기서는 신관에 관련된 한자를 천신과 토지신, 곡식신, 조상신, 귀신 등의 다섯 가지로 귀납하고, 천신에 관련된 것으로 天, 토지신에 관련된 것으로 社와 畯, 곡식신에에 관련된 것으로 帝·華·稷, 조상신에 관련된 것으로 祖·宗·廟, 귀신에 관련된 글자로 鬼 등을 들었다. 이들 중에서도 특히 天과 畯·稷·鬼 등은 사람의 모습에서 직접적으로 해당 개념을 형상해 낸 글자들이다. 나머지 글자들은 그 개념을 표현한 형상이 직접적으로 사람과 관련되어 있지는 않지만, 이들을 "신"으로 모시고 존숭했던 까닭은 바로 사람과의 관계 속에서 이해되어질 수 있기에 여기서 함께 설명하기로 한다.

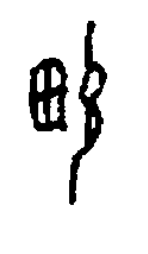
우선, 갑골문에 나타난 주요 신과 관련된 글자 중 하늘신에 관한 표현을 보자.


天 사람의 정면 모습[大]에서 머리부분을 커다랗게 키워 놓은 모습을 형상했다.

天은 원래 사람 머리의 끝 부분, 즉 정수리 부분을 지칭했다[13]. 하지만 이후 이와 맞닿아 있는 부분, 즉 하늘을 뜻하게 되었고, 다시 추상적 개념의 "하늘"을 지칭하게 되었다. 갑골문에는 天은  (≪拾≫ 5·14)와 같은 다른 필사법이 있는데, 이는 사람의 정면 모습[大]에 하늘을 표시하는 가로획[一]이 더해진 모습이다(趙誠 186). 즉 이는 사람의 머리 위에 있는 하늘을 그린 것이 된다. 그렇다면 이 또한 "하늘"의 개념을 사람의 모습을 중심으로 그린 것이 된다.

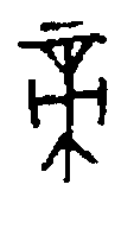
다음으로, 땅의 숭배에 관련된 글자를 살펴보자.

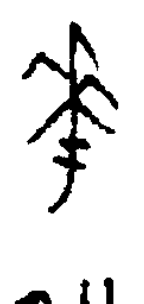

社 이는 示와 土로 구성되었는데, 土는 윗부분이 흙을 뭉쳐 놓은 놓은 모습이고 아랫부분의 가로획은 땅을 의미하여, 땅위에다 壇을 쌓아 놓은 모습을 형상했으며, 示는 제단의 모습을 형상했다. 土의 경우 어떤 경우에는 흙으로 쌓은 단 옆에 점이 첨가되어 있는 것도 있는데 이는 제사를 드릴 때 술을 뿌리는 모습을 표현한 것으로 보인다. 그리고 지금은 쓰이지 않지만  처럼 戰國시대의 어떤 글자에서는 여기에다 다시 나무[木]를 더하여 이 글자의 본래 의미가 식물을 생장하게 해 주는 땅에 대한 제사라는 의미를 더욱 명확하게 표현해 주고 있다.

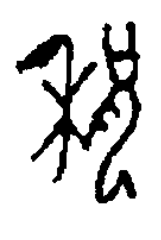

畯 사람이 밭[田] 앞에 꿇어 앉아 머리를 조아리고 있는 모습을 형상했다.

畯은 분명 농작물의 생장을 가능하게 해 주는 토지[田]에 제사를 드리고 있는 모습이다. 이는 ≪禮記≫에서도 "연말이 되어 大合祭를 지낼 때, 神農께 饗禮를 드리는데 바로 그 신이 田畯이다"(白川靜 82)고 한 것과 같이 畯은 고대 중국에서 토지신으로 숭배되었던 것으로 보인다. 사실, 인간 생활의 근원이 되는 땅에 대한 숭배는 그 역사가 자못 길 수 밖에 없다. 중국의 고대 전설에 의하면 共工의 아들인 句龍이 흙을 관장하는 관리로 임명되어 물길과 땅을 잘 다스린 결과 세상 사람들에 의해 "땅의 신"으로 奉祀되었다 기록하고 있다[14]. 이후 이러한 "땅의 신"에 대한 숭배는 매우 보편적으로 행해졌으며, 춘추전국시대에 이르면 땅의 신인 社는 사회 전체의 보호신으로 지위가 격상되어, 일식이나 갖가지 재앙, 전쟁을 비롯해서 심지어는 會盟 등과 같은 일에도 땅의 신[社神]에게 제사를 드리게 된다(劉翔 34). 이렇게 됨으로써 처음에 가졌던 토지신에 대한 숭배는 점점 추상화 되어 갔다.

또 수렵과 채집 생활을 끝내고 농작물에 의해 생계를 꾸려 가는 정착농경 사회로 들어서자 곡물이 인간의 생계를 이어주는 더없이 중요한 존재가 되었고, 그 과정에서 그들은 자연스레 식물을 숭배하게 되었다. 이러한 과정에서 반영된 것이 식물과 곡식숭배에 관한 글자들이다.


帝 이것이 무엇을 형상한 것인지에 대해서는 아직 정론은 없지만 크게 부푼 씨방의 모습을 형상한 것으로 보는 것이 일반적이다(許進雄 39). 즉 이는 蒂의 본래글자이며, 역삼각형 모양으로 부풀어 있는 윗부분이 씨방이고, 중간 부분은 꽃받침, 아랫부분은 꽃대를 형상한 것으로 볼 수 있다. 꽃의 꼭지는 식물번식의 상징이다.


華 이는 꽃나무를 형상한 것으로, 역시 식물숭배 사상이 담겨진 글자이며, 고대 중국인들이 자신을 지칭하던 말로 쓰이기도 했다.


稷 이는 의미부인 禾와 소리부인 畟으로 구성된 형성구조이나, 갑골문에서는 드물게 보이지만 곡식신[禾神] 앞에 한 사람이 꿇어 앉아 있는 모습을 형상했다(許進雄 133). 禾로부터 이가 보아 곡식과 관련된 글자이며, 곡식신에 대한 제사임을 알 수 있다. 稷은 옛날부터 중국에서 전통적으로 재배되어 오던 대표적 농작물인 기장이나 수수를 말하는 것으로 알려져 있다.

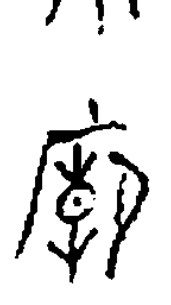
식물의 번식은 식물과 동물, 궁극적으로는 인간의 생명을 영위하게 해주는 가장 근본이 되는 것으로 애초부터 중요한 숭배 대상이었으니, 식물 중에서도 번식을 상징하는 꽃꼭지를 최고의 신으로 숭배하게 된 것으로 보인다. 농경사회를 사는 중국인들의 숭배 대상이 되었던 帝는 이후 지위가 점점 높아져 신 중의 신으로 확정되어, 자연계의 모든 신을 관장하고 인간의 길흉화복에도 영향을 미치는 것으로 인식된다. 그래서 상나라 갑골문에는 帝에 대한 지극한 숭배와 상시적인 제사가 기록되어 있다. 하지만 이후 하늘의 모든 신을 관장하는 "帝"를 인간세상의 "신"인 임금과 관련지으면서, 상나라 후기에 들면 돌아가신 임금을 "上帝"라 부르게 된다. 이렇게 되자 하늘과 인간세상을 모두 관장하던 "帝"는 하늘만 제한적으로 관장하고 인간세상은 살아있는 "임금"이 관할하는 것으로 분리되었다. 이렇게 됨으로써 하늘의 신은 점점 인격화된 신으로 변해갔고, 무게중심 또한 현실생활에 직접 영향을 주는 지상의 "임금"에게로 옮겨갔다. 그래서 임금을 "帝"라 부르게 되었고 다시 "皇帝"라는 말도 나오게 되었다.

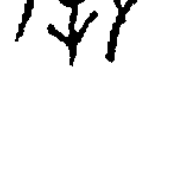
뿐만 아니라 稷이 대표적 농작물임으로 해서 자연스레 사람들의 숭배대상이 되었을 것이고, 이후 五穀의 대표로 인식되었음은 물론 온갖 곡식을 관장하는 신으로 지위가 격상되었다. 중국의 신화에 의하면 后稷이라는 사람이 곡식의 신으로 등장하고 있는데 이는 자연신에 대한 숭배에서 인격신으로 변했음을 보여주고 있다[15].

이렇듯 갑골문에 나타난 신은 추상적 개념으로서의 신이 아니라 구체적이며, 인간 생활과 직접적으로 관련된 신이 주를 이루고 있다. 즉 농업을 위주로 하였던 당시의 사회에서 인간의 생활을 가능하게 해 주는 곡식과 토지에 대한 숭배는 어쩌면 매우 자연스런 일이었을는지도 모른다.

다음으로 볼 수 있는 조상에 대한 숭배 또한 인간중심적 사고가 아니면 생겨나기 힘든 특징이 아니가 생각된다.

祖 祖를 구성하고 있는 示는 제사상 혹은 그 위에 제물을 올려 놓은 형상이요, 且는 남근을 형상한 것으로 자손을 이어지게 해주는 상징물이다. 祖는 처음에는 且만으로 표기하였으나 이후 제사가 중요시 되면서 示가 합쳐져 오늘날의 글자로 만들어 졌다.


宗 이는 집안[宀]에 재단이 모셔져 있는 모습으로, 돌아가신 선조들의 영령을 모셔놓은 곳을 말하며, 조상숭배가 반영된 글자이다.


廟 이는 广이 의미부요 朝가 소리부인 글자로, 원래는 돌아가신 조상의 시신을 모셔놓은 빈소를 말하는 글자였으나 이후 宗의 의미를 대신하게 되어 조상의 시신이 안치되지 않은 "사당"도 지칭하게 되었다. 이후 이들이 합쳐져 宗廟라고 하면 왕이나 제후의 조상의 위패를 모셔놓은 사당을 말한다[16].

---

[12] 神이 "신"이라는 추상적 개념의 통칭으로 쓰이게 된 것은 주나라 穆王 때의 것으로 보이는 ≪伯戜簋≫의 명문인 "이번 제사에서는 簋를 사용하여 신의 보살핌과 함께 이전의 문덕 높으신 조상을 본받을 수 있도록 기원합니다 惟用綏神懷唬前文人"라는 문장이 처음으로 알려져 있다(劉翔 1).

[13] 갑골문에서는 "弗病朕天"(내 정수리에 질병이 생기지 않도록 하소서)(≪殷墟文字丙編≫ 제1067편)과 같이 "정수리"라는 의미로 쓰이고 있다. 天이 천체로서의 개념을 지칭하게 된 것은 ≪尚書·周書·金縢≫편의 "(이해 가을 오곡이 모두 무르익었으나 아직 채 수확을 하기 전) 하늘이 큰 천둥과 번개를 내려 바람을 불게 하여 天大雷電以風 (모든 곡식이 쓰러지고 큰 나무들이 뿌리채 뽑혀 온나라 사람들이 두려움에 떨었다)"는 것이 최초의 기록으로 보이는 것 처럼, 서주시기에 이르러 이루어진 것으로 보인다(劉翔 20, 81).

[14] ≪左傳·昭公(29年)≫에서 "공공씨에게는 구룡이라는 아들이 있었는데, 흙을 관장하는 신이 되었다 共工氏有子曰句龍, 爲后土"고 했고, ≪國語·魯語(上)≫에서도 "공공씨……토지신이라 불리는 아들이 있었는데, 전 중국의 땅을 잘 다스렸기에 토지신으로 모셔졌다 共工氏……其子曰后土, 能平九土, 故祀以爲社"고 했다.

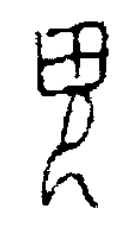
[15] ≪山海經·大荒西經≫에서 "帝俊께서 后稷을 낳으셨는데, 후직은 (하늘로부터) 온갖 곡식씨를 가져왔다 帝俊生后稷, 稷降以百穀"고 했으며, 또 ≪山海經·海內經≫에서는 "후직이 온갖 곡식씨를 (인간세상에) 전파했으며, 그의 손자인 叔均이 우경을 발명했다 后稷是播百穀, 稷之孫曰叔均, 是始作牛耕"고 함으로써, 후직이 농사에 끼쳤던 공헌을 짐작케 해 준다.

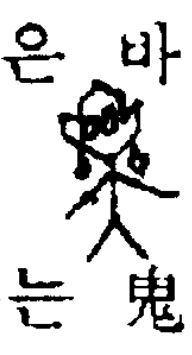
[16] 朝는 수풀[林] 사이로 해[日]가 떠오르는 모습 옆에 달[月]이 그려진 모습을 하고 있다. 해가 이미

상나라 때의 갑골문에 의하면 제사의 가장 중요한 대상은 태양신이나 자연신이 아니라 바로 조상신이었다. 그래서 당시에는 일년 내내 조상을 모시는 제사가 그치지 않아 심지어 1년을 가리키는 단어로 祀가 쓰일 정도였다. 즉, 제사가 한 바퀴 돌아 오는 것을 해를 헤아리는 단어로 삼았던 것이다. 지금까지도 조상신은 동양에서 가장 중요한 숭배 대상이다.

周나라 때에 확립된 宗法제도는 엄격하기로 정평이 나있다. 종법제도란 전통적 중국 사회를 움직이는 가장 중심 조직인 가족간의 규칙을 규정한 것으로, 직계와 장자를 존중하는 제도라 할 수 있다. 하지만 자신의 직계 선조와 방계 선조를 大宗과 小宗으로 나눈 것은 이미 殷나라 때의 기록에서부터 보인다. 이는 장자와 嫡子를 존중하는 관념이 이미 당시에 맹아했다는 증거가 되며, 이것이 주나라로 이어져 사회를 규정하는 제도로 확립되었고 지금까지도 중국은 물론 우리 나라에서도 이러한 틀이 기본적으로 유지되고 있다. 이렇게 되어 宗은 한 겨레붙이가 함께 모여 제사를 지내던 조상의 위패를 모셔 놓은 곳을 지칭하는 말로부터 겨레를 갈래 짓는 의미로 바뀌게 되었다.

한편, 갑골문에 반영된 귀신관 또한 매우 인간중심적인 부분에 바탕을 두고 있다

 鬼 사람이 얼굴에 커다란 가면을 쓰고 있는 형상을 그렸다

≪주례≫에 의하면 당시 악귀를 몰아내는 일을 전담했던 方相氏라는 관리가 있었으며, 마을에 악성 전염병이나 재앙이 들면 그는 부하 무리들을 이끌고 해당 지역을 이리저리 돌며 악귀를 내몬다고 했다. 그의 형상이 가관인데, 곰의 가죽을 덮어쓰고 눈이 4개 달린 쇠 가면을 쓰고, 검은 옷을 걸치고 붉은 바지를 입고서 손에는 창과 방패를 들고 있다. 지금은 없어진 글자이긴 하지만 와 같은 글자는 이의 이해에 조금은 도움을 줄 것이다17). 이렇듯 귀신을 뜻하는 鬼가 사람이 가면을 쓰고 있는 모습, 즉 사람의 모습에서 파생된 글자임에서부터 "귀신"이라는 추상적 개념 조차도 사람을 중심으로 그려 내고 있음을 알 수 있다.

인간이 죽은 뒤의 문제에 관해서 중국인들은 지극히 단순한 관념을 가지고 있었다. "중국인들은 죽음이란 영혼이 육체에서 떠나는 것이라고 생각하여 육체가 무덤에 묻힌 뒤에도 영혼은 육체의 주변을 끊임없이 떠돌아 다니고 있다는 신념을 굳게 갖고 있었다"(中村元 133). 그래서 그들의 생각에서 죽음이란 으레 태어남에 따른 필연적인 현상이라 생각했다. 그래서 "삶과 죽음을 같이 본다"든지 "生이 있으면 반드시 死가 있고 시작이 있으면 반드시 끝이 있음은 자연스러운 이치이다"18)고 생각하는 것은 매우 자연스런 사고로 자리잡았다. 그래서 그들은 사람이 죽어 귀신이 되며, 죽더라도 영혼은 영원히 없어지지 않는다는 생각에서 사람의 모습에 근거해 "귀신"이라는 형상을 그려내었던 것으로 보인다. 그들은 영혼이 육체에서 분리되는 것이 바로 "죽음"이며, 이 죽은 후의 영혼이 인간에게 영향을 준다고 믿었으며, 이 때문에 조상에 대한 숭배가 그토록 중시되었던 것으로 보인다.

4. 시간관

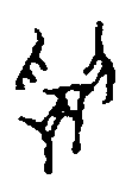
고대 중국인들이 시간에 대해 품고 있었던 관념은 어떠했을까? 그리고 그들은 어떤 방법으로 시간이라는 개념을 파악하고 있었던 것일까? 결론부터 이야기 하자면 갑골문에 나타난 시간 표현은 지금처럼 세밀하고 분석적이지 못하다19). 그들은 시간이라는 것을 추상적으로, 객관적으로 파악하지 않고 대체로 계절이나 우주의 주기에 관계없이 인간들이 감지할 수 있는 변화에 기초하여 시간을 표현하고 있다. 뿐만 아니라 그들은 여기에서 그치지 않고 시간이라는 매우 추상적인 개념의 표현에 있어서도 인간을 중심으로 삼아 인간의 행위나 인간과 태양이나 달과의 관계를 그린, 인간 자체를 행위주체로 삼는 동시에 표현의 대상으로 삼고 있다는 특징을 갖고 있다.

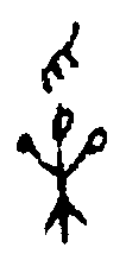
우선 그들은 눈에 보이는 태양과 달의 기본 주기(사이클)를 파악하는 것으로부터 날[日]과 달[月]의 시간 개념을 확정했다. 즉 태양이 떠 올라 가장 높은 점을 지나고 져서 다시 떠오르기까지의 시간, 그것이 1일이었으며, 그래서 이를 태양의 모습을 형상한 日로 표현했다. 또 달이 보이지 않을 때부터 차서 이지러지고 다시 보이지 않을 때까지의 시간, 그것이 한 달이었으며, 그래서 이를 달의 모습을 형상한 月로 표현했다. 이 경우, 고대 중국인들은 매우 직접적인 관찰에 의한 방법을 사용했으며, 그 결과 오히려 시간 개념을 표시하는데 사람의 관찰이 중심이 되어 표현되고 있다. 하지만 한 해를 표현하는데 있어서는 오히려 태양에 의한 직접적 관찰이 아닌20), 시간 파악의 주체인 인간의 행위에 근거해 시간을 표현했는데, 수확 때부터 다음 수확 때까지의 시간, 혹은 제사 때부터 다음 제사때까지의 시간을 1년으로 파악했고, 이를 年·歲·祀 등으로 표현했다. 이는 당시 인간에 있어서의 수확과 제사의 중요성, 그 주기적 순환성이 강조되었다고 볼 수 있겠다.

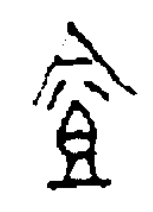
일단, 여기서는 보다 구체적으로 하루, 달, 해 및 보다 추상적인 시간 등이 어떻게 표현되고 있는지를 살펴보기로 하겠다.

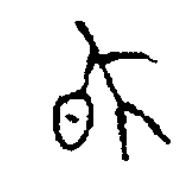
1) 하루 시간대의 표현

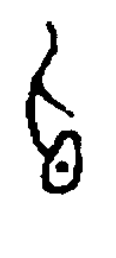
아침, 점심, 저녁 등 하루 중의 각 시간대는 상당히 자세하게 구분되어 있다. 물론 기본적인 파악은 태양에 대한 직접적 관찰이나 태양과 사람과의 관계로의 관찰, 인간 행위에 의한 파악 등으로 나누어 질 수 있는데, 우선 사람과 관련된 표현법을 보면 다음과 같다.

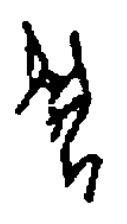
 晨 이는 "두 손"으로 조개 껍질[辰]을 든 모습으로, 농사일은 새벽 일찍 해야 한다는 뜻에서 "새벽"이라는 뜻이 생겼다(許進雄 118)21). 이후 두 손이 日로 변해 지금처럼 되었다.

 采 이는 "손"으로 나무의 열매를 따는 모습을 형상했다. 해가 뜬 이후 채집을 하는 인간의 노동행위를 그려 시간을 표시했다. 갑골문에서는 "大采"와 "小采"라는 표현으로 나타나는데, "大采"는 날이 밝고서 아침 식사[大食]를 하기 전 들일을 하던 시간을 말하는 것으로 "이후의 朝에 해당하는 시간이며 대략 8시쯤"으로 보면 된다. "小采"는 오후식사[小食] 후 들일을 하던 시간으로 대략 "지금의 6시쯤"으로 보면 될 것이다(趙誠 260-261).

 食 이는 식기의 모습을 형상했는데, "大食"과 "小食"이라는 표현을 통해 "인간의 식사" 시간을 표시하고, 이를 통해 다시 시간을 나타내었다. 상나라 때에는 하루 두끼를 먹었던 것으로 보이며, "大食"은 아침을, "小食" 오후 식사를 말한다. "大食"은 "아침 9시쯤"으로 보이며, "小食"은 "오후 4시쯤"으로 보인다(趙誠 260-261).

 昃 이는 태양이 "사람의 그림자"를 길게 드리우는 모습을 형상했다. 갑골문에 "中日至昃", "昃至郭" 등의 표현법에 근거해 볼 때 昃은 정오(中日, 즉 日中) 이후 郭兮(郭 혹은 墉兮로 해석하기도 함) 이전에 놓인 시간으로 2시쯤임을 알 수 있다22).

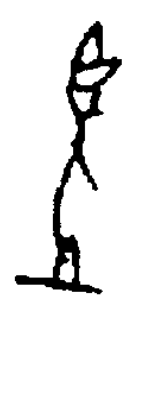
 昏 이는 태양이 "사람의 발 밑"까지 떨어진 모습을 형상했다. 일반적으로 旦과 대칭적으로 쓰여23), 旦이 해뜨는 시간을 말하는 반면 昏은 해가 지는 시간을 말하는 것으로 보인다.

 夙 이는 달[夕]을 향해 "사람이 꿇어 앉아 무엇인가를 손에 들고 있는" 모습을 형상했다. 달이 떠 있는, 날이 채 밝기도 전에 일어나 일을 한다는 뜻으로부터 "해가 뜨기 전"의 시간을 말하며, 이로부터 "일찍"이라는 의미를 갖게 되었다.

이밖에도 하루의 시간대를 나타내는 표현법으로 아침 해가 수면이나 지평선 위로 떠 오르는 모습을 형상한 旦, 태양이 풀 속으로 떨어진 모습을 형상한 暮, 태양이 풀 사이로 떠올랐으나 아직 달이 채 지지 않은 모습을 형상한 朝, 태양이 한가운데 떠오른 日中, 달이 뜬 모습을 형상한 夕 등이 있는데, 이들은 모두 태양과 달의 직접적 관찰에 의한 표현이다. 하지만 위의 예에서 볼 수 있는 바와 같이 이러한 태양과 달의 직접 관찰에 의한 표현법 보다는 인간을 이의 표현대상으로 삽입시킨 표현법이 주된 방법임을 알 수 있다.

2) 날과 달의 표현

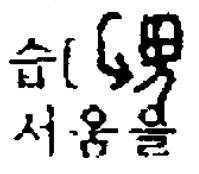
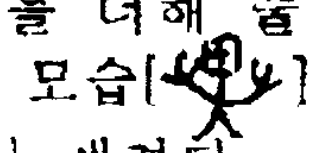
날과 달의 표현은 기본적으로 三日, 七日, 十日이나 一月, 二月, 三月……등과 같은 숫자와 日, 月의 결합으로 표현하는 것이 일반적이다. 하지만 어떤 경우에는 인간의 행위에 근거해 표현하는 것도 간혹 나타나고 있다.

 望 이는 한 사람이 높은 곳에 올라 서서[壬] 눈[臣]을 크게 뜨고 멀리 바라보고 있는 모습을 형상이며, 이후 달[月]이 첨가 되었다. 달을 멀리서 바라다 보는 행위를 그려 달이 가득 차는 시점, 즉 보름을 나타내었다24).

食麥 이는 正月을 말하는데, 이는 보리 수확 이후 보리를 먹는 때라는 의미의 표현으로 보인다(陳夢家 228).

父秝 이는 2월을 말하는데, 이가 어떻게 2월을 지칭하게 되었는지에 대한 확실한 해석은 없지만 "아비가 파종을 하다"나 "돌도끼로 파종을 하다"는 뜻으로 해석될 수 있음으로 보아25), 보리 수확 후 벼를 파종하는 시기를 말하는 뜻에서 2월을 지칭하게 된 것으로 보인다(陳夢家 228).

떠올랐으나 아직 달이 채 지지 않은 "아침"이라는 의미이다. 이후 신하된 자는 아침 일찍 임금께 인사드려야 한다는 뜻에서 "알현하다"는 뜻도 생겼고, 다시 이러한 행위가 이루어지는 곳을 지칭하는 의미에서 "朝廷"이라는 뜻으로, 여기서 다시 "朝代"나 "王朝"라는 의미도 생겨났다.

17) 이 가면을 쓴 "귀신"이 손에 창과 같은 무기를 들고 있는 모습[]을 그린 것이 畏이다. "귀산"의 형상에다 손에 무기까지 들고 있으니 더더욱 공포감과 무서움을 더해 줄 수 있기 때문이리라. 또 얼굴에 커다란 가면을 걸치고 손을 위로 들어 춤을 추고 있는 모습[]을 그린 것이 異이다. 보통의 형상과는 달랐으므로 해서 "특이하다"나 "기이하다"는 뜻이 생겼다.

18) 각각 陳駢과 揚雄의 말로 ≪呂氏春秋≫의 주석과 ≪法言≫ 제9편 <君子>에 보인다(中村元 134).

19) 그들은 시간이란 흘러가는 것이며, 해시계나 물시계에 의해 얼마든지 원하는 만큼 객관적으로 측정될 수 있음에도 불구하고, 모든 순간은 특별한 것이며, 모든 순간은 그것의 道를 갖고 있다고 생각했다. 왜냐하면 모든 순간은 천체의 위치들의 하나의 특수한 조합을 나타내 주기 때문이다. 반면에 정확히 한 주기만큼 서로 떨어져 있는 순간들은 근본적으로 동일하다. 순간들은 리듬 안에서 동일한 鼓動을 나타내주며, 자연세계의 싸이클들 안에서 동일한 사건을 나타내주기 때문에 그것들의 道 역시 동일하다(씨빈 212-213).

20) 일반적으로 1년의 시간이란 태양이 태양의 궤도 중 가장 남쪽에 위치하는 점인 冬至點을 기준으로 하여 다시 이 지점으로 되돌아 왔을 때까지의 시간으로 파악한다.

21) 또 ≪淮南子·天文訓≫에 의하면 "晨明이 旦明보다 이르다"고 했으며, ≪左傳·僖公(5年)≫의 疏에서도 "晨은 막 날이 밝을 무렵, 닭이 울 때쯤을 말한다 晨謂夜將旦, 鷄鳴時也"고 했고, ≪周禮·春官·司寤氏≫에서도 "晨이란 날이 밝기 전을 말한다 晨, 先明也"고 했다.

22) 陳夢家는 갑골문의 표현법에 근거해 정오인 日中과 저녁 6시 즘인 昏 사이에 昃과 郭兮가 있다 보고 昃을 오후 2시, 郭兮를 오후 4시로 보았다(陳夢家 230-231).

23) "……旦至于昏不雨?"(≪合集≫ 29272, 29781)

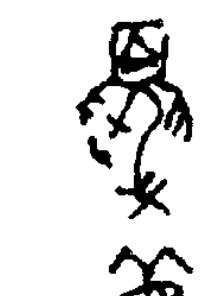
24) "望, 月滿之名也"(≪釋名·釋天≫).

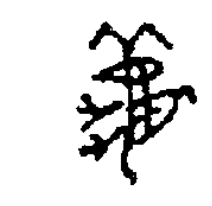
25) 父는 생계를 책임지는 아비의 모습이 강조되어, 원시시대 때 가장 중요한 연장의 하나인 돌도끼를 손으로 들고 있는 모습을 형상했으며, 이후 이 글자는 "아비" 이외에 사회적 통념에 어긋나지 않게 살아가는 대다수의 일반 남자를 지칭하는 개념으로 의미가 확대된다.

이상의 예들은 모두 당시의 생활 습관을 반영한 글자들이다.

3) 계절의 표현

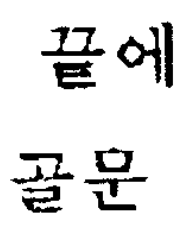
갑골문 당시에도 지금과 같이 春夏秋冬의 사계절의 구분이 있었을까? 이에 대해서는 많은 논란이 있어왔지만 대체적으로 春夏秋冬과 같은 사계절의 분리는 춘추시대 이후에 이루어졌으며, 당시에는 春과 秋와 같은 두 계절에 대한 인식만이 있었던 것으로 보인다(陳夢家 226). 하지만 여기서는 춘하추동의 개념을 모두 살펴보기로 하겠다. 사계절 중 인간이 중심이 된 표현은 다음의 두 가지이다.


夏 이는 무당이 춤을 추고 있는 모습을 형상했다(許進雄 567).


秋 이는 메뚜기의 모양, 혹은 메뚜기를 불에 태우는 모습을 형상했다.

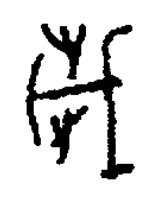
여름에는 홍수와 함께 인간에게 가장 큰 재해 중의 하나인 가뭄이 자주 들었다. 그래서 가뭄이 들면 무당을 불러 하늘에 기우제를 지내 비 내리기를 기원하는 일은 고대 사회에서 자주 볼 수 있는 일이었다. 夏는 바로 이러한 모습을 그린 글자이다. 그러므로 시간이 지나면서, 이 글자는 "여름"이라는 계절을 표현하게 되었다고 할 수 있다. 하지만 여기서 주목할 것은 기우제라는 제의에 초점이 맞추어진 것이 아니라, 무당이라는 인간의 춤추는 행위에 어디까지나 초점이 맞추어졌다는 점이다.

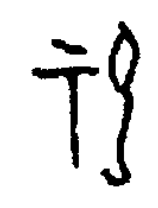
또 메뚜기는 수확전에 항상 마주치게 되는 재해이며 그 피해는 가뭄보다 더 심각하기도 했다. 그래서 ≪춘추≫에서도 메뚜기에 의한 재해를 수십 차례에 걸쳐 설명하고 있다(許進雄 566). 바로 인간에게 곡식의 수확 철, 더 없는 피해를 가져다 주는 메뚜기떼를 제거하는 모습을 그려 "가을"이라는 계절을 표시했다.

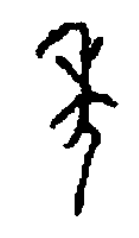
그밖에 春은 "艸와 日, 屯이 의미부인데, 屯이 소리부도 겸하고 있는"26) 글자로 따뜻한 햇살[日] 아래 풀[艸]이 피어나는 모습을 형상했다. 소리부로 기능하고 있는 屯 역시 초목이 처음 솟아나는 모습을 형상한 글자임을 감안하면 이 의미는 더욱 명확해 진다27). 冬은  와 같이 써 윗부분인 ∧는 실의 모습을, 아래 두 둥근 부분은 실 끝에 달린 실패의 모습을 형상했으며, 실의 끝이라는 뜻이다(趙誠 325). 그래서 갑골문 당시에는 계절 이름으로 쓰이지 않고 다하다[終]는 의미로 쓰였다. 아마도 계절의 끝이라는 의미에서 "겨울"이라는 의미가 생겨난 것으로 보인다28).

그렇게 본다면 夏는 인간에게 가장 커다란 재앙의 하나인 가뭄, 그리고 이의 해소를 갈망하는 기우제를 드리는 무당의 모습을 빌어 계절을 표시한 것이 되고, 秋는 "인간"에게 피해를 가져다 주는 메뚜기나 메뚜기를 불태워 없애는 것을 그림으로써 가을이라는 계절을 나타냈다.

4) 해[年]의 표현


歲 이는 창[戌]과 두 발[步]로 구성된 글자로, 수확의 행위를 표현했다. 이로부터 年과 같이 1년에 한번 하는 "수확"의 개념으로 한 해를 표현했다29).

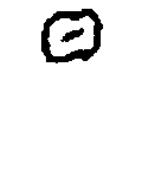

祀 이는 示와 巳로 구성된 회의구조로, 示는 위패나 제단의 모습을 형상해 제사를 뜻하고, 巳는 원래 태아의 모습을 형상해 이로부터 "자손"이라는 의미가 생겨났다. 이렇게 보면 祀는 자손이 제단 앞에서 제사를 드리고 있는 모습이다(溫少峰, 96). 제사가 한 바퀴 돌아오는 시간이 1년임을 나타내었다.


年 이는 사람이 볏단을 지고 가는 모습을 형상했다. "수확"이라는 의미가 원래 뜻이며, 이로부터 1년에 한번 수확한다는 의미에서 이를 "년"을 표시하는 시간 단위로 삼았다.

고대 중국에는 "1년"을 표시하는 글자가 셋 있었다. 즉 "하나라 때에는 歲라 했고, 상나라 때에는 祀라 했으며, 주나라 때에는 年이라 했다"30). 歲와 年은 모두 수확의 개념으로 "한 해"를 표시했고, 祀는 제사가 한바퀴 돌아오는 시간으로 표시했다. 이렇게 본다면, 歲와 年은 인간에게 한 해를 지낼 수 있게 해주는 양식의 수확 행위를 빌어 1년이라는 시간의 개념을 그렸고31), 祀는 현세를 사는 인간을 돌보아 주고 지켜 주는 조상신에 대한 제사를 빌어 1년의 개념을 표시한 것이 된다. 유독 상나라에서만 "제사"로써 "한 해"를 표시했던 것은 아마도 조상신을 섬기는 행위인 제사가 상나라 때 가장 홍행했던 것을 반영한 것으로 보인다.

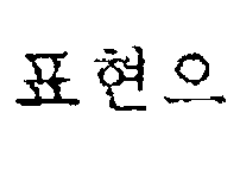
5) 추상적 시간의 표현

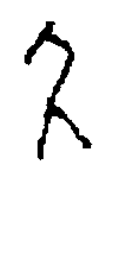
현재와 과거, 미래라는 개념을 상나라 사람들은 어떻게 표현했을까? 현재를 나타낼 때에는 "今日(오늘 낮)"이나 "今夕(오늘 밤)"의 표현과 같이 今을 사용했으며, 과거는 "昔(日)(옛 날)"과 같이 昔을 사용했고, 미래는 "來日(다음날)"이나 "翌日(다음날)"과 같이 來나 翌을 사용했다.

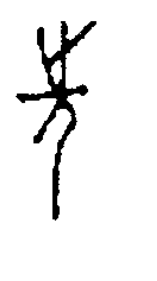

昔 이는 재앙이라는 의미의 巛와 日로 구성되었으며, "巛는 홍수가 범람하여 물결이 넘실대는 모양을 본떴고, 日은 홍수의 대 재난이 있었던 때를 말한다"(許進雄 48).

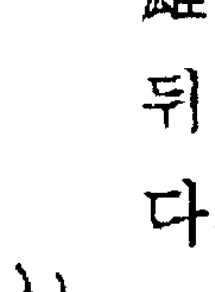
홍수는 지금도 대 재앙의 하나일진대 옛 사람들에게는 더없이 큰 재앙이었을 것이다. 그리고 특히나 인간의 기억 속에 길이길이 남는 일이란 정말 그렇게 힘든 재난을 겪었던 시절일 것이다. 그래서 수재에 관한 이야기는 각 민족들의 공통된 창세신화로 남게 되기도 했다. 그런 의미에서 대홍수가 났던 날을 그려 "옛날"이라는 시간을 나타내었다.

이밖에도 과거를 나타낼 때에는 先, 미래를 나타낼 때에는 後, 시간의 폭에 관한 표현으로 "오랜"이라는 개념은 久, 느리다는 개념은 遲 등으로 표현했다.


久 이는 사람을 나타내는 人자에서 파생된 글자로, 사람이 "다리를 죽 내밀고 있는 모습"을 나타내었으며, 이로부터 "일정한 거리를 걸었다"는 의미를 갖게 되었고(니담 215), "오래(동안)"이라는 시간적 개념을 표시하게 되었다.

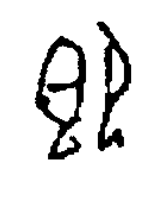

先 발[止]이 사람[人] 앞에 놓인 모습으로, 앞서 가고 있음을 그렸다. 이로부터 "앞"이라는 공간을 나타내게 되었고 또 "이전"이라는 시간적인 의미도 표현하게 되었다.

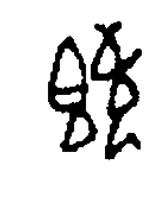

後 이는 길 가는 사람의 발을 새끼로 묶어 놓은 모습을 형상했다(許進雄 334). 발이 묶였으니 정상인 보다 걷는 속도가 느려 다른 사람보다 뒤에 처지게 마련이고, 이로부터 "뒤"라는 공간적 의미를 갖게 되었고, 다시 시간적 의미의 "뒤"라는 뜻도 갖게 되었다.

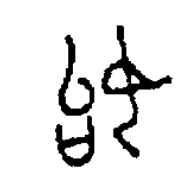

遲 이는 한 사람이 다른 사람을 업고서 길을 걷는 모습을 형상했다(許進雄 334). 다른 사람을 업고 가다 보니 보통 사람 보다 걷는 속도가 느리게 마련이고 이로부터 시간이 오래 걸린다는 의미를 가지게 되었다.

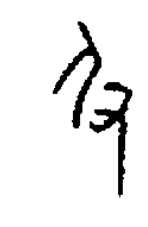
시간을 순수하게 시간적으로 파악할 때에는 고정된 시점이 발생하지 않는다. 우리의 의식의 흐름이라는 내적 경험 속에 시점은 상대화되어 버리기 때문이다. 그래서 ≪노자≫(제2장)에서도 "전과 후라는 시간 상의 시점은 흐르는 시간 사이에서 서로 관계지어진 것이라는 뜻, 즉 道라는 시간의 全體相에서 파악할 때는 전과 후라는 고정된 절대 시간 관념은 성립되지 않는 것"으로 보았다(김용옥 108). 그래서 중국인들은 공간을 동원하여 시간을 표시했는데, "공간적 표상은 감성적인 관조들로부터 얻어지고"(보만 154), 그 감성적 관조의 직접적 대상이 바로 인간이 주를 이루었던 것이다. 즉 先, 後, 遲, 久 등등은 모두 인간의 동작이나 신체 부위를 직접적으로 관찰하여 표현했고, 이로부터 공간적인 개념을 형상해 내었으며, 다시 시간적인 개념을 표현해 낸 예라 하겠다.

瞬 이는 目이 의미부이고 舜이 소리부인데, 사람이 눈을 깜빡거리다는 뜻을 말하며32), 이로부터 눈 깜박할 정도의 짧은 "순간"적인 시간을 나타내었다.

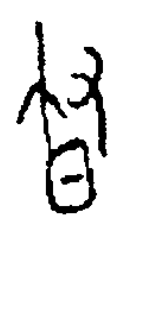

卽 식기[皀] 앞에 사람이 앉아 있는 모습[卩]을 그려, 식사를 하고자 하는 모습에서 "곧"이라는 시간 개념을 그려 내었다.


旣 식기[皀] 앞에 사람이 머리를 돌리고 앉아 있는 모습을 그려, 식사를 마친 모습에서 "이미"라는 시간 개념을 그려 내었다.


始 女가 의미부이고 台가 소리부로, 여성이 자식을 낳은 것으로부터 한 인간의 생애가 시작된다는 의미에서 "시작"이라는 의미이다.


及 손[又]을 사람[人] 뒤에 그려 넣음으로써 사람을 뒤쫓아 따라 잡는 모습을 형상했다. 이로부터 "미치다"는 뜻을 갖게 되었고, 다시 "적시에", "제때에"라는 시간적 개념도 형성하게 되었다.

또 낮이라는 시간적 표현을 晝라는 글자로 표현했는데, 이도 인간을 중심으로 그린 시간개념을 표현한 글자로 볼 수 있다.


晝(≪合集≫ 22942) 이는 손으로 붓을 잡고 무엇인가를 그리는 모습과 日로 구성된 회의구조로, 태양이 있을 때 그림을 그릴 수 있다는 뜻에서 "대 낮"이라는 의미를 갖게 된 것으로 보인다.

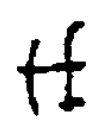
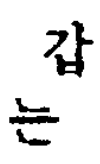
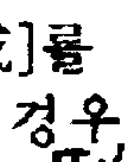
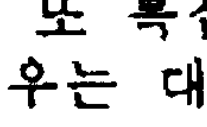
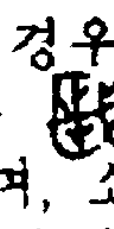
여기서 주목해야 할 것은 晝의 경우 손에 붓을 잡고 어떤 도형 같은 것을 그리고 있는 모습을 형상했다는 점으로, 역시 인간의 그림 그리기 행위를 중심으로 시간개념을 표현했다. 다만 밤을 뜻하는 夜는 갑골문의 경우 亦으로 표현되고 있으며 이후 달을 형상한 夕(月)이 합해져 夜로 변했다33).

---

26) "春, 從艸從日, 屯亦聲."(≪설문해자≫(1편·하·53))

27) "屯草木之初生. 屯然而難, 從屮貫一屈曲之也. 一, 地也."(≪설문해자≫(1편·하·1))

28) 이 역시 실을 자아서 인간의 옷을 만드는 실패에서 유추되었다는 점에서 완전히 인간이 배제되었다고는 보기 힘들다.

29) 歲는 갑골문의 경우 간단한 형태는  와 같이 도끼[戌]를 형상한 모습으로 나타나지만, 어떤 경우에는  와 같이 두 점이 더해진 형태로, 또 복잡한 경우에는  와 같이 두 발[止]이 분명하게 그려진 모습으로 나타난다. 또 금문의 경우는 대부분  와 같이 갑골문에서의 두 발이 그려진 가장 복잡한 형태와 유사한 모습으로 나타나고 있으며, 소전의  는 금문의 형체에서 변화된 것이다. 여기서 말하는 도끼[戌]은 낫과 같이 날이 있어 수확을 할 수 있는 도구로 보인다. 그래서 歲의 원래 뜻이 "벨 수 있는 낫"과 같은 기구를 말하며, 여기에 두 발이 더해진 것은 수확하는 행위를 더욱 명확하게 나타낸 것으로 볼 수 있다. 그래서 갑골문에서도 대부분 이삭[穗]이나 베다[劌]는 뜻으로 쓰이는 것으로 보아 바로 이가 원래 뜻임을 반영해 주고 있다.

30) ≪爾雅·釋天≫에서는 "夏曰歲, 商曰祀, 周曰年, 唐虞曰載"라 하여, 이 세가지 외에도 당우시대 때에는 載를 사용했다 했다. 당우시대 때에는 載를 사용했다는 기록은 今本 ≪尙書·虞書≫에도 보이지만 갑골문 때까지만 해도 載가 해를 나타내는 단위로 쓰이지 않고 있다(陳夢家 223-225). 또 주나라에 들어 年을 사용했다 했지만, 사실은 상나라 때의 갑골문에서 "年十月", "年十二月" 등과 같이 이미 "해"를 나타내는 단위로 사용되고 있다.

31) 최근에 이르기까지도 중국의 몇몇 소수민족 사회에서는 곡물의 수확 시점을 한 해를 구분짓는 시점으로 삼기도 했는데, 이 역시 한 해의 수확을 1년의 단위로 삼은 것이 된다(溫少峰 94).

32) "雖錐末倒眦而不瞬也"(≪列子·湯問≫).

33) 갑골문에 夜(亦)이 "밤"의 의미로 쓰였는가에 관해서는, 초보적인 확인으로는 晝와 대칭적 의미로

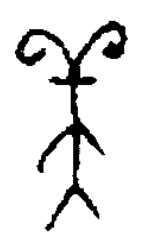
5. 심미관

모든 미적 판단은 하나의 특수한 가치평가, 말하자면 대상의 가치를 확정하는 일종의 방식이자 방법이다. 우리가 "한 대상이 아름답다"고 말할 때, 우리는 그 대상의 생김새 뿐만 아니라 그것에 대한 우리의 관계까지도 나타낸다. 왜냐하면 이 말 속에는 그 대상을 관찰함으로써 우리 마음 속에 환기되는 만족감이 담겨 있기 때문이다(까간 97). 그렇기 때문에 미의식은 필연적으로 인간중심적일 수 밖에 없으며 인간을 떠나서는 사유될 수 없는 것이다.

일단, 인류사회에 존재하는 '아름다움'을 크게 세 가지의 기본형태로 나누어 보자면, 이들은 자연 형태의 아름다움인 자연미와 사회미, 그리고 관념 형태의 아름다움, 즉 예술미 정도로 분류할 수 있을 것이다. 자연미란 자연계에 존재하는 객관적 사물의 아름다움을 말하며, 사회미는 자연미를 제외한 현실생활 속에서의 모든 미를 지칭한다. 하지만 자연미라는 것이 자연이 인간과 관계지어질 때, 즉 "자연의 인간화"라는 과정을 통해 비로소 인식될 수 있는 만큼, 큰 의미에서는 사회미에 포함된다 하겠다. 반면 예술미란 모든 예술 작품에 존재하는 미를 말하는 것으로, 예술 자체가 인간에 의해 만들어진 이차적 형태의 미라고 했을 때 자연미나 사회미보다는 그 형성 시기가 상당히 늦을 수 밖에 없다(馮契 98-127).

갑골문의 경우 자연미와 사회생활미를 대표하는 글자를 美로, 예술미를 대표하는 글자를 藝로 볼 수 있는데, 이를 자세히 나누어 살펴보기로 하자.

1) 자연미



美 이는 사람의 정면 모습을 그린 大와 羊으로 구성되어, 사람이 양 가죽을 덮어 쓴 모습을 형상했다.

원시시대의 수렵민족들에게는 양이 매우 중요했다. 양의 고기와 젖은 그들에게 양식을 제공했으며, 가죽은 추위를 막는데 최상품이었다. 더군다나 양은 군집생활을 하고 성질 또한 온순하기 때문에 정착농경 시대에 접어든 인간의 입장에서 가축으로 기르기에 더할 나위없이 적절한 동물이었다.

하지만 양이 가축화되기 이전의 원시인들은 양을 붙잡기 위해 양의 속을 파 내고 그 껍질을 덮어쓴 채 양으로 위장하여 숨어 있거나 양떼에 살금살금 다가가 잡곤 했을 것이다. 그러므로 그 당시, 생활과 가장 밀접하고 많은 도움을 주는 양을 잡아서 다른 이들이게 제공해 줄 수 있는 사람은 그 사회에서 칭송과 부러움의 대상이었음은 미루어 짐작할 수 있다. 따라서 그들의 축제는 필시 자신의 능력을 인정받고자 양가죽을 쓰고 춤추는 사람을 중심으로 이루어졌을 것이다[34]. 이렇게 본다면, 양이 그들에게 가져다 줄 수 있는 유용성에 근거해서 양가죽을 쓰고 춤추는 사람의 모습을 고대인들은 "아름다움"으로 인지한 듯 하다. 물론 시간이 지나면서 양가죽의 의미는 퇴색해 갔지만 말이다.

한편, 이와 상반되는 한 해석으로, 羊과 大로 구성된 美에서, 大를 사람으로 보지 않고 이후의 의미인 "크다"는 뜻으로 보아 "큰 양"으로 美를 해석하는 경우가 있다. 즉 大는 원래 사람의 정면의 모습을 형상한 것이지만, 측면 모습을 형상한 人보다 크게 보임으로 해서 나중에 "크다"는 뜻을 가진다. 그러므로 美는 살찌고 큰 양일수록 당시 사람들에게 "좋고" "훌륭하게" 느껴졌을 것이며, 여기서 "아름답다"는 뜻이 생겨났다는 것이다.

하지만 필자는 전자의 해석이 더 타당하다고 생각하지만[35], 두 경우 모두에서 인류 초기의 심미관이란, 인간에게 얼마나 유용성을 가져다 주느냐에 기초하고 있음을 볼 수 있다.

이렇듯 인간에게 도움을 주는 자연물은 아름답고, 좋은 것으로 인식되었다. "좋음"이라는 의미를 표현하는 단어는 "善"인데, 갑골문의 경우 美와 善의 개념이 혼재되어 있다[36]. 이는 인간과 자연과의 관계가 완전히 공리적 관계에 기초하였음을 보여주는 실례라 하겠다. 즉 인간의 입장에서 입고 먹고 마시는데 있어서 만족감을 주는 것, 인간의 생존에 직접적인 도움을 주는 것이라면 모두 "좋고" "아름다운" 것으로 인식했으며, 이와 반대일 때 그것은 "추함"이요 "재앙"으로 인식되었던 것이다.

그래서 그들은 자신들과 직접적인 공리적 관계를 맺고 있는 자연계의 다른 사물들에 근거해 아름다움을 인식하고 있는데, 그 대표적인 것이 華이다. 華는 앞서 말한 바와 같이 꽃나무를 형상한 것으로, 꽃이란 식물번식의 상징이며, 이는 세상, 더 직접적으로는 인간 자신을 풍요롭게 해준다는 의미에서 "아름다운" 것으로 인식했을 것이며, 이로부터 "아름답다"는 뜻을 갖게 되었던 것이다.

한편, 꼭 같은 자연현상이라 하더라도 인간과의 관계에 따라 "재앙"이나 "추함"으로 인식되기도 한다. 예컨대 물은 ≪노자≫에서 최고의 선으로 칭송된 바 있고, 실제 유유히 흐르는 도나우 강물을 보고 이에 매혹되지 않는 사람은 없을 것이며, 날아갈듯 물보라를 내뿜으며 떨어지는 폭포는 장엄하기조차 할 것이다. 하지만 이렇게 "선하고 아름다운" 물이 홍수로 변했을 때 이는 더이상 선하지도 아름다운 것도 아니며, "재앙" 그 자체였다. 그래서 "재앙"이라는 추상적 개념을 나타내는 災는 바로 강이 범람하여 물이 출렁거리는 형태를 그린 것으로, 재앙이 홍수에 의한 것임을 말해주고 있다[37]. 그리고 咎도 "재앙"이라는 의미를 나타내는데, 갑골문에서의 형상에 대한 해석이 그리 분명하지는 않지만 사람과 발의 모습으로 구성된 것으로 보아 인간을 중심으로 그린 것임에는 틀림없다[38].

또 "추하다"는 뜻의 醜는 鬼가 의미부이고 酉가 소리부인 형성구조로, 귀신의 모습에서 추하다는 개념을 가져왔다. 귀신[鬼]이란 사람이 얼굴에 커다란 가면을 쓰고 있는 모습이며, 이렇게 본다면 "추하다"는 개념 조차도 사실은 사람의 형상을 중심으로 해서 만들어 낸 것으로 볼 수 있다.

2) 사회미

이는 앞서 이야기한 자연미를 제외한 모든 현실 생활 속에서의 사회생활미를 말하는데, 이 현실 생활의 주체는 다름 아닌 "인간" 자신이다. 그래서 여기서 논의되는 미의 인식은 바로 "사람"이 가장 중심대상이 된다.

예컨대 好는 어미[女]가 자식[子]을 안고 있는 모습을 그림으로써 "좋아하다"는 개념을 그려내었는데, "좋아하다"는 감정이 어찌 어미가 자식을 좋아하는 것 보다 더 절실하게 표현될 수 있겠는가? 이렇듯 현실생활의 주체인 사람을 중심으로 미에 대한 인식이 이루어지고 있다.

사람의 미는 크게 인체미와 심령미로 대분되는데, 전자는 외형미를 말함이요, 후자는 내재미를 말한다. 갑골문의 경우, 내재적 심령미에 대한 강조 보다는 외형적 인체미에 관한 언급이 많이 보이는데, 이는 아마도 직접적 관찰을 특징으로 하는 고대 중국인의 사유가 반영된 결과가 아닌가 생각된다.

우선, 남성의 미는 주로 건강과 균형과 활력 등에 초점이 맞추어져 있다. ≪淮南子≫에는 "지략이 만 사람을 넘는 자를 英, 천 사람을 넘는 자를 俊, 백 사람을 넘는 자를 豪, 열 사람을 넘는 자를 傑이라 한다" 했다. 여기서 英은 ++가 의미부이고 央이 소리부인 구조로, 원래는 식물의 꽃을 의미했으나, 꽃이란 식물에서 가장 아름다우면서도 번식이라는 가장 중요한 기능을 담당한다는 생각에서 뛰어난 사람을 뜻하게 되었다. 俊은 人이 의미부이고 夋이 소리부로, "이목이 뚜렷하고 잘생긴 남자"를 일컫는다. 이를 잘 달리는 말을 지칭하는 駿과 대응시켜 볼 때 말처럼 강건하고 능력이 뛰어난 사람을 일컫는 것으로 보인다. 豪는 豕가 의미부이고 高의 생략된 형태가 소리부이다. 원래는 털이 가시처럼 빳빳하게 돋아난 멧돼지를 일컫는 말이었으나, 이후 기개가 호쾌하고 재능이 출중한 남자를 일컫게 되었다. 傑은 人이 의미부이고 桀이 소리부이다. 하지만 桀도 의미의 결정에 관여하는데, 이는 두 발[舛]이 나무[木] 위에 있는 모습으로, 나무 위에 높이 서 있듯 남보다 뛰어난 사람을 말한다[39].

다음으로, 여성에 관한 아름다움은 주로 미모에 초점이 주어져 있음을 볼 수 있다. 즉 艷의 경우, 이는 달리 豔으로 쓰기도 하는데, 이는 豐이 의미부이고 盇이 소리부인 구조로 되어 있다. 豐이 의미부인 것으로 보아 이는 여성의 풍만미를 지칭했던 것으로 보인다. 즉 고대사회에서의 생산의 중요성이 강조된 모습이다. 이후 곱고 아름다운 색깔을 아름다운 여인으로 표현하게 되면서 소리부인 盇 대신에 色을 더해 회의구조가 되었다. 이는 인간의 미에 대한 인식이 생산의 중요성이 부각된 가슴과 둔부의 모습보다, 얼굴의 아름다움에 초점이 맞추어진 모습으로, 좀 더 이후에 생겨난 개념으로 볼 수 있다.

또 媚는 여자[女]의 눈[眉]을 눈썹과 함께 키워 그려 놓았다. 그리고 佳는 人이 의미부이고 圭가 소리부인데, 圭는 원래 아름다운 玉을 말한다. 그런 즉 이는 옥의 아름다움으로 여인의 아름다움을 표현한 것이 된다[40].

3) 예술미

서 쓰이고 있다. 예컨대 "점을 칩니다. 오늘 저녁에 밤비가 오지 않을까요? 貞: 今月(夕)不其亦(夜)雨?(≪存≫2·123)"의 용례가 그 예증이 될 것이다. 또 ≪左傳·莊公(7年)≫의 "辛卯夜, 恒星不見"에 대한 孔疏에서 "夜란 해가 질 때[昏]부터 해가 뜰 때[旦]까지를 총칭하는 말이다 夜者, 自昏至旦之總名"고 했다.

[34] 여러 문헌자료나 실물자료에서도 이러한 모습은 확인이 가능하다. 예컨대 ≪太平御覽≫의 ≪北史≫ 인용 자료에 보면 "높은 수레 위의 부인이 양의 머리를 박제해서 머리 위에 쓰고 있다" 했으며, 고대 티베트인들은 무술을 행할 때면 언제나 머리에 양뿔이나 소뿔을 꽂거나 소나 양의 머리 모양의 가면을 썼다고 하며, 상나라 때의 청동기에도 양의 모습으로 머리를 장식했던 여러 무늬들이 발견된다(유홍준 23). 이들은 모두 羊과 사람[人]의 결합이 美임을 생생하게 보여주고 있다.

[35] 大는 원래 "크다"는 의미보다는 인간의 정면 모습이라는 의미가 먼저 형성되었다. 그러므로 필자는 美가 양가죽을 덮어 쓴 인간의 모습이라는 해석이 더 적절하다고 본다. 이렇게 볼 때, 고대 중국인들은 미의 판단에 있어 단지 유용성의 차원에만 머물지 않고, 인간 중심의 축제 혹은 흥겨움에 그 본질이 있었다 보여진다.

[36] 미와 선의 이러한 혼용은 공자 시대 이전까지 계속되는 것으로 보인다. 즉 공자 이전까지의 이들 관계에 대한 논술은, 모두 미는 선이라는 개념을 벗어나지 못함으로써 미가 갖고 있는 사회의 윤리 도덕적 의미와 가치를 강조한 특색을 보이고 있다.(李澤厚 106)

[37] 이후 火가 더해져 지금처럼 되었는데, 火는 화재에 의한 재앙이거나 불처럼 뜨겁게 내리쬐는 햇빛에 의한 재앙, 즉 "가뭄"에 의한 재앙을 말한 것이라 보인다. 이렇게 됨으로써 이 글자는 홍수와 가뭄이라는 전 인류의 두가지 대표적인 재앙을 한 글자 안에 다 담게 되었다. 한편, 災와 같은 글자로 灾가 있는데, 이는 분명 "화재"가 가져다주는 재앙을 말한 것으로 집안[宀]에 불이 난 모습이다. 또 대략 전국시대 때에 이르면 災의 다른 표기법으로 烖 가 나타나는데, 이는 전쟁을 나타내는 창[戈]과 불[火]이 합쳐지고 소리부인 才가 더해진 글자이다. 전쟁에 의한 재앙이 당시 얼마나 심각했는 지를 반영하는 글자이다.

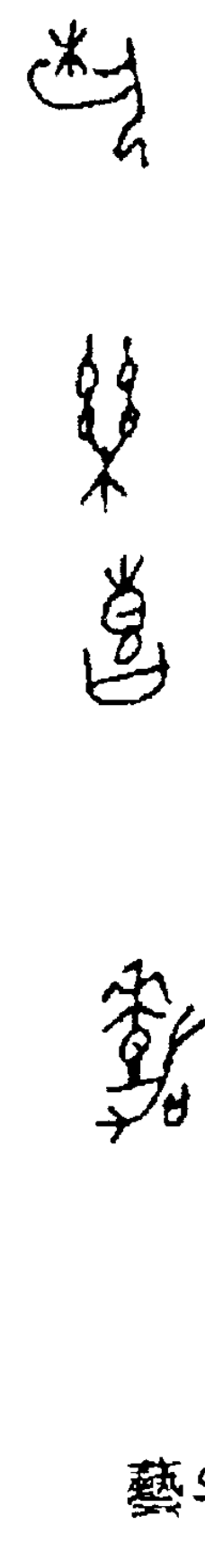
[38] ≪설문해자≫(8편·상·36)에서 "咎는 재해라는 뜻으로, 人과 各으로 구성된 회의자이다. 各은 서로 위배됨을 말한다 咎, 災也. 從人從各, 各者, 相違也"고 했다. 各은 갑골문에서 집으로 발이 들어가고 있는 모습을 그렸는데, 咎자에서의 各이 口 없이 표현된 것에 대해, 李孝定은 口는 아무런 구체적 의미를 가지지 못하는 추상부호이기 때문에 갑골문에서 종종 ㅂ과 같이 쓰거나 생략 가능하다고 했다(李孝定 2665).

[39] 이밖에 壯도 남성미를 일컫는 대표적 글자 중의 하나이다. 壯은 士가 의미부이고 爿이 소리부인데, 士는 남성을 뜻하여, 강건하고 힘있는 혹은 용맹한 남자를 지칭한다.

[40] 한가지 덧붙일 것은 일본 한자에서의 躾의 뜻이다. 이는 身과 美가 합쳐진 글자로, 겉보기에는 육체의 아름다움을 뜻할 것 같으나, 실제로는 사람의 아름다움은 교양에서 나온다는 의미에서 "교양이 있는"의 뜻으로 쓰인다. 그렇다면 이 글자는 교양을 갖춘 아름다움이야말로 비로소 "아름다움"인 것으로 인식함으로써 품성의 내재미를 강조한 것이 된다.

예술이란 노동의 한 형태이며, 노동은 자연의 변형이다(피셔 31). 그렇게 본다면 예술미란 인간이 자연을 변형하는 과정에서 나타난 모든 미적 행위를 지칭하는 것으로 해석할 수 있다.

하지만, 제사나 제의, 혹은 원시축제 등에서 예술을 독립적으로 인식하여 하나의 새로운 범주로 자리매김하는 예술미의 인식에는 오랜 시간이 걸렸을 것임에 틀림없다. 그러므로 예술미는 자연미나 사회미에 비해 훨씬 이후에 나타난 개념이며, 예술이 의미하는 바 인간이 그 중심에 자리하고 있을 수 밖에 없는 개념이다. 그러므로 여기서는 간단히 기본 글자 몇 개를 살펴보는 것으로 대신하고자 한다.



藝 사람이 나무 묘목(혹은 풀)을 잡고서 심고 있는 모습을 형상했다. 이후 이의 의미를 더 명확하게 하기 위해 땅에다 심는다는 의미에서 土를 더하였다.

樂 악기를 진설대 위에 설치해 놓은 모습이다. "악기"와 "음악"이라는 뜻이 원래 뜻일 것이고, 이로부터 "즐겁다"라는 뜻이 파생되었다.

喜 이는 壴와 口로 구성되었으며 즐겁다는 뜻이다[41]. 갑골문에 근거하면 북의 모습을 형상한 壴가 그릇[口] 속에 담겨져 있는 모습이다. 아마도 북이 악기의 대표로 쓰여 즐거움을 가져다 주기 때문에 "즐겁다"는 뜻으로 쓰였을 것이다.

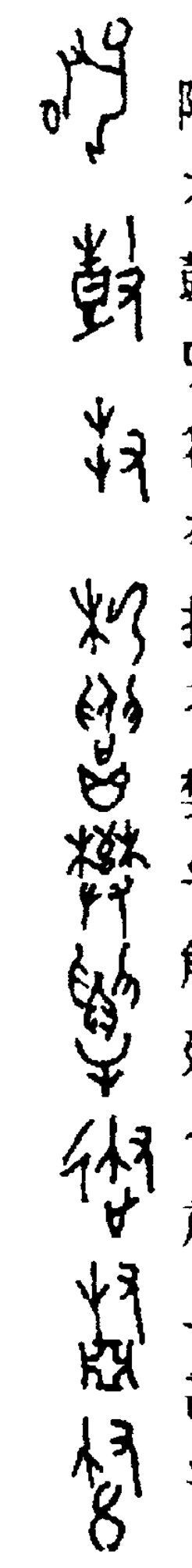
嘉 이는 아름답다는 뜻으로, 壴가 의미부이고 加가 소리부인 형성구조이다[42]. 壴는 원래 북의 모습을 형상하였으며 윗부분이 술로 장식되어 있는 모습을 그렸다. 북이 술로 장식되어 아름답고, 또 인간에게 즐거운 음악을 들려 줄 수 있기에 "아름답다"는 뜻을 가지게 되었을 것이다.

藝의 글자 형성에서 살펴 볼 수 있듯, 고대 중국에서의 예술이라는 것은 나무심기나 모심기와 같은, 생활과 직결된 가장 중요한 기술, 혹은 지식으로 인식되었던 듯 하다. 이러던 것이 이후 점차 단순한 기술에서 분리되어 미적 가치를 실현하는 "기술"로 쓰이게 되었고, 결과 서구의 "art"라는 개념의 도입과 함께 이의 역어로 "예술"이라는 용어가 탄생하게 되었던 것이다.

미적 가치를 실현하는 기술로서의 예술미는 종류에 따라 그 발생 순서를 구분지을 수 있는데, 바이제(C. H. Weisse, 1801-1866)는 예술 형식의 전개과정을 즉자태로서의 음악과 대자태로서의 조형예술, 양자의 종합으로서의 시적 예술로 순서짓고, 음악을 다시 기악·성악·극음악으로, 조형예술을 건축·조각·회화로, 시적 예술을 서정시·서사시·희곡으로 분류하였다(논장 편집부 411). 그렇게 본다면 갑골문의 경우는 樂·喜·嘉의설명에서 볼 수 있듯이, 첫단계에 속하는 음악에 관련된 글자들이 예술미의 대상으로 나타나고 있으며, 다른 예술 형태는 아직 나타나고 있지 않음을 알 수 있다.

6. 기타

이외에도 앞의 주요 범주에 귀속시키기는 어렵지만 갑골문자에는 실로 인간을 표현주체로 삼아 구체적 혹은 추상적 개념을 그려낸 글자들이 다양하게 보인다. 이를 특징 별로 나누어 보면, 먼저 인간의 동작을 중심으로 개념을 그려낸 경우를 들 수 있다.



陶 토기와 같은 기물의 형상을 그리지 않고 쭈그리고 앉아 점토로 토기를 제작하는 사람의 모습을 그리고 있다.

鼓 북을 그리면 될 것을 북 이외에 손으로 북채를 잡고 치는 형상을 덧보태어 인간의 행위 중심으로 그렸다.

圀 풀을 그리고서 다시 사람의 손을 그려 놓음으로써 역시 사람의 동작을 강조했다.

折 끊어진 상태를 표현한 것이 아니라 끊는 모습을 형상했다.

召 국자를 형상함에도 불구하고, 두 손을 그려 넣었다

樊 울타리를 그리면서 이의 행위를 나타내는 두 손[廾]을 그려 넣어 행위의 주체를 중심으로 표현했다.

解 사람의 두 손으로 소의 뿔을 가르고 있는 모습을 형상했다.

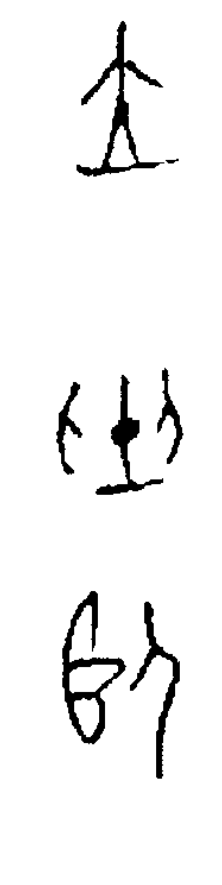
建 律 모두 붓을 잡고서 도로 건축의 청사진을 그리고 있는 모습을 형상했다.

肅 繡의 본래 글자로, 수를 놓고 있는 모습을 그렸다. 붓과 놓인 자수만 그려도 될텐데 동작을 표시하는 손을 그려 넣고 있다.

畵 그림을 그리고 있는 모습을 그렸다. 붓과 그려진 그림만 표현해도 될텐데 동작을 표시하는 손을 그려 넣고 있다.

위의 예들은 모두 구체적 물체에 대한 개념 표시임에도 불구하고 해당 물체를 그리지 않고 모두 인간의 동작이 가미된 모습으로 표현하고 있음이 특징적이다. 이것은 아마도 "그들에게 움직이지 않는 것, 고정된 것은 실존하는 것이 아니며 어떤 활동적인 것, 움직이는 것과 내적으로 결합되어 있는 어떤 존재만이 실재하는 것으로 인식되었던 것으로 보인다. 그래서 동작만을 실재로 인식했을 것으로 보인다"[43]. 그리고 이러한 동작은 언제나 인간에 의해 표현되고 있지 않은가?

또 어떤 경우에는 구체적 개념을 다른 자연물에서도 가져 올 수 있음에도 불구하고 인간을 중심으로 형상화한 것들이 자주 보인다. 예컨대 "서다"나 "앉다"나 "눕다" "거주하다" 등 같은 단어들은 모두 사람의 동작으로부터 표현해 내고 있다.



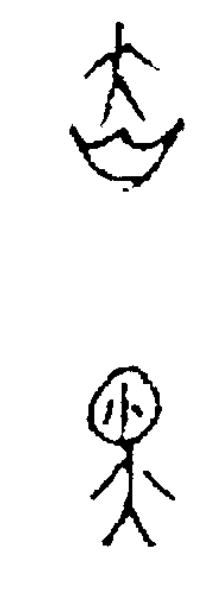
立 사람이 땅 위에 서있는 모습을 형상, 들에 나무들이 서 있는 것을 형상해도 자연스러울 텐데 굳이 "사람"을 대상으로 삼았던 것은 바로 동작성을 겸하기 위한 것은 아닌가?

坐 두 사람이 마주 보고 흙으로 만든 단 위에 앉아 있는 모습을 형상했다.

臥 사람이 자리 위에 누워있는 모습을 형상했다. 자리를 형상한 것이 이후 臣으로 변해 지금처럼 되었다. 여기서의 臣은 目의 변형으로 臣은 몸을 굽히면 눈의 모습이 정상적일 때와는 달라진다는 뜻에서 만들어진 글자이다[44]. 이는 사람이 자리에 누우면 눈의 모습이 보통 때와 달라지게 되기 때문에 만들어진 것으로 보인다.

이밖에 爽은 사람의 몸에 걸친 의복의 올이 성글어 속이 비치는 보습을 그렸다. 이런 의복을 입으면 아주 시원하여 여름철의 이상적인 의복이 된다. 이로부터 편안하고 상쾌하다는 의미를 그려 내었다(許進雄 271). 또 盾은 방패를 그려야 함에도 방패를 그리지 않고 "눈[目]"을 가리고 있는 모습을 형상함으로써, 방패라는 개념을 인간에게 줄 수 있는 기능을 중심으로 표현했다. 그리고 光은 꿇어 앉아 있는 사람 위에 불이 있는 모습을 그렸는데, 아마도 밝은 불을 들어 사람의 머리 위를 불로 밝히는 모습을 그린 글자로 보인다[45].

이밖에 심지어는 색깔의 표현도 사람에게서 가져 올 수 있으면 가져와 표현하기도 했다.

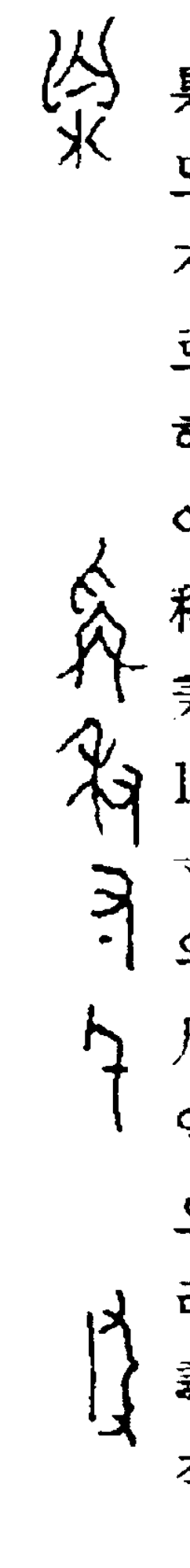


赤 불[火] 위에 사람[大]이 놓여 있는 모습에로 불이 붉게 탄 모습을 형상했거나, 大를 "큰"이라는 의미로 해석하여 큰 불에서 "붉은"이라는 의미가 나왔다고 보기도 한다.

黑 얼굴에 문신, 즉 검은 먹물을 들인 모습을 형상했다(許進雄 508).

또 방향에 관한 표현에 있어서도 左와 右 같이 사람의 오른손과 왼손을 가져와 표현했는가 하면, "보호하다"와 같은 개념 조차도 그 가장 특징적 이미지를 인간과 자식 간의 관계 속에서 그려내었다. 즉 保는 사람[人]이 자식[子]을 업고 있는 모습을 그렸는데, "보호하다"는 개념이 어찌 부모가 자식을 아끼는 마음보다 더 절실하게 표현될 수 있겠는가?

뿐만 아니라 길이나 높이 등을 재는 기준조차도 사람을 중심으로 생각하고 있다. 다음의 예를 보자.



臬 이는 "말뚝"이나 "과녁"이 원래 뜻이고 이로부터 "해시계"라는 의미도 생겨났다. 글자의 구조를 보면 사람의 코를 뜻하는 自(鼻의 초기글자)와 나무[木]로 구성되어 있다. 과녁을 설치할 때에는 보통 8척 높이로 세웠는데, 이의 기준이 되는 것이 사람의 코 높이였던 것이다. 이후 해 그림자를 잴 수 있는 표목을 설치할 때에도 8척 높이로 세웠는데, 이로부터 "해시계"라는 의미도 갖게 되었다.

稱 한 손에 물건을 들고 무게를 짐작해 보는 형상이다(許進雄 448).

秉 손으로 벼[禾]를 움켜 잡은 모습을 형상했다. 벼를 헤아리는 단위로 1단을 의미한다.

寸 이는 손가락 옆에 하나의 짧은 획을 그어놓고, 대략 손가락 한 마디의 길이가 1촌임을 그렸다(許進雄 449).

尺 자형이 조금 와변되긴 했으나 손가락을 활짝 펴고 있는 모습으로, 엄지 끝과 중지 끝 사이의 길이가 1尺임을 말한다(許進雄 449). 일반적으로 10寸이 1尺이다. 그렇게 되면 고대에는 1척의 길이가 지금과는 달리 약 20cm쯤 되었던 것으로 보인다.

尋 두 팔을 펼쳐 어떤 물건의 길이를 재는 모양이다(許進雄 308). 일반적으로 8尺이 1尋이다[46].

이렇게 보면 높이를 재는 데도 사람의 코 높이를 기준으로 삼았고, 양이나 길이를 재는 데도 손이나 손마디, 손 뼘, 팔 등을 동원했음을 알 수 있다.

7. 맺음말

이상에서, 고대 중국의 사유방식 속에 들어 있는 인간중심주의를 갑골문을 통해 살펴보았다. 하지만 앞서 언급했듯, 고대 중국의 인간중심주의는 우주나 세상의 중심에 주체적 인간을 놓고 사유하는 것이 아니라 우주나 세상 만물을 사유하고 표현하는 데 있어 인간을 중심으로 사유한다는 것이다. 따라서 갑골문의 형성은 그

---

[41] "喜, 樂也. 從壴從口."(≪설문해자≫(5편·상·32))

[42] "嘉, 美也. 從壴加聲."(≪설문해자≫(5편·상·34))

[43] 이는 토를라이프 보만이 히브리인들과 그리스인들의 사유방식을 비교하는 과정에서 사용했던 개념으로, 그는 히브리인들의 사유 특성을 동적인 것, 동작만이 실재성을 가지는 것으로 인식하고 있다 보았다(보만 37).

[44] 그래서 臣은 신하는 언제나 몸을 굽히고 있다는 뜻에서 "신하"라는 의미를 갖게 되었다.

[45] "光은 밝음을 말한다. 불이 사람 위에 있는 것을 형상한 것으로 불이 밝다는 뜻이다 光, 明也. 從火在人上, 光明意也."(≪설문해자≫(10편·상·51))

[46] ≪詩經·魯頌·閟宮≫의 "톱으로 자르고 잘라, 긴 자 작은 자 치수 맞추어 재어 是斷是度, 是尋是尺"에 대한 箋에서 "八尺曰尋"이라 했다.

성격상 인간의 경험에 토대를 두고서 형성되었다고 해도 과언은 아니다. 당시 사회가 목축이나 사냥이라기 보다는 농업을 위주로 했기 때문에 경험 중심적 사유는 필연적으로 분석적이기보다는 종합적인 성격을 띠게 된다. 따라서 何九盈의 다음과 같은 주장은 갑골문의 분석에서도 여전히 유효하다.

중국인들의 사유방식은 경험적이고 종합적인 특징을 갖고 있으며, 이러한 사유는 감성적 경험을 전체적으로 파악하고자 하는 경향을 갖게 한다. 이렇게 되자 전통적 사유는 총체적 사유로 표현하게 되었으며, 자연계와 인간을 하나의 총체로 파악하게 된다. 예컨대 인체의 부위, 행위, 특징을 나타내는 글자에 근거해 다른 자연계의 전체적 물체를 표현하는 특수한 표현 방식을 갖는다(188).

그리고 이러한 종합적인 사유는 농본사회의 순환론적 사유에 그 토대를 두고 있음은 지극히 자명한 사실이다. 즉, 갑골문에서 순환론적 사유는 그 대부분을 차지하고 있지만 文이나 微에 반영된 것과 같이 그들이 갖고 있는 죽음을 바라보는 관점에서 가장 명확하게 드러난다고 할 수 있다. 하지만 그들의 사유가 어떤 형태를 띠든 간에 결코 인간중심적인 사유틀을 벗어나지는 않는다. 일례로 일개 짐승을 형상할 때에도 그 짐승의 외형을 중심으로 그려내는 것이 아니라 그 짐승과 인간과의 관계, 다시 말해서 그 짐승을 잡는 행위는 표현하는 경우가 많았으며, 신을 모심에 있어서도 서구에서는 유래를 찾기 힘든 조상신이 가장 중요한 위치를 차지하는 것 등이 그것이다. 또한 미를 인식하는 데 있어서도 양가죽을 쓰고 인간이 춤을 추는 형태, 즉 양가죽이란 인간에게 아주 유용한 대상이지만 단지 유용성이라는 측면에 머물지 않고 그것에 의해 인간이 축제를 즐기는 모습을 표현하고 있으며 시간의 묘사의 경우에도 하루 시간대, 계절, 해의 표현, 심지어는 추상적 시간 표현까지도 인간을 중심 대상으로 그려내고 있다. 뿐만 아니라 길이나 높이 등을 재는 표준으로도 인간이 등장하고 있으며, 기타의 해당 개념들도 인간의 동작을 중심으로 표현된 것이 자주 보이고 있음을 특징적으로 볼 수 있다.

이러한 특징은 바로 고대 중국인들이 사물을 객관적인, 주어져 있는 것으로 관찰한 것에 기인하며, 이러한 관찰은 실제로 본 것, 혹은 실제로 볼 수 있었던 것에 근거해 개념을 구체화 시켰다는 것을 의미한다. 실제로 본 것에 근거했다는 것은 다분히 경험적이며, 이러한 경험을 수행할 수 있는 것은 언제나 "사람"일 뿐이다. 그래서 갑골문의 개념 형상은 우주 만물의 척도가 되는 인간을 중심으로 이루어졌고, 언제나 이러한 인간을 중심으로 "인류와 동물 간의 연속, 땅과 하늘 사이의 연속, 문화와 자연 사이의 연속관계를 잃지 않고 있다"(張光直 215-216)고 하겠다.

인용문헌

郭沫若(주편). ≪甲骨文合集≫. 北京: 中華書局, 1982.

까간, 모제이 Moissej Kagan. 진중권(옮김). ≪미학강의 *Vorlesungen Zur marxistisch-leninsstischen Asthetik* ≫, 서울: 새길, 1989.

논장 편집부(엮음). ≪미학사전≫. 서울: 논장, 1988.

니담, 조셉 J. Needham. 范庭育(옮김). ≪大滴定 *The Grand Titiration*≫. 台北: 帕米爾書店, 1987(재판).

白川靜. 加地伸行·范月嬌(옮김). ≪中國古代文化≫. 台北: 文律出版社, 1983.

보만, 토를라이프 Thorleif Boman. 허혁(옮김). ≪히브리적 사유와 그리스적 사유의 비교 *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* ≫. 서울: 분도출판사, 1982(재판).

씨빈, 네이산 Nathan Sivin. <중국의 시간 개념과 역법 Chinese Conceptions of Time>. ≪중국 전통문화와 과학≫. 서울: 창작과 비평사, 1992(3판).

溫少峰(등). ≪殷墟卜辭硏究(科學技術篇)≫. 成都: 四川省社會科學院, 1983.

劉翔. ≪中國傳統價値觀念詮釋學≫. 台北: 桂冠圖書公司, 1992.

유홍준. ≪미학에세이≫. 서울: 청년사, 1988.

李澤厚. ≪中國美學史≫(1). 台北: 里仁書局, 1986.

李孝定. ≪甲骨文字集釋≫. 台北: 中央硏究院歷史語言硏究所, 1982(제4판).

張光直 K. C. Chang. 이철(옮김). <連續과 破裂--文明起源에 關한 새로운 考察>. ≪神話美術·祭祀 *Art, Myth, and Ritual* ≫. 서울: 동문선, 1990.

張岱年. ≪思想·文化·道德≫. 成都: 巴蜀書社, 1992.

趙誠. ≪甲骨文簡明辭典≫. 北京: 中華書局, 1988.

中村元. 金知見(옮김). ≪중국인의 사유방법 東洋人の思惟方法 ≫. 서울: 까치, 1990.

陳夢家. ≪卜辭宗述≫. 北京: 과학출판사, 1956.

馮契(등). ≪美學基本原理≫. 台北: 麥牙文化, 출판년월일 미상.

피셔, 에른스트 Ernest Fischer. 김성기(옮김). ≪예술이란 무엇인가 *Von der Notwendigkeit der Kunst* ≫. 서울: 돌베개, 1984.

何九盈(주편). ≪中國漢字文化大觀≫. 北京: 北京大學出版社, 1995.

한국철학사상연구회(편). ≪철학대사전≫. 서울: 동녘, 1992(제3판).

許愼. 段玉裁(주석). ≪說文解字注≫. 台北: 漢京文化事業公司, 1983.

許進雄. 홍희(옮김). ≪中國古代社會≫. 서울: 동문선, 1991.

Milka Ivić. Muriel Heppel(trans.). *Trends in Linguistics.* Paris: Mouton, 1970.

(原載《淑明女子大學校創學90周年紀念·國際甲骨學學術討論會》,1996年)

殷商文化对老子思想的影响

文 畦

摘要 老子思想与殷商文化有明显的渊源关系。老子作为殷人之后，深受殷商文化影响。其"贵阴守柔"思想源自殷商"重母重妇"文化风俗；高深而丰富的修道理论，源自商代的"巫文化"。道家思想形成过程中，殷商文化曾起到了促进和推动作用。

关键词 老子 殷商文化 道家思想 继承

中图分类号 K221

在目前有关老子思想来源的探讨中，对老子思想与楚文化关系的研究较多，对老子与齐文化、夏文化关系也有人作过研究。但对老子与殷商文化的关系，迄今尚未见有人系统论述过。当然，由于文献的缺乏，详尽分析老子与殷商文化的关系尚不大可能。但是，殷商文化与老子思想确有明显的渊源关系，其关系的密切程度当不在楚、齐、夏诸文化之下。本文拟对此提出一些个人的看法。

一、老子似为殷人之后

对于历史上的老子其人，目前学术界仍争论不休，要想进而寻究其先祖，似乎更不可能。但目前学术界对春秋末年略先于孔子存在有老聃其人这一点，并无异义；对老聃其人具有道家思想这一点，异议也不大。目前学术界有关老子争议的焦点，在《老子》其书是否为老聃所著，或其亲著的成分有多少。最早记述老子生平的《史记·老子韩非列传》中，就用了两个"或曰"，拿不准《老子》一书作者究竟是老聃，还是老莱子，或是周太史儋。但无论如何，与孔子同时稍前的老聃为目前所知最早具道家思想之人，这还是可以肯定的。本节所论"老子似为殷人之后"，指的就是老聃。

关于老聃的可靠资料和对商代文献既然同样缺乏，所以说老子为殷人之后只能是"似"。但也并非凭空杜撰，这样讲的根据有两个：

一个根据是老子的籍贯。据《史记》，老子是"楚苦县厉乡曲仁里也"。后来多人指出：老聃生前此地为陈国，楚灭陈占据此地是在公元前478年，那时老聃如尚未去世，也是暮年了。所以正确地说，老聃应为"陈人"，而且那个地方当时也不叫"苦县"，"苦县"是汉代的称谓，楚灭陈前，那里只是陈国的东部辖地，楚灭陈后置陈县。这个地方为现今河南鹿邑县东、安徽亳县西，前不久报刊报道老子生地当为安徽涡阳县郑店村，也距此不远。

我们都知道，商的开国君主名契，居于商，即今河南商丘南。老子的故居，即今河南、安徽交界处一带，距商丘不过二三百里，正是位于以商丘为中心的一片区域内。契后商虽多次迁都，但黄淮河下游之间始终是商的领域，居于此地的大多为商人，或深受商文化影响，可视为被商同化的居民。周武王灭商后，将今河南淮阳附近的土地封给据说为舜之后代的妫姓胡公(名满)，是为陈国。但正如封周公子伯禽于鲁时，将商民六族一并分予伯禽一样，胡公被封为陈国之主时，当地的原殷民或已受商文化同化的居民理应归其统辖，所以陈国之民很多当为殷人之后、或深受殷文化影响的居民之后。

第二个根据是其姓氏。《史记》中说："老子者，……姓李氏名耳。"既称"老子"，又言其姓李，似乎矛盾不可解。有人便附会说：老、李是一音之转，本为同一字。这一理解当然是不正确的。其实如顾炎武《日知录》卷二十三"氏族"中所指出的"姓氏之称，自太史公始混而为一。"而在先秦时代，姓、氏是不同的，如《通志·氏族略序》中说："三代之前，姓氏分而为二，男子称氏，妇人称姓。氏所以别贵贱，贵者有氏，贱者有名无氏。"《左传·隐公八年》更有一个具体的例子："无骇卒，羽父请谥与族。公问族于众仲，众仲对曰：'天子建德，因生以赐姓，胙之土而命之氏。诸侯以字为谥，因以为族；官有世功，则有官族；邑亦如之。'公命以字为展氏。"这段记载的意思是说：鲁国卿无骇死，羽父为他请求谥号和氏族名。隐公向众仲询问有关氏族的事，众仲回答说："天子立有德之人为诸侯，依照他的出生血缘而赐姓，分封土地而赐给他氏。诸侯以字做为谥号，后人以此而为氏族名；累世做官而有功绩，后人就以官名为氏族；也有以封邑为氏族的。"隐公命令以无骇祖父的字赐无骇为展氏。

因此，言"老子者，姓李氏名耳"，老、李二字，一为其姓，一为其氏。从《史记》中言秦始皇"姓赵氏"来看：秦始皇始祖为嬴姓，他本应姓嬴。这里说他"姓赵氏"，是因为他父亲曾为质于赵，他就是在赵国邯郸出生的，所以就以"赵"为氏了。依此类推，言老子"姓李氏"，当是老子先祖本姓老，后因某种原因被赐氏号为"李"。因此，老子应是以"老"为姓，以"李"为氏。至司马迁作《史记》时，社会上就已姓、氏不分，所以《史记》中也是姓、氏混用，后人就更被老子姓老还是姓李弄糊涂了。

"老"这一姓，据《左传》记载，成公十五年宋有司马名老佐，昭公十二年周有老阳子，昭公十四年鲁有司徒老祁。据高亨先生考证，周的老阳子即为老聃①。在老聃之先有老佐在宋任职，宋人均为殷人；与老聃同时有老祁在鲁任职，鲁国国君虽为周公之后，但如前文所提到过的，鲁国有"殷民六族"，老祁亦有是商人之可能。故此，说"老"这一部族乃为殷人当非吃谈。

还有，《论语·述而》中记载孔子的话说："述而不作，信而好古，窃比我于老彭。"对本句中"老彭"的解释，历来说法不一，其解释有二：有人认为是指老子和彭祖二人；有人认为是指彭祖一人，"老"只是尊称。彭祖为殷商时的贤大夫，传说其人竟活了八百岁。这当然未必是真，只不过大约其人善修炼养生，比常人高寿就是了。我们既然知道古代称人有时带姓，有时带氏，有时只称其名，那么孔子言"老彭"，为什么不能是指"老"这一部族中的彭祖呢？换句话说，彭祖为什么不会是姓"老"，而其名为"彭"，又被尊称为"彭祖"呢？其人因善修炼而长寿，恰为老子所述道家修行思想之源泉。古代同一部族人常持同一职业，有同一擅长。因此将彭祖视为"老"这一部族，为老子先祖，也并非全然捕风捉影。

当然，即使论证出老子为殷人之后，也并非就能肯定老子与殷商文化的关系。因为孔子先祖为宋国贵族，亦为殷人之后。不过孔子是生长在周公礼乐文化保存最完整的鲁国，在这种文代氛围中，他成了周公礼乐文化的继承发扬者。而我们说老子深受殷商文化的影响，除了他似为殷人之后外，主要还是因为他的生长地为商人故居、又在纯殷人国家宋的附近。殷商的文化传统不会因为殷商臣服于周而灭绝，其思想、观念、伦理、风俗等的传统和影响仍可能是十分强大的。值得注意的是：另一个最重要的道家人物——庄子为宋

人，亦为殷人之后；还有一个重要的道家人物老莱子亦生活在这一地区②。这反映了包括老子在内的道家文化很有可能是深受殷商文化影响的结果，是对殷商文化某些特点的发扬光大。

二、老子“贵阴守柔”思想当源自殷商“重母重妇”的文化风俗

“贵阴守柔”是老子思想的一个极为鲜明的特点。《老子》一书中屡见“母”字，如第一章中：“有名万物之母”、第二十章：“我独异于人，而贵食母”、第二十五章：“可以为天下母”、第五十二章：“天下有始，以为天下母。”崇尚“雌”的说法亦多见，如第十章：“天门开阖，能为雌乎”、第二十八章：“知其雄，守其雌。”崇尚母阴的遗迹亦多见于《老子》中，如第六章：“谷神不死，是为玄牝。玄牝之门，是谓天地之根”、第六十一章：“大邦者下流，天下之交，天下之牝”、“牝恒以静胜牡”。《老子》中还多处推崇女性特有的“柔”，如第四十三章：“天下之至柔，驰骋天下之至坚”、第七十七章：“故坚强者死之徒，柔弱者生之徒”、第七十八章：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”、“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知、莫能行”等等。另外，明显属于女姓特点的“静”、“慈”、“不争”、“善下”等品行，在《老子》中亦做为正面歌颂对象而层出不穷。

老子这种“贵阴守柔”的明显特点曾有人将其归之于古代母系氏族遗风的影响。指出这一点当然是非常重要的。因为“贵阴守柔”的思想观念只能源于古代母系氏族社会。但其距老子的时代毕竟过于遥远，其对老子的影响应该是间接的，是通过殷商社会这一中间环节的。

而殷商社会虽已进入父系时代，但母系时代的遗风在殷商社会中的影响仍相当强烈、明显。这样说有如下几点根据：

1、商代妇女能带兵出征。如甲骨卜辞中所记：“令妇好比沚 戜伐巴方”（丙三一三）、“呼妇姘伐龙方”（续四・二六・三）等。

2、商代的妇女能驻守边防。如甲骨卜辞中的：“王占曰：有祟！其有来艰，迄至九日辛卯，允有来艰自北，㞢妻笠告曰……。”（菁六），即㞢的妻子笠可以单独向商王报告敌情。

3、商代妇女可以充任地方长官，向商王交纳贡物。甲骨卜辞中有：“妇井示七屯，宾”（续四・二八・七）、“妇笠于五屯，小𠭰”（粹一四九一）等等。

4、商代妇女可以领有田地，负责该地区农业生产。如甲骨卜辞中的：“妇姘黍受年”（续四・二七・六）、“贞，呼妇姘田于㕣”（前二・四五・一）等等。

5、商代妇女可以参与祭祀。如甲骨卜辞中：“妇鼠㞢母庚”（金三五七）、“邻妇妊妣壬”（前八・一四・三）等。

6、商代妇女死后还可以同男性一样受到祭祀。如甲骨卜辞中有：“贞，㞢于妇，叀小羊，十二月”（甲二九五九）、“岁于示于丁于母庚于妇”（前一・二九・二）等③。

7、《尚书・牧誓》是周武王向商发动进攻前的一篇誓词，在这篇誓词里，周武王所列商纣王的第一条罪状即是：“今商王受唯妇言是用。”商纣王固然有种种失德，但在听取、采纳妇人意见这一点上，可能并不违背商族的风俗。周武王对商纣王的指责反映了这两个部族在对待妇女态度上的差异。

8、《礼记・礼运》中载：“孔子曰：我欲观殷道，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。”学者们公认：《坤乾》即《周礼・大卜》中所说的《归藏》。同为卜筮之书，周代的《周易》是首乾次坤，而商代的《归藏》则是首坤次乾。这相当有代表性地反映了殷人贵阴重母的思想观念，与周代贵阳重父的观念大不相同。

9、与周及周代以后嫡子制、即父死后由长子继承的制度不同，殷商社会是兄终弟及制。自汤灭夏至纣亡于周，共传十七代，计三十一王。这种兄终弟及制反映了母亲在社会上仍享有相当地位和作用。如金景芳先生所说：“亲亲（即兄终弟及制）是重母，反映还存在母权制的的残余；尊尊（即嫡子制）是重父，反映父权制已完全确立”④。

10、《淮南子・缪称训》称：“老子学商容，见舌而知柔。”商容为殷末贤大夫，《史记・殷本纪》：“商容贤者，百姓爱之，纣废之。”《尚书・武成》：“式商容闾”。《淮南子》中所说的老子“学”商容，当然不会是当面请教，而是“闻其风而悦之”的意思。如《淮南子》中这一说法属实的话，可以说明：第一，商代有守柔之风；第二，《老子》中“尚柔”的思想当源自商代的思想观念。

以上列举了十条理由说明殷商社会中有强烈、明显的母系时代遗风。殷商虽然亡于周，但同秦汉以后的朝代更替不同，不是一个王朝复灭后便荡然无存。秦汉之前，是氏族制度存在极为稳固的社会。夏、商、周三代虽此消彼长，但其民族（或曰部族）是基本共存的，只是天下共主被更替了而已。因此，在整个周代，虽然周族的观念文化为中国社会的正统文化、官方文化，但夏、商二族之民仍会保持其自己的风俗、观念、文化、传统，这是必然的。殷商推崇母性的风尚对于居于原殷商之地、很可能为殷商之后的老子必然会有深刻的影响。因此说《老子》一书中鲜明的“贵阴守柔”思想特点系直接源自殷商文化，是有充足的理由的。

三、老子对商代“巫文化”的继承

巫，曾是“世界上最古老的职业”⑤。在任何古代部落中，都有一些禀赋特异、表现出某些超越常人能力的人来。如《国语・楚语下》中所说：“古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其知能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则神明降之，在男曰觋，在女曰巫。”

而且巫，觋还是古代社会文化的掌握者。从古籍记载中看，他们（1）掌握天文历法。如《史记・天官书》中所说：“昔之传天数者，高辛之前重、黎，于唐虞羲和，有夏昆吾，殷商巫咸，周室史佚、苌弘。”而其中的重、黎、羲和、巫咸，均已知为“大巫”。（2）掌握医学。《吕氏春秋・勿躬》和《说文解字》释“医”中都说：“巫彭作医”。而且民族学、考古学的研究也告诉我们：在人类民族社会阶段，巫医是不分的。古医书《素问・移精变气论》说：“古之治病，惟其移精变气，可祝由而已。”“祝由”即祷告，这显系巫术。《周礼・夏官》中将马医称谓“巫马”，这些都是古代巫医不分的明证。（3）掌握卜筮。《吕氏春秋・勿躬》中讲：“巫咸作筮”。从今天的观点来看，卜筮可能是很可笑、愚昧的。但在古代，卜筮正是人类力图掌握自己命运的体现。它促进了古代人类的思维，对古代文化的形成和发展有着不可或缺的作用。从《易经》对中国传统文化的影响，我们可以明确体会到这一点。这也是古代大巫对人类文明的贡献之一。（4）创立并使用文字。很多民族的历史告诉我们：文字的产生是同卜筮及宗教祭祀活动密切相关的，这从甲骨卜辞和金文中可以得到充分的体现。因此，“巫”是最初文字的创立和使用者。

在商代，“巫”的地位是非常高的。《礼记・表记》中讲：“殷人尊神，率民以事神。”《尚书・君奭》中记载周公对召公说：“我（周公自称）闻在昔成汤受命，时则有若伊尹，格于皇天。在太甲时则有若保衡。在太戊时，则有若伊陟、臣扈，格于上帝，巫咸乂王家。在祖乙，时则有若巫贤。在武丁，时则有若甘盘。”以上周公举出的殷代最著名的六位佐政贤臣中，明冠以“巫”号的即有二位：巫咸、巫贤；伊尹（即保衡）、伊陟、臣扈，虽未冠以“巫”号，但说他们“格于皇天”、“格于上帝”，似亦有巫的身份。足见殷代“大巫”的存在及被尊崇。

到了周代，巫的作用有所下降。《礼记・表记》中说：“周人尊礼而尚施，事鬼敬神而远之。”商代大巫所执掌的文化职责中的很大一部分，到了周代转移到其他人手里。据《周礼・春官》，记言、记事、起草文书、掌握典籍，在周代由“史”执掌；主持祭祀仪式，有“祝”；卜筮占梦，有“卜”；天文历法，则属于“冯相氏”和“保章”。周代“巫”的职责只限于：“司巫，掌群巫之政令。若国大旱，则帅巫而舞雩，国有大灾，则帅巫而造巫恒。”“男巫掌望祀（遥望而祝之）”、“春招弭，以除疾病。”“女巫掌岁时祓除衅浴。旱暵，则舞雩。”“凡邦之大灾，歌哭而请。”（见《周礼・春官》）因此，周族和周代不存在商代那种“大巫”，周代的“巫”只处于原始初级阶段的歌舞而请、除灾病等，水平不高。

我们都知道，《老子》中有极为丰富而高深的有关修道的论述：（1）关于修道的基本方法。如第十章中的“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？”第十六章中的“致虚极、守静笃。”第四十八章中的“为学者日益，为道者日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”（2）关于培育“直觉”这一特殊认识途径，以达到“明白四达”这一境界的道理。如第十章中的“涤除玄览，能无庇乎。”“明白四达，能无以知乎。”第四十七章中的“不出于户，以知天下；不窥于牖，以知天道。”第五十二章中“塞其兑，闭其门。”等等。（3）关于等同于后世道教内丹学中“元神离体而长存”的最高境界。如第十章中的“天门开阖，能为雌乎。”第三十三章中的“死而不亡者寿”，第五十章中“盖闻善摄生者，陵行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”等等。

《老子》中这样丰富、高深的修道思想，不可能在周代礼乐文化兴盛的氛围及水平不高的“巫术”中产生，而只能归之于商代“重巫”之风中产生的“大巫”。从现有可靠资料中看，有可能为老子修道思想渊源的“大巫”，一为上文所说的巫咸、巫贤等。他们既有“巫”的身份，又为国家重臣，参与国家政事。二为前文中所提到的彭祖。彭祖曾为殷大夫，传说他活了八百余岁，即使不大可能真活这么长，肯定也是个高寿之人。而如此高寿离不开虚静炼气之道。本文第一节中曾说：彭祖姓老也并非不可能。如果真如此，那老子的修道思想乃是用其家族或部族的家学，这一传承就更明确了。

当然，古今中外的任何大思想家，其思想来源都不是单一的，老子也不例外。本文提出殷商文化对老子思想的影响，也并非是说老子仅仅是殷商文化的继承代表。本文的意思是说：在老子博大深奥的道家思想形成过程中，殷商的思想观念、文化风俗很可能起过正面的促进和推动作用。

---

①高亨：《关于老子的几个问题》，载《社会科学战线》1979年第1期。②参见何浩：《老莱子其人及其道论》，载《江汉论坛》1985年第11期。③以上六条均转引自赵诚：《商代社会性质探索》，载《殷都学刊》增刊：《全国商史学术讨论会论文集》。④见金景芳：《中国奴隶社会史》，上海人民出版社，1983年出版。⑤转引自童恩正：《中国古代的巫》，载《中国社会科学》1995年第5期。

（原載《殷都學刊》1997年第2期）

甲骨文四方风与古代宇宙观

江林昌

摘要　甲骨文“四方风”的内容保存了中国远古社会原始的方位宇宙观念。其方位先“东西”后“南北”，说明古人对方位的认识是先认识“东西”后认识“南北”的，而这种认识是来源于古人对太阳等天象即日出和日落方向的观测，并且这种观念是随着时间的推移和古人知识的丰富而不断发展和完善的。

关键词　四方风　东西　南北　方位　宇宙观念　观测　日出　日落

中图分类号　K221

甲骨文四方风的完整刻辞，现见于《甲骨文合集》14294和14295两版。自1941年胡厚宣先生作《甲骨文四方风名考证》以来，学界对此时有讨论。概括以往论文，不难发现，其着重点主要在文字考释和文献印证两方面。事实上，从思想文化史角度看，甲骨文四方风涉及了许多有意义的问题，值得我们进一步讨论。李学勤先生曾作《商代的四风与四时》文①，在这方面为我们开启了一个很有生机的思路。前不久，我们曾在一篇小文里论及了甲骨文四方风与古代音乐美学思想起源问题②。在这里，我们想就甲骨文四方风与古代方位宇宙观念的形成问题，谈点粗浅体会，以求教于甲骨文与殷商史专家们。

一、方位：先“东西”后“南北”

首先值得我们注意的，是《合》14295版所卜四方次序问题。这是一版完整的对贞刻辞，以千里路为界，左右两版均由内而外刻兆序一、二、三、四；其卜辞亦按照“沿中缝而刻辞者向外，在右右行，在左左行”的规律排列，其中“东方”与“西方”对贞，“北方”与“南方”对贞。今按龟甲刻辞由下而上，左右对贞的文例释读如下（其首尾刻辞省略）：

> 贞，帝于东方曰析，风曰劦，桒（年）；
> 贞，帝于西方曰彝，风曰韦，桒年；
> 辛亥卜，内贞，帝于北方曰伏，风曰𠨘，桒年；
> 辛亥卜，内贞，帝于南方曰微，风（曰）夷，桒年，一月。
> 辛亥卜，内贞，今一月帝令雨？四月甲寅夕，…；
> 辛亥卜，内贞，今一月（帝）不其令雨？

由贞人“内”可知，这是武丁时期卜辞，其禘于四方的目的在于贞问帝是否令雨足年。其卜四方次序，先“东”“西”，后“北”“南”，与后世所谓“东南西北”顺序不同。郭沫若《卜辞通纂》第375

以景。为规，识日出之景，与日入之景，昼参诸日中之景，夜考之极星，以正朝夕。”《周髀算经》则说得更明白：“以日始出，立表而识其晷，日入复识其晷。晷之两端相直者，正东西也。中折之，指表者，正南北也。”

就目前所掌握的考古材料看，我国初民对“东”“西”方位的认识可上溯到仰韶文化时期。1987 年，在河南濮阳西水坡发掘了一组仰韶文化墓葬，据碳 14 测定，其时间距今已有 6460±135 年。其中一座编号为 M45 的古墓，展示出一幅奇特的图象，与初民的天文知识、宇宙观念、宗教信仰有密切关系。墓形的轮廓是南边成半圆弧形、北面成正方形，墓主人居中，头南足北。其傍，有 3 组用蚌壳摆塑的图像，东侧是蚌龙，西侧是蚌虎，北侧为蚌壳三角图形，三角形东侧还有二根人胫骨。

众所周知，到了战国时期，我国已有完整的四象之说，即东方苍龙、西方白虎、南方朱雀，北方玄武。李学勤先生认为，濮阳西水坡的龙虎蚌壳正是四象的远古源头⑦。应当指出的是，这“四象的远古源头”只出现代表东西两方的龙和虎，可见，四象的形成也经历了由“东西”两象再到“东南西北”四象的发展过程。

冯时先生则认为：墓形南圆北方，是古代“天圆地方”盖天宇宙论的反映；而三角蚌壳代表北斗，二根人骨则用来观测北斗和测度日影⑧。这又与前引《周髀算经》所说立表观测日影“以正东西”相一致。《周髀算经》曰：“周髀，长八尺。髀者，股也。髀者，表也。”冯时先生据以指出：“髀的本议既是人的腿骨，同时也是测量日影的表；其次，早期圭表的高度都规定为 8 尺，这恰好等于人的身长”⑨。

总之，濮阳西水坡“龙虎”墓的发现证明，我国初民观测太阳而产生东西宇宙观念的起源极早。甲骨文四方风先卜“东”“西”两方，有其渊源。

这种观测太阳出没以正方向的习俗，在殷代仍极为流行。在甲骨卜辞里，有许多“出日”与“入日”的对举：

乙酉卜，又出日入日。（《怀特》B1569）

癸未贞，甲申酒出入日，岁三牛，兹用。

癸未贞，其卯出入日，岁三牛，兹用。

出入日，岁卯（多牛），不用。（《屯南》890）

关于这些“出日”“入日”，学者们均认为是殷人观察太阳出没并进行祭祀的反映。郭沫若说：“殷人于日盖朝夕礼拜之”；胡厚宣谓：“殷人有祭日之礼，且于日之出入朝夕祭之”；董作宾称：“殷代有日神，于日出日入时祭祀”；宋镇豪言：“甲骨文的‘出日’‘入日’‘出入日’是受祭格。……（而其）基点在日出和日落，是建立在观测的基础上的”⑩。

由观测日出日落而有“东”“西”方位，由祭祀“出日”“入日”而进一步祭祀“东”与“西”。故《合》14295 版甲骨文四方风曰“帝于东方”“帝于西方”，帝即禘，是一种祭仪。类似的例子还有：

帝于东，埋□犬。（《续》2.18.8）

帝于西。（《前》5.13.4）

其句式与《合》14295 版四方风相同。

学者们常以《山海经·大荒经》《尚书·尧典》来印证甲骨文四方风。而《大荒经》与《尧典》言东方与西方均与日神相联。《大荒经》曰：

“日月所出名曰折丹，东方曰折。来风曰俊，处东极以出入风。”

“有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅以司日月长短。”

片，卜四方风，其方位亦与此大致相同：

癸卯卜，今日雨？

其自西来雨？

其自东来雨？

其自北来雨？

其自南来雨？

又有下列卜辞，亦颇可注意：

燎于东、西。（《乙》5225）

燎于东、西、南，卯黄牛。（《乙》5223）

𢦏于西、南，帝介命；

勿𢦏于西、南。（《丙》44）

其排列，由“东西”而“东西南”，或由“西”而“南”。由此可见，在卜辞里，至少有一部分方位的次序是先“东西”后“南北”，“南”列在“西”之后。

这可能是一种比较原始的方位观念。

这样的方位观念，在一些反映中国早期思想文化的先秦文献典籍里可以得到印证，楚辞《天问》开头部分追问宇宙的起源问题，其中曰：

东西南北，其修孰多？

南北顺椭，其衍几何？

注家多引《山海经》《淮南子》为证：“帝命竖亥步自东极至于西极，五亿十选九千八百步”（《海外东经》）；“禹乃使太章步自东极至于西极，二亿三万在三千五百里七十五步；使竖亥步自北至于南极，二亿三万五百七十七步”（《坠形训》）。楚辞《远游》，叙诗人神游，也按照先“东西”后“南北”的次序：

东方句芒：“撰余辔而正策兮，吾将过乎句芒。”

西方蓐收：“风皇翼其承旗兮，遇蓐收乎西皇。”

南方祝融：“祝融戒而还衡兮，腾告鸾鸟迎宓妃。”

北方颛顼：“轶迅风乎清源兮，从颛顼乎增冰。”

我们曾从楚民族的发展历史和屈原的家世任职两方面考证，楚辞文化的起源极为古远③；所以其方位观念与后世不同。这说明，在中国早期的方位宇宙观念里，是先认识“东西”，后才有“南北”的。《合集》14295 所卜四方风次序，也保存了这种较原始的方位宇宙观念，弥足珍贵。以往学者，论此版甲骨，为了迎合后世“东南西北”的方位顺序，往往随意调整其次序，这既不合甲骨文例，亦有悖远古方位宇宙观念之事实，未免简单化了。

二、原因：日影观测以正东西

那么，为什么会有这种先“东西”后“南北”的方位宇宙观念呢？这可能与古人观察太阳等天象的东升西落有关。郑文光先生介绍：“人类社会早期，是只粗浅地认识东西两个方向的，那就是日出和日落的方向。云南的佤族，也只认识东西两个方向，东称为‘里斯埃’，西称为‘吉里斯’——即‘里斯埃’的反方向”④。宋兆麟等先生也指出：“我国的许多民族是先知道东西方向，后来才有南北方向的知识。景颇族称东方为‘背脱’，即日出的方向；称西方为‘背冈’，即日落的方向”⑤。先秦古籍《考工记·匠人篇》就记载了观测日影以定东西方向的方法：“置埶以县，眡

《尧典》曰：

“分命羲仲，宅嵎夷，曰旸谷，寅宾出日，平秩东作，日中星鸟，以殷仲春，厥民析，鸟兽孳尾。”

“分命和仲，宅西，曰昧谷，寅饯纳日，平秩西成，宵中星虚，以殷仲秋，厥民夷，鸟兽毛毨。”

这些材料进一步证明，《合》14295 版甲骨文四方风“东”“西”方位观念是与初民的太阳观测和日神崇拜联系在一起的。

《合集》14294 版牛骨所刻四方风次序与后世“东南西北”方位相一致：

东方曰析，风曰劦；

南方曰因，风曰微；

西方曰彝，风曰韦；

北方曰勹，风曰役。

由字体考察，此版牛骨属于第一期武丁时期。这说明，到了武丁时代，在保留了原始方位宇宙观念的同时，已发展出了“东南西北”顺序方位。类似的例子还有：

乙巳王卜贞，（今）岁商受（年）？王占曰：“吉，东土受年，南土受年，西土受年，北土受年。”（《粹》907）

又如：

甲子卜，王从东戈乎侯𢦏；

乙丑卜，王从南戈乎侯𢦏；

丙寅卜，王从西戈乎侯𢦏；

丁卯卜，王从北戈乎侯𢦏。（《甲》622）

到了《尧典》，则已是方位与季节的完整配合：

东方，“以殷仲春”；

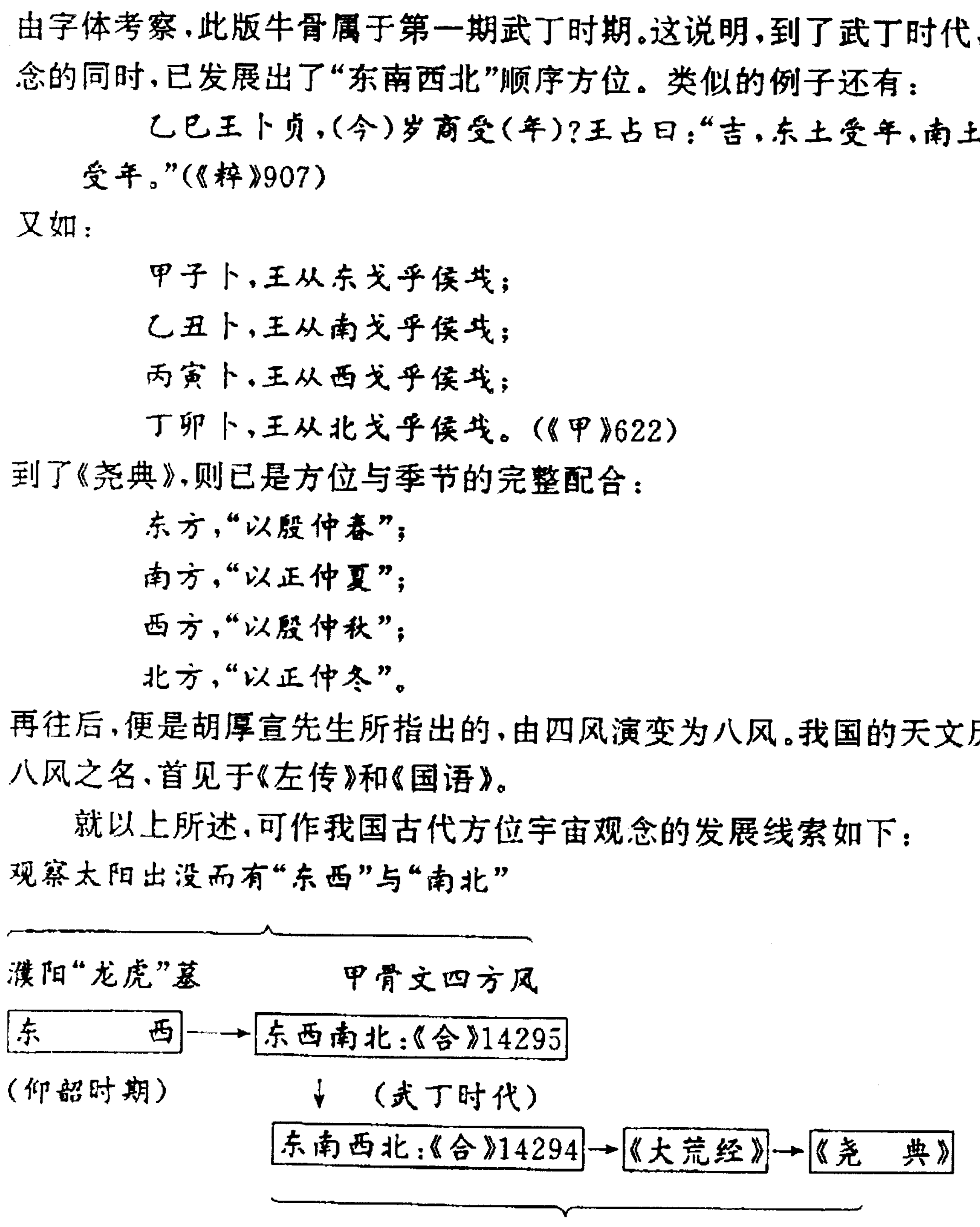
南方，“以正仲夏”；

西方，“以殷仲秋”；

北方，“以正仲冬”。

再往后，便是胡厚宣先生所指出的，由四风演变为八风。我国的天文历象知识更趋成熟和丰富。八风之名，首见于《左传》和《国语》。

就以上所述，可作我国古代方位宇宙观念的发展线索如下：



三、余　　论

最后必须指出的是，甲骨文四方风的方位宇宙观念还与农业生产有关。这从《合集》14295 版里“𠦪年”“令雨”诸辞中已可见其大概。农业生产正是与古人观察太阳运行等天象历法相一致的，所谓“观象授时”。胡厚宣先生于 50 年代曾作《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》文。对此有很好论述。总之，甲骨文四方风的内涵是丰富的，“从四方风，我们可以窥见商代有关历象、气候和农业生产的种种认识，也可借以了解古人的宇宙观”⑫。

以上关于甲骨文四方风中“东西”方位宇宙观的讨论，有助于我们对中国文化史某些问题的理解。作为余论，此举两例于下，以见一斑。

其一，人类早期的墓葬形式往往与太阳的东升西落有关。就我国考古资料看，宝鸡北首岭墓地是：“头西面东”，王因墓地是“头西脚东”、大汶口墓地是“东西向”。据泰勒介绍，国外民族也有类似的情况：“例如，在澳大利亚的某些部分，土著们具有关于西方冥国的鲜明观念；但是，在他们中间也有让死人面向东方坐着来埋葬的习俗。萨摩亚人和斐济人，认为冥国在遥远的西方，所以死人头向东而脚向西来埋葬，为的是身体起来之后能够直接向前走进灵魂的住所。”泰勒在分析之所以产生上述现象的原因时指出：“那个太阳没入的领域对早在蒙昧状态中的人来说就是西方的冥国，太阳升起的领域被描写为具有比较愉快色彩的神的东方寓所。但是，埋葬死人的两种彼此互相矛盾的习俗在下面这一点上是相似的，那就是肉体是处在看得见的太阳从东到西的路线之中。这两种习俗显然是在一方面日落和死，另一方面太阳升和新生的类比影响下发展起来的”⑬。

其二，由方位词“东”与“西”凝固而成的“东西”一词，可指代世上一切事物。指某物可言“这东西”，指某人亦可言“这东西”。若言“这是什么东西！”，则“东西”有轻慢之义；若言“这真是了不起的东西！”则“东西”又含褒嘉之义。清代翟灏《通俗编》载：

“明思陵谓词臣曰：‘今市肆交易，止言买东西，而不及南北，何也？’”

姜亮夫先生曾撰《“东西”臆说》，论其所以然：“日之东升西坠，实与一切生物之生老死亡及一切事物之生灭全为同步同轨。物质世界如此，思维方法亦如此。此全同之义即日月运行而可知之，故以‘东西’表事物，遂成为最理致、最为自然、最合逻辑之一反映。大哉，‘东西’之为德矣”⑭。

---

①⑫李学勤：《商代的四风与四时》，《中州学刊》，1985 年第 5 期。②江林昌：《〈九招〉〈九辩〉〈九歌〉乐舞的源起以及先秦若干音乐美学理论的形成》，《文艺研究》1997 年第 2 期。③江林昌：《楚辞与上古历史文化研究·绪论》，齐鲁书社 1996 年 12 版。④郑文光：《中国古代的自然哲学与天文学思想》，《中国哲学》第 2 辑，三联书店 1980 年版。⑤宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社 1983 年版。⑥濮阳市文物管理委员会等：《濮阳西水坡遗址试掘简报》，《中原文物》1988 年第 1 期；简报又见《华夏考古》1988 年第 1 期和《文物》1988 年第 3 期。三文略有异同。⑦李学勤：《西水坡“龙虎墓”与四象的起源》，《走出疑古时代》，辽宁大学出版社 1994 年版。⑧⑨冯时：《星汉流年：中国天文考古录》，四川教育出版社 1996 年版。⑩郭沫若：《殷契萃编考释》，科学出版社 1965 年版；胡厚宣：《殷代之天神崇拜》，《甲骨学商史论丛初集》第二册，成都齐鲁大学国学研究所专刊，1944 年版；董作宾：《中国古代文化的认识》，《董作宾先生全集》乙编第三册，艺文印书馆 1977 年版；宋镇豪：《甲骨文“出日”“入日”考》，《出土文献研究》，文物出版社 1985 年版。⑪胡厚宣：《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》，《复旦学报》1956 年第 1 期。⑬（英）爱德华·泰勒：《原始文化》，上海文艺出版社 1992 年版。⑭姜亮夫：《“东西”臆说》，《中国文化》第二期，三联书店 1990 年版。

（原載《殷都學刊》1997 年第 3 期）

由出土文献看祝融传说之起源

沈建华

With the reference of the unearthed documents, this article discusses the origin of Zhurong Mythology in detail and points out that Zhurong Mythology has entered the cultural system of Chu long before.

Key words: unearthed documents Zhurong Mythology

关键词 出土文献 祝融 传说 神话

祝融是中国古代传说中的南方火神。过去有关祝融传说的记载，主要见于春秋战国以来的典籍。由于史料的不足，从伏羲到祝融的世系，千百年来始终迷漫纷呈，扑朔迷离。近年来，随着地下文物的不断出土，尤其楚简帛书，加之殷商甲骨文，均不乏探索祝融传说起源的记载，进一步证实古代原始传说系统有着某种程度的可据性，说明神话人物的构造和源起正反映了人对神灵的异化，使神灵成为历史中的投影。这些都是很值得我们研究探讨的。

一、祝融主南方之神 袁轲先生指出："中国神话的一个最突出的特征，就是神话这条线和历史这条线互相平行，而又往往纠缠在一起，搅混不清。神话可以转化为历史，即天上的、诸神历史化而为人间的圣主贤臣，如皇帝上帝转化做黄帝，火神祝融转化做高辛氏火正"[1]。

在中国历史上，春秋战国之际正是神话传说流行，而又与历史相互纠缠的时代。当时天人感应之说已经占据了人们思想空间的主要位置，构成相当成熟的宇宙模式观。而祝融就是先秦时期出现的一位史前历史人物，同时兼溶了神话主题中代表四方神的最重要之南方火神，是为炎帝的辅佐使臣。

《尚书大传》曰："南方之极，自北户南至炎风之野，帝炎帝，神祝融司之。"此文将炎帝和祝融并举，与帛书《五星占》的"南方火，其帝赤帝，其丞祝庯（融）"，以及长沙子弹库帛书乙篇的"炎帝乃命祝融以四神降，奠三天"，是完全吻合的。在古代传说中，四方四灵的朱雀代表南方，也代表火，古时又有少皞以鸟纪官之谓[2]。而上述有关祝融的传说，符合从五帝和佐五方相配，完全构成一严整的体系。

祝融不仅代表辅佐炎帝的神，而且代表南方的火神。在这一方面，可由商代见其端倪。商代卜辞中就有对南方"火日"的祭祀如：

壬午，扶幸火日，南，雨。合 20975

火日。合 21581。

"火日"正如有些卜辞中的"风日"同样性质，与"先祖日"同属特定专日祭典的范畴：

癸卯卜，行贞：风日，叀岦，在正月 合 24369……鸟（凤）日。 林 1.10.4

这里的"火日"，很可能是指人格化的被祭火神，故称"南"。《睡虎地秦简・日书》183 支曰："烦及岁在南方，其人赤色，死，火日"，从秦简"火日"来看，与卜辞的"火日"有相类似的系统。《礼记・月令》郑玄注："祝融，颛顼氏之子曰黎，为火官"。《左传》所载阏伯为高辛火臣，殷人主祀辰，辰是大火，故辰为商星。卜辞明记："火令"（合 7860），火令即火正[3]，可见殷代已设"火令"的天官。上述卜辞虽未明确提及祝融，但由"火日"，"火令"等记载，已可见火神传说至少可渊源于商代。

二、祝融传说发源于楚地 《诗・商颂》曰："维女荆楚，居国南卿"。地属南方的楚国是祝融传说的发源地。长沙子弹库发现楚帛书记有："雹（伏）戏"和"祝融"[4]，道出了楚人远祖与祝融世承关系，填补了神话史的空白。

史书上有许多关于祝融世系的传说，比较著名的《山海经・海内经》："炎帝之妻，赤水之子听沃，生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融"，黄帝、炎帝古本是同族，故祝融又传为黄帝之裔，亦见于《海内经》："黄帝生昌意，昌意生韩流，韩流生颛顼"。

据《史记・楚世家》称："楚之先祖出自颛顼高阳，高阳者，黄帝之孙，昌意之子也。高阳生称，称生卷章（集解引谯周"老童"即"卷章"）卷章生重黎"，如下列示意表：

颛顼——称——卷章——重黎

卷章应字形之误，即老童，为楚人先祖之一。《大荒西经》曰："颛顼生老童，老童生祝融"。故重黎即祝融。湖北荆门包山二号墓出土楚简第 217 支和 237 支简分别明记有楚先老童、祝融、媸酓等祖名。王国维《邾公钟跋》曾考证"陆终"，丁山则认为《楚公逆鎛》铭文的"吴雷"即"吴回"。近年来李学勤先生指出包山简："媸酓，即是楚世系中鬻熊"，极有见地，与文献基本相吻[5]。由此可见，祝融被认为是楚人的先祖，其传说起源于楚地可以肯定。

三、祝融与伏羲・楚人之承传 根据新近出土文献，祝融不仅传为楚人的祖先，而且被溯源于伏羲，构成了伏羲——祝融——楚人的世系。

长沙子弹库帛书中的"四神"，按李零先生的说法，应当是古书中的重、黎或羲、和"，与甲篇里的："是生子四囗"是一个楚人传说系统。按照这些古书记载的传说，从颛顼以至于夏商，一直都有世代相袭掌守天地四时的官守[6]。卜辞虽然只见春秋，但从天、地、四方风神名的观念来推理，殷代亦应该有四时之分及配合五行之官神名才显得合理。在众多的卜辞神名中，我们不敢肯定是否有羲、和的神话人物，然而从卜辞天宫的"帝五臣"（合 30391，34148）来分析，羲、和传说在商代有可能已存在。

甲骨文中常见的"兮"字又可作𡸓（翌、雩、雩）形。早期董作宾从郭沫若之说，指出："兮假为曦"[7]。宋镇豪认为："兮是介于昃与昏之间称谓"[8]，是指日西午后之时，故兮与昏昃相对而言。《玉篇》曰："曦，日色"。兮作曦字此说可从。按曦字，与羲字本義同源，曦通羲字，《书・尧典》："乃命羲和"。《论衡・是应》引羲作曦[9]。查卜辞兮（曦）字除作时序称谓之外，多与天象祈雨、求丰年相关，羲字处在一个被祭的神灵位置上，如：

(1) 其霾于翌，有雨。 屯南 108

(2) 乙亥卜其宁秋于翌。 合 32028

(3) …酌啬禾于翌。 英 2428

(4) 甲申酌禾啬于兮㞢。 合 32212

(5) 庚辰…翌烄 屯南 1300

(6) 叀翌酌雨 合 30444

(7) …雩，庚子埶鸟星十月 合 11500

值得我们注意的是卜辞雩、翌，从雨从旬，可见与天象历法有联系，辞例(2)"宁秋于翌（羲）"（合 32028）与"贞其宁秋于帝五玉以于日告"（屯南 930）卜辞相比之下，"翌（羲）"与"帝五臣"同属宁秋被祭的对象。

如上述，帝五臣与羲的身份都是掌守天庭的职官，地位崇高，故卜辞曰"日告"，可与卜辞最高神灵连称。观卜辞所举，羲在祈年、求雨、祭星祭祀活动中充当神灵的角色，这是显而易见的。李零在分析帛书四神时提到："《大戴礼・帝系》等许多古书还说，重、黎是颛顼之后，楚人之先。可见这里代表的实际上是楚人的传说系统。重、黎或羲、和四子其所职与帛书四子是相同的，所以二者应当是一回事。但是帛书有一点是新鲜的，这就是它把四子年代说得更早，直接以之为伏羲、女娲之后。这使我们联想，羲、和二氏中的'羲'可能就是源自伏羲，而'和'则是源自女娲"[10]。可惜李零的这一说法没有引起太多人注意，在这里我不妨为他做一个注脚。因为古书多记"日御谓之羲和"，从甲骨文的兮（曦）假为羲字其本义和内容来看，我们认为作为神名羲是合适的。

四、由卜辞看伏羲与商代神灵 伏羲不仅与祝融乃至楚人有关，而且和商代先祖的神灵也颇有牵连。最早将太昊（皞）、伏羲连称见于《世本・帝系篇》："太昊伏羲氏"。《淮南子・览冥训》曰："使万物各复归其根，则是所修伏羲氏之迹"。史书上多处记载伏羲先人因雷泽而孕，因风而生，故为风姓，如《帝王世纪》曰："伏羲风姓"，蛇身人首正与众多地下文物相暗合[11]。风姓诸国均属大皞，见于《左传・僖公二十一年》："任、宿、须勾、颛顼，风姓也，实司大皞与有济之祀，以服诸夏"。《左传・昭公十八年》是谓融风火之始。

另一方面，从商代史料看，其先民不仅用'凤'假借为四风的'风'。先公王亥名上冠以凤鸟，恐怕包含了另一种对风的图腾感生意念。诚如《诗经・商颂・玄鸟》所曰："天命玄鸟，降而生商"。卜辞多见以凤（风）作地名如："风方"（粹 1182）、"风人百"（合 9245），至少说明商代风姓氏族存在的可信性。

上古先民当以凤为图腾崇拜，凤尤其多见于楚地出土文物。而视凤为神灵，并受到隆重的祭典，则自商代已经出现[12]。如上所述卜辞中以"凤日"作为特定的祭日。商代传统以祖先庙号的干日祭日，如："大甲日"、"大乙日"，作为一种特定的专日祭祀，"凤日"的性质与"先祖日"同属一个特定的祭典范畴。由此可见伏羲与商王先祖神灵的密切联系。

五、祝融传说在商代早已形成 如果说前面所疑伏羲与祝融及楚人之关系，都仅仅是传说，难以充分地证实；那么，至少有一点可以肯定，祝融传说并非起自春秋战国之际，应可追根溯源至殷商时代，这并不止因为上述的"火日""火令"等记载，而且从卜辞中可见有关祝融之名称。

《合集》14395 片上记有四方、土、与蚰神名合祭的卜辞：

甲辰卜，争翌乙巳烄于土、牛。

烄于蚰，叀羊侑豕，

烄于土，叀羊侑豕

烄于蚰，一豕，

弓于东，

弓𢦏于东，

贞弓于西北。

弓𢦏于西北。

贞弓于南。

弓𢦏于南。 合 14395

甲骨文字字又作形释蚰，蚰与融字声韵相近，同在冬部。《楚帛书》甲篇祝融之融字作，与包山竹简 217.237 支简基本相近。甲文字疑是融的初文，《说文通训定声》是谓融"籀文不省字，亦作㛋，作爞"。可知卜辞烛字与爞字之同源，属繁体字。

烛的地位崇高，陈梦家曾将蚰与神名视为同类对象[13]，"烄于土"实应该指中土而言，与东、西、南、北方相对而言，可见蚰与五土关系之密切，这与楚帛书中的五行观念："天旁（方）遆（动）攼（扞）斁（蔽）之青木、赤木、黄木、白木、墨木之晴（精）。炎帝乃命祝融以神降，奠三天"，形式上有着相类似的地方。

蚰作为被祈求祭雨之神灵，观卜辞如下：

(1) 贞乎舞于蚰

贞召河烄于蚰，侑雨。

(2) 壬辰卜翌甲午烄于蚰，羊侑豕。

合 14702

(3) 庚戌卜敲员：蚰卷我，五月。

合 14707

《左传・哀公九年》记史墨曰："炎帝为火师，姜姓其后"。我们从西周甲骨"楚子来告"，可见周人与楚人的联系，应该在商代就已存在。《国语・郑语》所说楚为芈姓，祝融八姓，我们在卜辞地名中不难找到楚国遗姓如敝麓（合 10970），在壴（彭）（合 24343）。如果从楚人"夔子不祀祝融与鬻熊，楚人让之"。（《左传・僖公二十六年》）故事来推论的话，那么祝融在商代就有传说并已被祭祀，这是非常可能的。诚如饶宗颐先生引：

> 《国语・楚语》所云："南正重司天以属神，北正黎司地以属民"。以神与民分掌，各有所属，如天地之划分，下土没官，独后代天文上之天官；分为五区，天人合应，然迹其所自始，殷代已然[14]。

---

[1] 袁轲：《中国神话研究的范围》，《中国神话与传统学术研究会论文集》（下册）第 747 页，台北汉学研究中心，1996 年 3 月。

[2]《左传・昭公十七年》："我高祖少挚之立也，故纪于鸟，为鸟师而鸟名"。

[3] 沈建华：《甲骨文廿八宿星名初探》，《中国文化》第 10 期，中华书局，1994 年（香港）。

[4] 饶宗颐、曾宪通：《楚地出土文献三种研究》，图 65 页，中华书局 1993 年。

[5] 李学勤：《论山简中——楚先祖名》，《文物》1988 年 8 期。

[6] 李零：《长沙子弹库战国楚帛书研究》，第 67 页，中华书局 1985 年。

[7] 董作宾：《殷历谱》上编卷一，第 6～7 页。

[8] 宋镇豪：《试论殷代的记时制度——兼论中国古代分段记时制度》，《全国商史学术讨论会论文集》，第 302 页。

[9] 高亨：《古字通假会典》，第 661 页，山东齐鲁书社 1989 年。

[10][11] 山东沂南武梁祠石刻，四川、河南汉画砖及重庆沙坪霸出土铜镜。

[12] 饶宗颐：《中国古代东方鸟族的传说》，《中国神话与传说学术研讨会文集》，第 71 页，台北汉学研究中心 1996 年 3 月。

[13] 陈梦家：《殷虚卜辞综述》"先公旧神"，将蚰字列入先公高祖祭祀范围，第 353 页，科学出版社出版 1956 年 7 月。

[14] 饶宗颐：《甲骨文通检职官人物》前言，第 7 页，香港中文大学出版社 1995 年。

（原載《東南文化》1998 年第 2 期）

虹 与 龙

翟 杨

This paper proposed that the design carved in a jade pendant with a semi－annular of Type I, excavated from M2006 in Guo Guo graveyard in Shang Chun Ling, isn't "double dragon", or "double rainbow", but a rainbow with two heads. Moreover, the paper point out that we shouldn't take the design mostly similar to dragon as dragon design in research.

上村岭虢国墓地 M2006 出土了大量玉器，其中Ⅰ式璜（M2006：75）呈半环状扁圆体，原报告认为其上的纹饰为"阴刻双龙纹，两端龙首，臣字形目，卷角，长须，身饰鳞纹及斜角云纹，腹部有平行横线"①。（图一，1） 其描述大部分很正确，但璜上刻的是否是"双龙纹"，还是值得考虑的。我们认为此璜上刻的不是尾部相接的两条龙，而应是一条虹，两端刻的也不是两个龙首，而应是一条虹的双首。

我们把原报告中的 M2006：109 玉龙（图一，2）与Ⅰ式璜比较一下，可以看出龙是柱状角，"S"形身躯，而此璜上的动物是卷角，身体呈拱形，二者截然不同，是不能归为一类的。

作为神物的龙，其形象在漫长历史过程中有很大变化。从甲骨文、金文中龙字的字形可以看出②，商周时期人们心目中龙有两个特点：1. 柱形角；2. 一首一尾。（图一，3、4、5）商周玉器、铜器上的龙纹，如《殷墟玉器》中著录的第 408、422、466 件玉器上的龙纹；《殷墟青铜器》中著录的妇好尊（M5：784）盖上的龙，司㚸母大方壶（M5：807）器腹上的龙纹，都与之相符③。

我们想造字的本义最能反映当时人的观念。既然从龙的象形字看，龙有上述两个特点，并在实物中见到了大量的龙纹材料，那么，我们就不应该把与龙纹图案迥异的Ⅰ式璜上的纹饰也称作龙纹，这也不符合古人的观念。如果不把Ⅰ式璜上的纹饰看作龙纹，而把它看成是一个有两首的动物，那么，正好符合传说中虹的形象。

甲骨文中虹字是由于省吾先生考释出来的④，也有人释为霓⑤。邢昺《尔雅疏》中引陆德明《尔雅音义》："虹双出，色鲜盛者为雄，雄曰虹，闇者为雌，雌曰霓"⑥。可见，虹霓本是一种动物。从字形上看（图一，6、7）⑦，虹有三个特点：1. 卷角，2. 身体呈拱形，3. 两首。Ⅰ式璜上的动物纹饰正好与这些特点吻合。

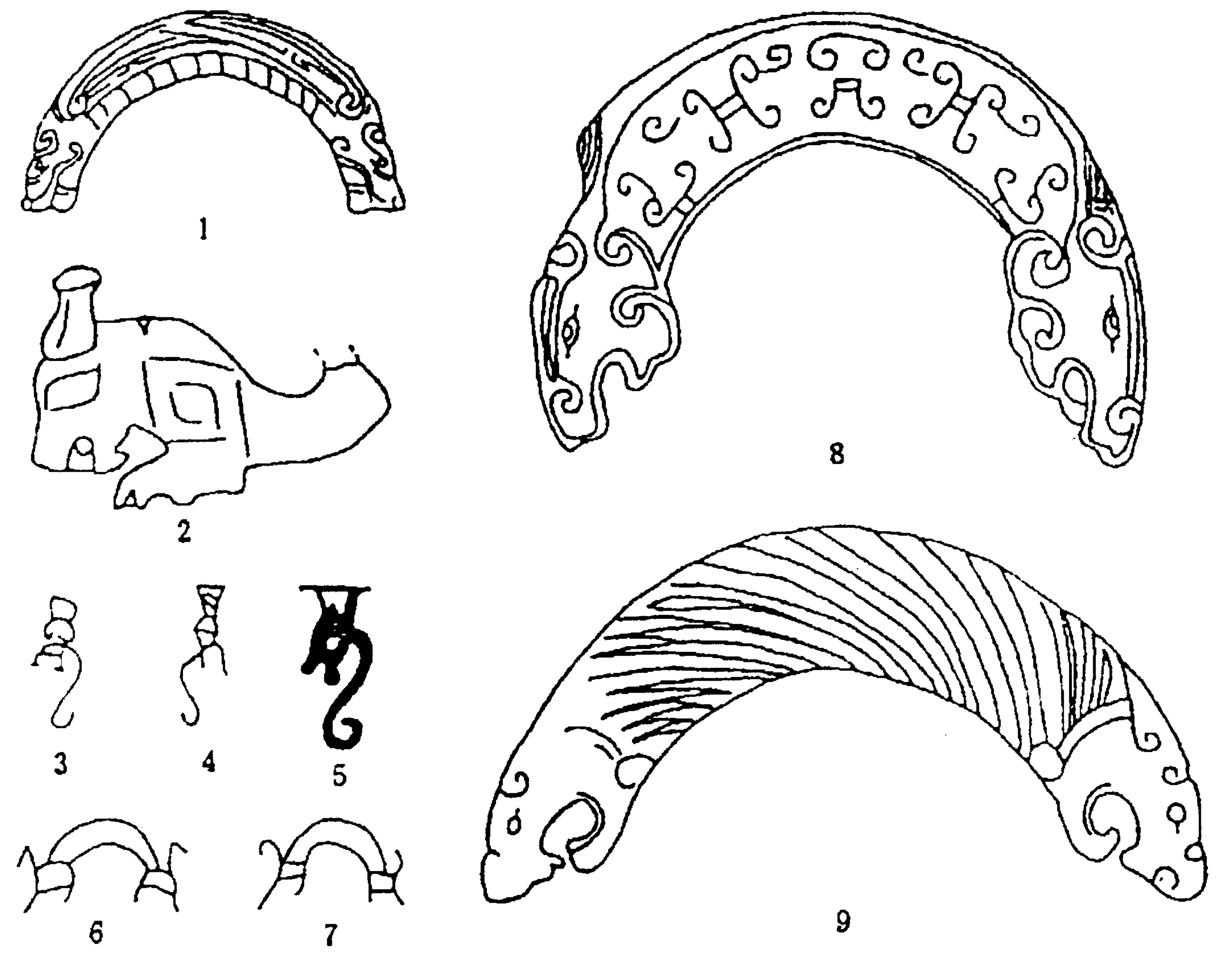
关于虹有两首的记载见于《山海经・海外东经》："重重在其北，各有两首"⑧；沈括《梦溪笔谈・异事》："虹下帐前涧中，予与同职扣涧观之，虹两头皆垂涧中"⑨。可见，古人心目中，虹的确是一种有两首的动物。

不仅如此，古人常把虹与玉璜联系起来，在玉璜上刻出虹纹，这是因为，璜与虹形状相似，均是中部隆起的半圆形。《说文・一上》："璜，半璧也，从玉黄声"⑩，半璧正象彩虹之形。《太平御览・天部》引干宝《搜神

记》："孔子修春秋，制孝经既备，……告拜于天，乃有赤气如虹，自上而下化为玉璜"⑪。这件事虽属传说，然仍可推知古人心中常把璜与虹联系起来。这一点，在传世玉器中得到了证明。我们也见到在玉璜上刻出虹纹的。如：吴大徵《古玉图考》中著录的一件"白珩"；黄濬《古玉图录初集》中著录的一件玉璜上刻的都是虹纹⑫。（图一，8、9）

综上所述，我们认为虹与龙有各自的特点，不宜笼统地把外形略似龙的虹称作"双龙纹"。把Ⅰ式璜上的纹饰称作"双龙纹"，一个重要的依据是，从图上看，Ⅰ式璜上动物的尾部似相重叠，这样，Ⅰ式璜上的动物便可看作两个一首一尾的动物。但我们从此璜上动物腹部弯曲时的皱纹（用横线纹表示）看，此种动物躯干是连在一起的，不宜分开。因为此璜躯干饰斜角云纹，使人容易误解此璜上动物躯干似可分开，成为重叠的双尾。但从传世品玉璜上此种动物躯干饰卷云纹、弧线纹看，此种动物躯干应是连在一起的。

总之，Ⅰ式璜上动物纹饰应整体看作一条有两首的虹。这件虹纹玉璜出土地点及年代明确，就显得十分重要，丰富了我们虹纹的资料，提高了我们对虹——这种神物的认识，以往关于虹为什么有两首主要有两种观点：一种认为虹象双龙或双龙交尾⑬，这种说法来源已久，吴大徵在他的《古玉图考》中，就把前面提到的"白珩"上的纹饰称作"双龙纹"，从前面论述看，这种说法不大符合实际。另一种说法，蜺是雌雄二虹，两边有首⑭，从Ⅰ式璜上看，我们认为蜺（虹）是一种有两首的动物，无尾，不宜看作雌雄二虹，这种说法与文献记载虹有"两首"及出土玉璜上虹纹形象也不符。从自然现象看，虹是阳光射入水滴（雨滴、毛毛雨、雾滴），经折射和反射而形成在雨幕或雾幕上的彩色或白色光环。比较亮的称主虹，在主虹外侧，有时还可看到比较暗的，宽度大约是主虹二倍的同心光环，称为霓，又称副虹⑮。由于虹多出于水边，古人"扣涧观之"看见虹两边都垂在涧中，似在饮水，因此，就说虹有两首了。



图一 虹与龙对比图

1. 虹纹玉璜（虢 M2006：75） 2. 玉龙（虢 M2006：109） 3、4. 甲骨文"龙"（《合集》4655、6591） 5. 金文"龙"（《美》龙子觶） 6. 甲骨文"虹"（《前》七・四三・二） 7. 甲骨文"虹"（《菁》四・一） 8. 虹纹玉璜（《古玉图考》） 9. 虹纹玉璜（《古玉图录初集》）

综况全文，Ⅰ式璜上刻的既不是"双龙纹"也不是"双虹纹"，而一条有两首的虹，我们是不宜把外形略似龙的纹饰均称作龙纹的。

（附记：本文在写作过程中得到林沄先生悉心指导，谨致谢忱。）

注　释

① 河南省文物考古研究所、三门峡市文物工作队：《上村岭虢国墓地 M2006 的清理》，《文物》1995 年第 1 期。下文所引此墓资料，皆不另注。

② 郭沫若主编，中国社会科学院历史研究所编：《甲骨文合集》第 4655、6591 片，中华书局，1978 年。图一，5 见于《美帝国主义劫掠的我国殷周铜器集录》中龙子觶铭文拓片，科学出版社，1962 年 8 月。

③ 中国社会科学院考古研究所：《殷墟玉器》，文物出版社，1982 年第 1 版。《殷墟青铜器》，文物出版社，1985 年第 1 版，见图版二十七、四十六。

④ 于省吾：《双剑誃殷契骈枝・释虹》1940 年，石印本。

⑤ 郭沫若：《卜辞通纂》，《郭沫若全集》考古编，第二卷，科学出版社，1983 年第 1 版。

⑥ 见十三经注疏《尔雅注疏》邢昺疏。

⑦ 中国社会科学院考古研究所编辑：《甲骨文编》，卷十三・三，中华书局，1965 年。

⑧ 袁珂：《山海经校注・海外东经》，上海古籍出版社，1980 年第 1 版。

⑨ 沈括：《梦溪笔谈・异事》，卷十二，四川人民出版社，1957 年。

⑩ 〔汉〕许慎：《说文解字》，中华书局，1994 年第 13 版。

⑪ 〔宋〕李昉等撰：《太平御览》，天部，卷十四，72 页，中华书局，1985 年第 3 次印刷。中华书局出版的《初学记》点校本中，引干宝《搜神记》："孔子修春秋，制孝经既成，斋戒向北辰而拜……赤虹自上而下，化为黄玉，长三尺"有误，应把黄与玉断开，非指黄色之玉，因为黄色的玉是十分稀少的，此处的"黄"不可能是黄色的意思，而应是玉璜之"璜"。《太平御览・天部》引搜神记亦作"璜"。

⑫ 〔清〕吴大澂：《古玉图考》，清季石印大本，第二册，91 页。黄濬：《古玉图录初集》，民国二十八年尊古斋珂琛版，卷二，23 页。

⑬ 杨潜斋：《释"虹"、"冒母"》，《华中师院学报》1983 年第 1 期。

⑭ 同⑤。

⑮ 《中国大百科全书・大气科学・海洋科学・水文科学》，大气现象・虹，83 页，中国大百科全书出版社，1987 年第 1 版。

（原載《華夏考古》1998 年第 2 期）

古器中的虎食人造型及穷奇见于商代卜辞考

何　崝

古器中虎食人造型并不罕见，已有学者对这一造型（主要是商器上的）的意蕴进行了探索，但尚未得出较为可信的结论。根据笔者研究，古器中虎食人造型便是《山海经》记载的穷奇的形象。再结合其他文献对穷奇的记载，我们便有可能对虎食人造型的意蕴作出较为可信的合理的解释。以此为线索，我们还可以在商代卜辞中找到表示穷奇的字及相关卜辞。

关于虎食人造型便是穷奇形象的看法，笔者已在拙作《日字构形与商代日神崇拜及人头祭》①一文中揭其端，但仅是附论及之，尚未能深入。本文拟对这一问题展开较为全面的讨论，以就正于专家学者。

一、古器中的虎食人造型

古器中虎食人造型不仅见于商代，迟至汉代雕塑中还可以见到，但以商器中的虎食人造型为早，也较多见。此虎食人造型中的虎与所食之人均身首完备。饰有这样的虎食人造型的器物，据笔者所知，有以下数件：

日本住友氏泉屋博古馆所藏虎食人卣（图一）及法国赛努施基博物馆所藏虎食人卣。二器形制与纹饰大体相同，仅有细微差异。根据李学勤先生的描述："卣通体作虎形，踞坐以后足及尾支撑，前爪抱持一人，张口啖食人首。人体与虎相对，手拊虎肩，脚踏虎后爪上，转面向左侧视。……自盖后端，沿虎脊设一扉棱，棱中部有钩状突起。虎后足上有虎纹，其后加一口向下的兽首。人形发向头后直披。……"②。

安徽阜南出土商代龙虎尊上的虎食人纹饰（图二）③。此纹饰"是由一只虎分成对称的两半，拼成平面，在平面上表示立体的形态"④。此虎口衔一人之头，人向外作蹲踞的姿态。

殷墟玉器纹饰（图三）⑤。纹饰"上部为一兽面形态……口下有一个人形，仅见肩部以下部分，上肢弯曲……下肢为屈蹲状……其人形之头颈部已吞入兽嘴之中……"⑥。此"兽面"造型距写实较远，已进行了图案化的变形。若与虎食人卣及龙虎尊虎食人纹饰相比较，此玉器纹饰仍应视作虎食人造型，仅有头部尚未吞入与已吞入之别。

商代玉饰（图四）⑦。上刻一兽张口噬一人之首。此兽李学勤先生认为是龙，主要根据是其头上有一"瓶形"的角⑧。笔者则认为判断此兽为何兽并不能仅据其"瓶形"的角。此玉饰图案并非写实，而是经过艺术变形的。所谓"瓶形"的角适在耳的位置，应是耳的变形。殷墟五号墓出土一玉虎（图五），头部"瓶形"的"角"显然应是耳而不是角。至于此玉饰之兽作蜷曲形也是艺术变形所致，商器上夔纹蜷曲者多见，图七战国猛虎食人玉佩上的虎也作蜷曲形。考虑到其他商器上噬人之兽为虎，则此玉饰之兽亦应是虎。

商代青铜大刀三件，一件现藏于美国弗烈尔美术馆（图六）⑨，还有两件著录于李泰棻《痴盦藏金》32 和荣厚《冠平楼吉金图》48⑩。此刀之兽形也进行了艺术变形，其躯体形成刀背上的鋬，鋬形虽然弯曲，但不能据此认为兽形是龙，实际上此兽形仍应是虎，其口噬一人之头与其他虎食人造型同，唯"人足下多一朝下的虎头"⑪。

商器中的虎食人造型已如上述。商代之后的虎食人造型有中国历史博物馆藏战国时期猛虎食人玉佩（图七）⑫。此玉佩中部为一环状龙形，左右各一虎，均口噬一人之头，人体并入龙体之中。此二虎体态作屈曲状，尾向背部蜷曲，略如图四商代玉饰虎形之尾。

此外，陕西兴平霍去病墓侧有一件花岗石雕（图八）⑬，其造型为一身体粗壮之人抱持一兽，人口露齿而衔此兽之首，兽首偏向左，兽足蹬在此人形之腿部，兽之姿态略如商代虎食人卣中的人的状态。《中国雕塑史图录》的编者将此石雕定名为"野人抱熊"。笔者认为此一造型实为前代虎食人造型的演变，理由请见下文。

由上述可知，古器中虎食人造型是起源较早，流传较久的一个大题材。此前的研究者只注意到商器中的虎食人造型，却未注意到商以后的虎食人造型，故在探明此种造型的意蕴时难免有所局限。此外，李学勤先生还注意到美国西北岸夸秋托印第安人和苏门答腊巴塔克人亦有类似中国古器中虎食人造型的雕刻作品⑭，但这涉及到比较文化学问题，已超出本文讨论的范围。

以上虎食人造型中，虎所食者皆为完整的人体。殷墟五号墓出土的妇好钺及吴家柏树坟园出土的司母戊方鼎耳上，都饰有双夔张口相向，欲吞噬中间一人头形。有的学者将这种纹饰亦视作虎食人造型⑮。但笔者认为所噬者仅为一人头，与虎食人造型中所噬者身首完备有别，此人头实是商代人头祭的表现，详论可参看拙作《日字构形与商代日神崇拜及人头祭》。

图一的虎食人卣罗振玉曾称作饕餮食人卣⑯，但这一造型与习见的商周青铜器上的兽面纹、自宋以来称作饕餮纹的形象不相符合。并且此所谓饕餮纹的命名是否合理，许多学者已产生疑问⑰。根据笔者研究，这类兽面纹是以牛头形象为基础经过图案化变形而形成的纹饰，是商代日神崇拜的表现⑱。而罗振玉所谓的饕餮食人卣的"饕餮"明显是虎形，故日本学者樋口隆康称此器为"虎食人卣"，已得到学者们的同意⑲。

图三的商代玉饰兽面，芮国耀、沈岳明认为是饕餮，其所据便是《吕览·先识》："周鼎著饕餮，有首无身，食人未咽，害及其身，以言报更也。"但此玉饰纹饰与《吕览》所载实颇有出入。《吕览》所谓的饕餮是著之于周鼎，而非玉器；且此饕餮"有首无身，食人未咽"，实际上即使将周鼎扩展到商周青铜器，也没有"有首无身"的饕餮食人之象，食人的是具有整个身体的虎形。看来《吕览》所载应是得之传闻，作者并未曾目验商周铜器，故所言似是而非，是不可引以为据的。若再仔细审视图三玉器纹饰，这是经过艺术变形的图案，兽面顶部有枝状纹饰，在枝状纹饰之下，兽面左右又有对称的角状纹饰。此角状纹饰实是该兽面之身，其组成方式与商器中习见的以对称的夔纹组成饕餮纹的方式一致，也与阜南龙虎尊由对称的两半虎组成的一只虎的方式一致⑳，仅有变形与写实之别，同时，图三玉饰兽面与龙虎尊、虎食人卣等相比较，食人皆先食其首，人首仅有全入口中与未全入口中之别，显然，这并不是具有根本性质的差别。由于以上原因，笔者认为图三玉饰仍属虎食人造型。

二、虎食人造型的意蕴

关于古器中虎食人造型的意蕴，尚未有较为合理、可靠的解释，仅李学勤先生根据西方学者有关论述，提出一种推测："龙、虎常见于商周纹饰。龙本身就是神话动物，'历来即代表一种权威势力'。纹饰中的虎也神化了，不是寻常的大虫。虎食人或龙食人意味着人与神性的龙、虎的合一。这不失为一种可能的解释。"⑳李学勤先生所说的龙食人是指图四商代玉饰，我们已经说明此玉饰图案仍应是虎食人造型。至于以人被虎食的形象表现人与神性的虎的合一，于中国神话观念无征。李学勤先生的这一推测是没有什么依据的。

在笔者看来，古器中的虎食人造型便是中国神话传说中的穷奇的形象，其主要的依据是《山海经·海内北经》的以下记载：

> 穷奇状如虎，有翼，食人从首始，所食被发，在蜪犬北。一曰从足。

商器中虎食人造型都是"食人从首始"，被食人的头发向后直披（见图一虎食人卣）。这两大特征及食人者作虎形都与《海内北经》所载穷奇形象相合。至于该条谓穷奇"有翼"，可能与某些器的具体造型有关。如虎食人卣，"沿虎脊设一扉棱，棱中部有钩状突起"，此扉棱与钩状突起之类可能是虎翼之所本。《西次四经》亦载穷奇，而不言其有翼。"一曰从足"，这是说另有一种说法是穷奇食人从足开始，这种说法可能与图六"人足下多一朝下的虎头"之类的构形有关。

此外，高诱注《淮南子·墬形训》云："穷奇，天神也，在北方道，足乘两龙，其形如虎。"。《神异经·西北荒经》云："西北有兽焉，状如虎，有翼能飞，便剿食人。知人言语，闻人斗，辄食直者；闻人忠信，辄食其鼻；闻人恶逆不善，辄杀兽往馈之；名曰穷奇。亦食诸野兽也。"皆以穷奇为虎形，当本《海内北经》为说。

《山海经·西次四经》又记载另外一种状如牛的穷奇：

> 邽山，其上有兽焉，其状如牛，蝟毛，名曰穷奇，音如獆狗，是食人。

神话传说中神物形状有所变异，并不罕见，但《海内北经》谓穷奇"状如虎"，与古器中虎食人造型适相印证，故穷奇的形状最初作虎形是无庸置疑的。此谓穷奇"状如牛"，或是古人将商周铜器上的饕餮纹误认作穷奇之故，而根据笔者的考证，饕餮纹是以牛头形象为基础的纹饰。

《海内北经》又有蜪犬，此蜪犬与穷奇当为一物：

> 蜪犬如犬，青，食人从首始。

其"食人从首始"，与穷奇食人的方式相同，并且《神异经·西北荒经》注引别本云：

> 穷奇似牛而狸尾，尾长曳地，其声似狗，狗头人形，钩爪锯牙。逢忠信之人，齧而食之，逢奸邪则擒禽兽而伺之。

这是说穷奇又具有狗之一体。且郭璞《图赞》云：

> 穷奇之兽，厥形甚丑，驱逐妖邪，莫不奔走。是此一名，号曰神狗。

穷奇既有神狗之名，则有可能是蜪犬。《山海经》本有图，或有画穷奇而近犬形者——今亦有画虎不成反类犬之说——致穷奇别出一蜪犬之名。郭璞注："蜪音陶，或作蚼，音钩。"《逸周书·王会解》云："渠叟以蚼犬，蚼犬者露犬也，能飞食虎豹。"《说文》段注蚼下云："《周书》：'渠搜以鼩犬，能飞食虎豹，'鼩同蚼，借鼱鼩字为之耳……今本《周书》作鼩犬，依《文选》王融《曲水诗序》正。"故蜪犬能飞，亦与穷奇有翼之一说相合。

综上所述，穷奇的初形应是虎，复作牛形狗形者，当是传说演变所致。而穷奇的进一步演变，是具有了人形。如前引《神异经·西北荒经》注引别本谓穷奇"狗头人形"。另外，又有将共工认为是穷奇之说。《左传》文十八年："少皞氏有不才子，毁信恶忠，崇饰恶言……天下之民，谓之穷奇。"杜注曰："谓共工，其行穷而好奇。"杜注实袭东汉服虔说。《史记·五帝本纪集解》："服虔曰，谓共工氏也，其行穷而好奇。"在《山海经》和《淮南子·墬形训》中，共工与穷奇尚为二神，至服虔时已合而为一，神话中神怪的分合本属常见。而共工是大体具有人形之神。《山海经·大荒西经》郭注引《归藏·启筮》及高诱注《淮南子·墬形训》皆谓"共工人面蛇身"，《神异经·西北荒经》则谓"西北荒有人焉，禽兽顽愚，名曰共工"。共工具有人形，便等于说穷奇具有人形。

现在我们再回过头来看图八之霍去病墓侧"野人抱熊"花岗岩石雕，便可知这是虎食人造型的演变。"野人"是虎形的穷奇演变而成人形的共工。所谓"抱熊"实际上是共工在吞食者禽兽——所吞食倒不一定是熊，《神异经·西北荒经》谓共工"食五谷禽兽"可以印证。

由本文第一节我们知道古器中的虎食人造型出现于商代，至少一直延续到汉代，与这相应的是文献上记载的"食人从首始"的穷奇及其演变的形态。这样我们知道了虎食人造型就是穷奇的形象，从而找到了了解虎食人造型意蕴的钥匙。

《后汉书·礼仪志》记大傩逐疫之仪云：

> 其仪：选中黄门子弟年十岁以上，十二以下，百二十人为侲子。……方相氏黄金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，执戈扬盾，十二兽有衣毛角。中黄门行之，冗从仆射将之，以逐恶鬼于禁中。于是中黄门倡，侲子和，曰："甲作食殃，胇胃食虎，雄伯食魅，腾简食不祥，揽诸食咎，伯奇食梦，强梁、祖明共食磔死寄生，委随食观，错断食巨，穷奇、腾根共食蛊。凡使十二神追恶凶……"因作方相与十二兽儛。

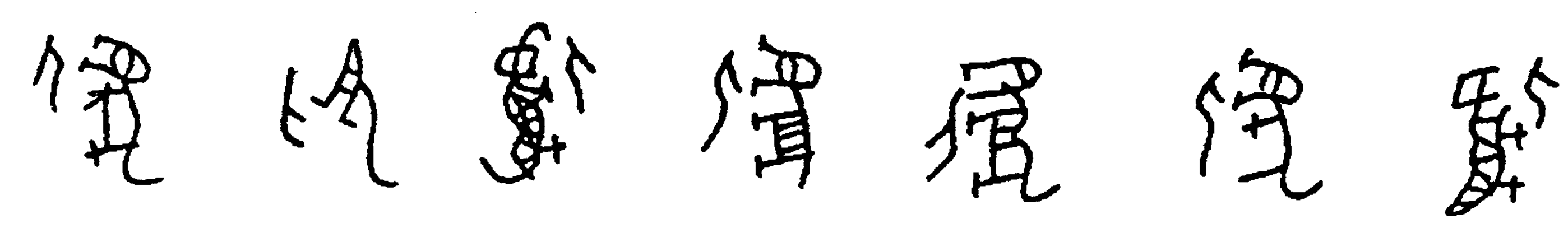
前引郭璞《山海经图赞》谓穷奇"驱逐妖邪"，与《礼仪志》所载是一致的。腾根疑为穷奇之分化，如蜪犬之类（腾、蜪，根、犬皆为双声）。所食之蛊是什么？《说文》云："蛊，腹中虫也。《春秋传》曰：'皿虫为蛊。'晦淫之所生也。枭（枭原作臬，段玉裁据《史记·封禅书索隐》改）磔死之鬼亦为蛊。"可知蛊有两义，一是腹中虫，即能进入人腹的毒蛊；一是枭磔死之鬼为蛊，即凶死之鬼。《礼仪志》将穷奇所食之蛊统归于恶鬼、恶凶之属，当同于《说文》所说的第二义。

至此，我们可以明白古器中的虎食人造型的涵义应是穷奇食蛊，此虎便是穷奇，所食之蛊便是人形的恶鬼。古人将此造型（或其变形）或铸于铜器之上，或制为玉饰、玉佩，或为镇墓之兽，皆有驱邪之意。

三、穷奇见于卜辞考

虎食人造型最早见于商代，且商器中较为多见，现在我们又揭示了此造型的意蕴便是穷奇食蛊，那么穷奇在卜辞中有没有反映呢？笔者认为应该作出肯定的回答。

甲骨文中有下列诸形：



拾 13.10　甲 240　乙 5589　佚 664　续 5.33.6　合 278 反　乙 7310

叶玉森释彪，谓"即牝之异体"㉒，李孝定《甲骨文字集释》卷五谓："从虎从匕，《说文》所无。疑为牝虎专字。亦牝、羙、豝、麀之比。"《甲骨文字典》收入卷二牝字下，谓所从之匕为"表示雌性家畜或兽类"之符号。

今按上揭字形皆从虎从人，可隶定为彪。此字所从的人，皆近虎口，毫无例外，故裘锡圭先生说"这个字象抓人欲噬形"㉓，是很正确的。并且此字所从之人，其头部位置都在虎口之下㉔，正象商器虎食人造型，故笔者认为此字当即穷奇本字。

裘锡圭先生还指出，这个字"在卜辞中多与蛊、田、Ƨ等灾祸字并用"，"这个字的意义一定与灾祸有关"，"应是虐的初文"㉕。甲骨文彪字字形与篆文虐字形近，释彪为虐，从字形演变上是讲得通的，但彪字的字义还有可商之处。裘锡圭先生认为彪字的意义"与灾祸有关"，所以释作虐，与《尚书·盘庚》"殷降大虐"及《金滕》"惟尔元孙某遘厉虐疾"中虐字的用法相近㉖，这些地方虐都训暴。《说文》："虐，残也。"暴、残都近于灾害之义。但自卜辞彪字用例看，也仅"与灾祸有关"而已。彪字与灾祸有关，不一定其本身便具有灾祸之义，正如我们说"防灾"、"抗灾"，防与抗本身并不具有灾祸之义。因此卜辞中彪字是否具有灾祸之义，还须进行具体分析。例如以下二辞：

丙子卜……蛊彪　拾 13.10
虫疒齿隹蛊彪　乙 7310

此二辞中若将彪径释作虐，则是卜向蛊为虐之事，似乎也讲得通。但蛊、彪若同有灾祸之义，语义便嫌重复。考虑到前引《后汉书》所载"穷奇食蛊"之事，将此二条卜辞中彪字释作驱蛊之义似更加文从字顺。如乙 7310 一辞大意可理解为有齿疾是蛊之故，问是否用彪驱之。再看以下二辞：

鼎王田其彪　佚 664
鼎田彪亡凵　合 278

佚 664 是卜问王有田之祸祟，是否以彪驱除。合 278 一辞中的凵，《甲骨文字典》推测有祸害之义，则此辞大意是因为田之祸祟，以彪驱除之，是否就无灾祸了。若此辞之彪仍释灾害之义，则辞意显得冗赘。还有以下二辞：

鼎今夕其彪　乙 5589
鼎不隹彪　续 5.33.6

将此二辞的彪字释作驱祟之意也是文从字顺的。

彪字见于卜辞者仅上举六辞，皆可释作驱祟之义，于彪字的构形及文献记载皆有有力的佐证。自彪字构形观之，卜辞中彪字所表示的当是具有虎食人造型的器物，如前述虎食人卣、饰有虎食人造型的铜刀、玉佩等。于此可见商代已有以神物形象驱祟之行为，与后世以各种品物厌胜的用法略同。

从字形演变的角度观之，彪字可释为虐，而虐字在经籍中是暴残之义，此义也可以从虎食人造型即穷奇的形象加以解释。盖虎为猛兽，能噬人，此其所以被目为暴、残，其复多力而猛，故用以驱祟亦能制胜。故前引文献中，谓穷奇"逢忠信之人，齧而食之"，复又能"驱逐妖邪"、"食蛊"，正是人们看到虎既有噬人之暴虐，却又希望利用虎来驱祟的心理表现。

前引服虔谓穷奇的意义是"其行穷而好奇"，有望文生义之嫌。穷奇为双声，窃疑乃彪之语转。如《方言》卷八谓，虎或谓之李父、李耳、於䖘、伯都。王念孙《广雅疏证》云："虎有文谓之於䖘。……《说文》又云：'虍，虎文也。'於䖘与虍声近而义同，单音之则为虍，重音之则为於䖘耳。於䖘、李耳，皆叠韵字，李耳、李父，语之变转。"彪与虐及穷奇可能有语音上的联系；但商代语音渺茫，其详不可得而知矣。

四、结　语

综上所论，古器中的虎食人造型即中国古代神话传说中的穷奇，而虎食人造型最早见于商代，至少延续到汉代。

传说中穷奇的形象通常是虎形，后来有犬形、人形的演变。汉代"野人抱熊"石雕，实际上是演变为人形的穷奇。

虎食人或谓穷奇食人造型，其意蕴乃是以神物驱祟之意。其所食之人，当是鬼魅。于此可见以神物驱除祸祟，至少肇始于商代，故后世的厌胜之俗，可以上溯至商代。

甲骨文彪字，象虎攫人而噬之形，既为虐字的初文，亦为穷奇本字。其虐害之义，存于后起的虐字；其驱祟之义，今始从穷奇的传说中寻绎出来。

[注释]

① 见何崝《商文化窥管》，四川大学出版社 1994 年第一版。
② 李学勤《试论虎食人卣》，载四川大学博物馆、中国古代铜鼓研究学会编《南方民族考古》第一辑，38 页，1987 年。
③ 张光直《商周青铜器上的动物造型》，《考古与文物》，1981 年 2 期。
④ 见①22 页。
⑤ 芮国耀、沈岳明《良渚文化与商文化关系三例》，《考古》1992 年 11 期。该器解放前出土于安阳，现藏瑞典斯德哥尔摩，估计属晚商遗物。
⑥ 见⑤，《考古》1992 年 11 期 1014 页。
⑦ 见①41 页。
⑧ 见②41 页。
⑨ 见③。又据李学勤先生言，此刀传 1931 年出土河南浚县辛村，同出土有康侯刀和太保钩戟等，系西周初年物，见②，41 页。
⑩ 见②，45 页。
⑪ 见②，41 页。
⑫ 1. 史岩编《中国雕塑史图录》第一卷，1983 年上海美术出版社；2. 田自秉、吴淑生编《中国工艺美术史图录》[上]，1994 年上海美术出版社。二书皆著录。

⑬ 见⑫1。

⑭ 见②。

⑮ 见②，41 页。

⑯ 罗振玉《俑庐日记》云：“徐梧生监丞言，盛伯羲祭酒家藏一卣，形制奇诡，作一兽攫人欲啖状，殆象饕餮也。”

⑰ 见②，40 页。

⑱ 见①，14—20 页。

⑲ 见①，40 页。

⑳ 见①，19—23 页

㉑ 见②43 页。

㉒ 叶玉森《铁云藏龟拾遗考释》27 页上。

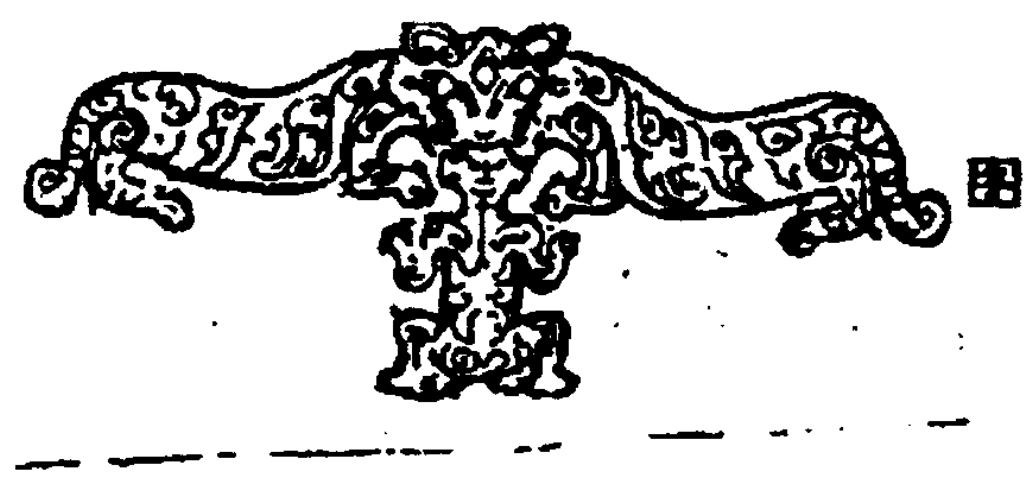
㉓ 裘锡圭《甲骨文字考释》，《古文字研究》第四辑。

㉔ 甲 240 一形为倒置的人形，但其头部仍近虎口。

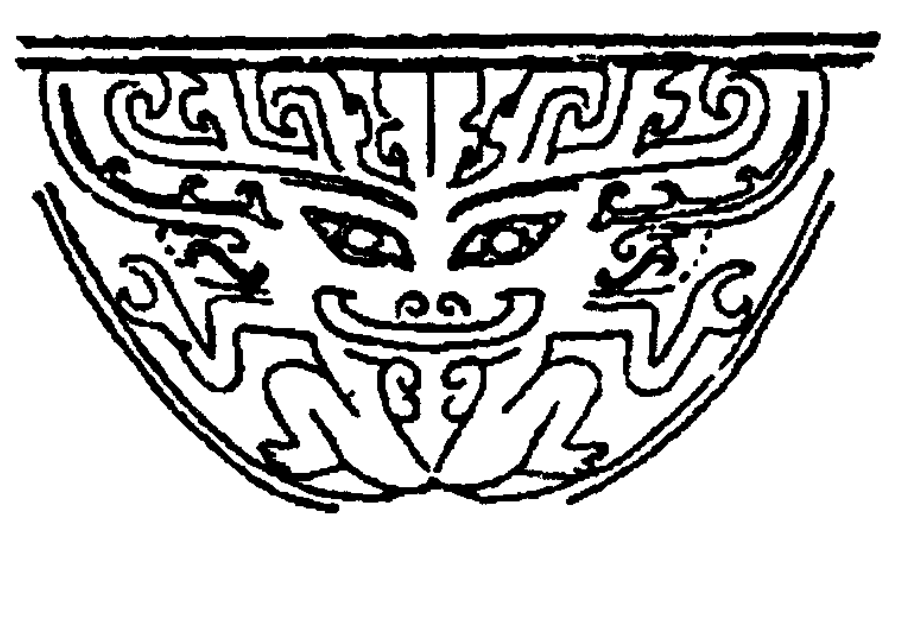
㉕ 同㉓。

㉖ 同㉓。

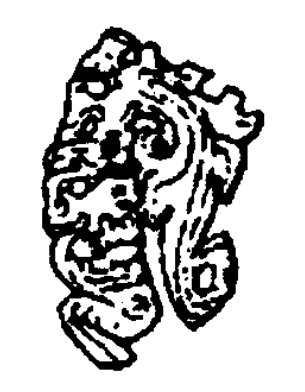
图一 日本住友氏泉屋博古馆藏虎食人卣



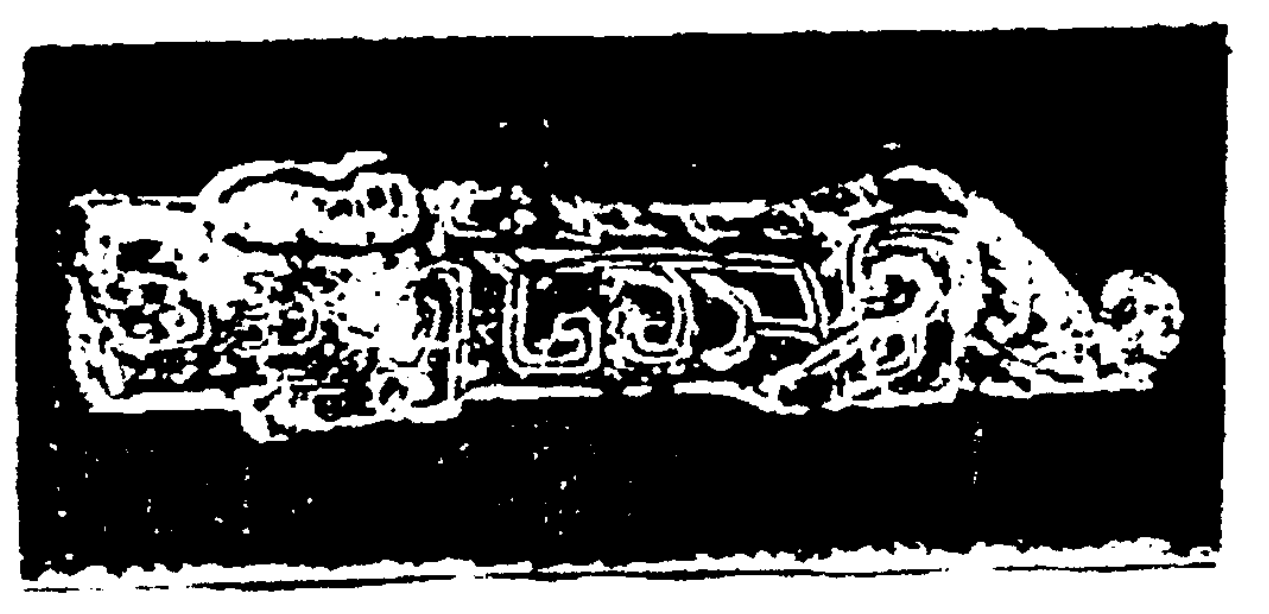
图二 安徽阜南出土龙虎尊虎食人纹饰



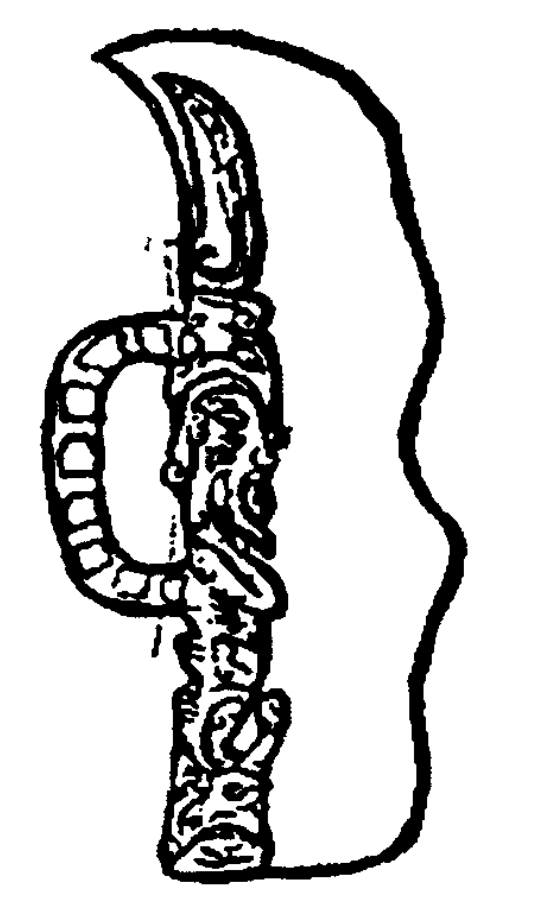
图三 殷虚玉器纹饰



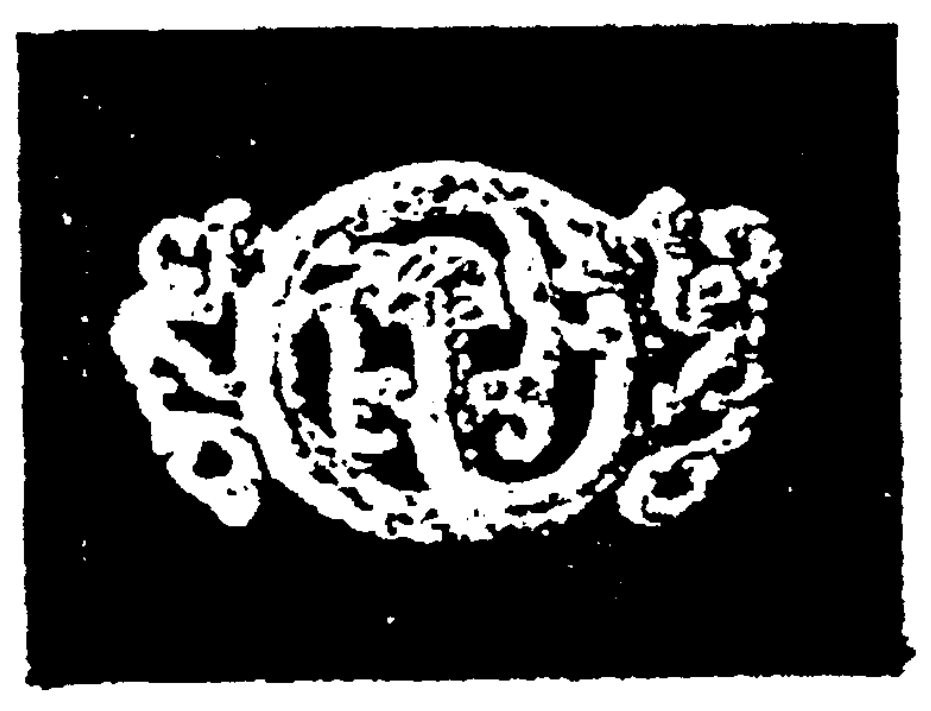
图四 商代玉饰



图五 殷虚五号墓出土玉虎



图六 美国弗烈尔美术馆藏商代青铜刀



图七 战国猛虎食人玉佩

图八 陕西兴平霍去病墓侧“野人抱熊”石雕

（原載《徐中舒先生百年誕辰紀念文集》，巴蜀書社，1998 年）

商代的神主

（香港）连劭名

摘要 本文利用甲骨文、结合古代文献资料，对商代后期祭祀“神主”即卜辞中的“斗”的各种情况进行了叙述和讨论。

关键词 商代 神主 斗

一、斗和主

神主是供奉于宗庙中的祖先牌位，《礼记·坊记》云：

> 子曰：祭祀之有尸也，宗庙之有主也，示民有事也。以此坊民，民犹忘其亲。

神主又称木主，《周礼·司巫》云：“祭祀则供匰主。”郑注：“主谓木主也。”《公羊传·文公二年》云：“主者曷用，虞主用桑，练主用栗，用栗者，藏主也。”主有长短之分，表示等级地位的差别，《谷梁传·文公二年》云：“为僖公主也。”范注云：

> 主，盖神所凭依，其状正方，穿中央，达四方，天子长尺二寸，诸侯长一尺。

木主藏于石函之中，《说文》云：“祏，宗庙主也。周礼有郊宗石室。”《左传·昭公十八年》云：“使祝史徙主祏于宗庙。”杜注：“祏，庙主石函。”

《礼记·曲礼》云：“天子崩，告丧曰：天子登假，措之庙，立之主曰帝。”商代宗庙中应有神主，因为卜辞中有称为“帝”的先王，例如：

《库》1772：贞其先帝甲告，其引二牛。

《南辅》62：乙卯卜，其又岁于帝丁一牢。

卜辞中用“斗”表示神主，例如：

《合》35356：口子卜，贞王其又升于文武帝斗，其去月有省，于来丁丑迺扦酒，王弗每。

斗、主义通，马王堆帛书《系辞》云：“营辰之斗也。”今本作“荣辱之主也。”《周易·丰》六二云：“日中见斗。”《释文》引孟喜云：“斗，本作主。”《尚书·帝命验》云：“黄日神斗。”宋注：“斗，主也。”

二、四时常祀中的神主

四时常祀在卜辞中称为“岁”祭，即礼书中所说的“岁事”，商代岁祭中有祭祀于神主的活动。祖庚、神甲时代的行组卜辞中有：

《合》23214：己亥卜，行，贞父丁斗岁，牢牡。

《合》25985：口戌卜，口，口羽丁亥口丁斗岁，艺酒。

《合》23248：癸丑卜，王，贞羽甲寅王其宾父丁斗。

行组卜辞中还有：

《合》25056：庚申卜，行，贞其又于妣庚斗一牛。

《合》23217：口口卜，行，贞庚斗岁，王其来。

《合》26020：甲子卜，行，贞其宜于庚斗。

《合》25994：……羽庚……庚斗……惠……。

《合》25995：……卜，行，……庚午……庚斗……。

“庚”和“妣庚”当是同一人。行组卜辞中神主岁祭的受祭者仅见父丁和妣庚。

廪辛、康丁时代的无名组卜辞中也有神主岁祭：

《合》31119：施斗岁，酒。

《合》30960：即大乙斗岁，王……。

无名组中有一些傍晚时祭神主的卜辞，例如：

《合》30972：[己]卯卜，惠莫斗。

《合》30922：贞夕斗，其遘雨。
不雨。

《合》30357：口未卜，父甲斗夕岁……。

《合》30359：癸亥卜，其又夕岁于父甲斗，王受又。

上引《合》30972 中的“莫”字，读为“暮”，与“夕”同义，商人在夕暮时分祭祀神主应有特殊的意义。

无名组卜辞所见神主岁祭中有“将尊”的仪式，可能是礼书中的“荐熟”，例如：

《屯》2276：己未卜，祖丁大升，王其延大甲。
弜延，肆甃。
王其鄉于庭。
弜鄉于庭，将尊斗，又正。
其作礼，又正。
弜作礼。

《合》31045：弜鄉庭，将尊斗。

《合》30728：于夕酒。
斗岁，将尊，王受又。

上引各辞中的“将”字原从鼎。《诗经·楚茨》云：“或剥或亨，或肆或将。”郑笺云：

> 祭祀之礼，各有其事，有剥割其皮者，有煮熟之者，有肆其骨体于俎者，或奉持而进之者。

商代青铜器铭文中有：

《䫉卣》：用将于乃姑斗。

《子卣》：子作妇岳彝，女子母庚斗祀尊彝。

西周青铜器铭文中有：

《冬方鼎》：用作宝将尊鼎，其用夙夜享孝于厥文祖公于文妣曰戊。

《鲁侯鬲》：用享将厥文考鲁公。

《舀鼎》：作朕文考九伯将牛鼎。

将祭品放于礼器内，奉献于神主前，称为“将”，《礼记·郊特牲》云：“直祭祀于主，索祭祝于祊。”郑注云：

> 谓荐熟时也，如郊特牲少牢馈食之为也。直正也，祭以熟为正，则血腥之属尽敬心耳。

无名组卜辞中又有：

《屯》2345：癸……。
弜登，于止若。
其作鼎，在二斗，王受又。
于宗，又正，王受又。
惠鼎，用兄，又正，王受又。
弜鼎，用兄。
王宾。
弜宾。

上版中的“鼎”字，原从“匕”。

三、廪辛、康丁时代祭祀活动中的神主

廪辛、康丁时代祭祀武丁、祖庚、祖甲神主的活动很多，无名组卜辞中有：

《合》30355：弜可，祖丁斗。

《合》27335：癸未卜，祖丁宅斗，惠……，吉。

《合》30351：口口卜，其宅于祖丁斗。

《合》30352：……正于……祖丁斗。

《合》30349：甲辰卜……。
至祖丁斗，王受又。

祭祀神主或称为"斗事",例如:

《金》740:乙未卜,贞自武乙彤日辛,斗事其即智五牢,正,王受又。

五、田猎与军事活动中的神主

安阳殷墟曾出土一块鹿头骨刻辞,是晚商时代的遗物,文云:

《甲》3940:戊戌,王蒿……文武丁斗……王来征……。

"王"是帝乙。"蒿"读为郊,《文选·上林赋》云:"悉为农郊",李注引张揖云:"郊,田也。"帝乙在某次征伐途中狩猎,然后用猎物祭祀文丁神主,《周礼·小宗伯》云:"若大师,则帅有司而主军社,迁主曰祖。"郑注云:

王出军,必先有事于社及迁庙,而以其主行,社主曰军社,迁主曰祖。

《史记·周本纪》云:"武王东观兵,至于盟津,为文王木主,载以车,中军。"《礼记·文王世子》云:"其在军,则守于公祢。"郑注云:"公祢,行主也。所以迁主言祢,在外亲也。"

武丁曾卜问田猎时载以神主的事宜:

《合》10514:王往于田,弗以祖丁暨父乙,惟止。

王弗以祖丁暨父乙,不惟止。

王弗以祖丁暨父乙,惟止。

晚商卜辞中有:

《合》35913:……在虛次,贞祖甲斗……越斗,若,我受……。

"虚次"当是商王外出旅途中临时驻扎的某一地点,所以"祖甲斗"当是随行的"神主"。

军事行动取得胜利后,要向祖先告捷,并举行献俘的仪式,无名组卜辞中有:

《合》26976:其升执父甲于斗,大吉。〔于〕宗。

《屯》606:庚……。

弜登。

其登在鯱。

其高……。

庚辰卜,其登方以羌在斗,王受又。

还有向神主奉献敌人首级的记载,例如:

《屯》2538:其用兹……祖丁册,羌甶其暨。

弜用。

其用甶,在妣辛斗,至母戊。

甶,指头胪。

六、其他宗教活动中的神主

商代有伐祭,有时也用于神主:

《合》27001:贞羽丁亥其又伐于斗。

伐祭时要用"羌"或"人",不知是否作为人牲,学术界对此有争论。无名组卜辞中有:

《屯》2520:……父甲斗宅,伐五人,王受又。

《屯》2343:癸丑……宅祖甲斗,惠牢又一牛,用。

其发三牢,吉。

其五牢。

伐十人。

十人又五。

廿人,大吉,兹用。卅人,吉。

晚商卜辞中有:

《合》35356:乙丑卜,贞王其又升于文武帝斗,其以羌五人,正,王受又。

农业收获与香酒制成之后,要祭祀神主,无名组卜辞中有:

《屯》618:辛巳……。

惠癸登黍,王受又。

王其登黍二斗,惠必各艺福酒。

惠羽日乙亥……。

《合》30348:于……登。

祖丁斗鬯卯,惠牛,王受又。

上引各辞中的"祖丁"应是武丁。下三版卜辞是同时的占卜:

《合》30354:辛亥……。

惠归吕用祖丁斗。

惠母鄰用祖丁斗。

惠鸟丐用祖丁斗。

《合》27286:惠母鄰用祖丁斗。

惠口口用祖丁。

《合》30353:惠……祖丁……。

惠抄用祖丁斗。

这几版中卜问的内容极为罕见。无名组中有关祖庚、祖甲神主的卜辞有:

《英》2262:丙午卜,祖丁血岁,王各斗于父甲。

《合》30330:羽日己酉父庚斗,惠其即宗。

《合》30356:其即父庚斗。

《合》30365:惟晋酒卅,在宗,父甲……。

……在斗。

《合》30365中"宗"与"斗"的对卜很值得注意,相同情况又见于下版卜辞:

《屯》2334:其用在父甲斗门,又正,吉。

于父甲宗门,又正,吉。

无名组卜辞中祭祀其他祖先神主的活动很少见,仅有如下几例:

《合》30960:即大乙斗岁,王……。

《粹》331:癸巳卜,祖甲宅斗,惠……。

《合》32716:口口卜,其又父丁斗,惠今日戊酒,吉。

《屯》822:其宅新小乙,王受又。

于妣庚,王受又。

宅妣庚,若丙于斗,王受又。

四、晚商时代祭祀活动中的神主

晚商时代有一种祭祀,占卜全用龟甲,字形细小,卜辞文例为:

干支卜,贞祖先名(斗或宗)丁,其牢。

有时省去"斗"或"宗",文例为:

干支卜,贞祖先名丁,其牢。

这些卜辞大约是武乙晚期、文丁、帝乙时代的遗物,受祭者是武丁之后的直系先王:

(1)武丁,又称祖丁。

(2)祖甲。

(3)康丁,又称康祖丁。

(4)武乙,又称武、武祖乙。

(5)文武丁,又称文、文武。

女性仅有"母癸",是武乙配偶,至帝乙时称为"妣癸"。此类卜辞中祖先日名以外的"丁"字,旧或释为"祊",不确。"丁",应读为"当",《尔雅·释诂》云:"丁,当也"。《诗经·云汉》云:"宁丁我躬"。毛传:"丁,当也。"这种祭祀可参照文献中的记载,《周易·丰》初九云:"遇其配主,虽旬亡咎,往有尚。"尚,读为当。很明显,《周易·丰》初九的爻辞来源于古代的卜辞。《周易·丰》九四云:"日中见斗,遇其夷主,吉。"由此可见古人观念中"斗"和"主"的特殊关系,正与卜辞中用"斗"为"主"的现象相合。

廪辛、康丁时代的卜辞中也有类似的记载,例如:

《合》27321:癸卯卜,何,贞羽甲辰其又丁于父甲牢,鄉。

《合》27438:癸酉卜,頁,……帝甲丁其牢。

《合》27148:贞丁于祖丁。

晚商卜辞中有时卜问神主祭祀的开始和终止,例如:

《合》36317:贞昔乙卯武斗……癸亥其至于妣癸斗丁……。

其登黍祖乙,惠羽日乙酉酒,王受又。

先米二斗登,迺各……祖乙登黍,王受又。

《合》30973:其登新鬯二斗,一卣,于……。

《合》30986:其登二斗。

口卣,王受又。

古人认为,祖先神灵居于上帝之庭,与天地自然相通,可以佑护子孙,降以福祥,商王有时在神主前求祈,例如:

《合》2860:乙……贞……。

其即宗拜。

癸亥,贞弜拜斗。

其拜。

祭祀活动选择甲日或辛日,称为"即宗"。无名组卜辞中又有:

《合》32654:弜巳。

其拜于上甲,其祝。

弜巳。

祝至于父丁斗。

至于祖甲。

《合》32390:癸未……。

肆鳌。

弜巳。

上甲吏,其祝父丁斗。

《屯》2349:口卯卜,祝二斗,惠今日辛酒,大吉,兹用,一牛。

《合》30364:口子卜,祝在斗,大吉。

《合》30358:口口卜,其祝父甲斗,惠旧册〔用〕,〔大〕吉。

《国语·楚语》云:"虔其宗祝。"韦注:"祝,主祝祈也。"商人祝祈有时用羌,廪辛卜辞中有:

《合》26954:贞惠羌。

辛亥卜,贞其祝一羌,王受又。

乙卯卜,狄,贞献羌其用妣辛斗。

〔附记〕为印刷方便,在不影响本文主要论点的情况下,所引卜辞尽量改用假借字或形近汉字,读者如有需要,请核查原著录。

(原载《殷都學刊》1998年第3期)

殷人与犹太人的上帝观及其历史取向

刘志庆

摘要 殷人和古犹太人不谋而合地创造了各自超自然的、虚幻的上帝并作为自己的最高信仰。但是,在历史的运行中,殷人逐渐失去了自己的上帝,犹太人的雅赫维却孕育了今日西方全知、全能的上帝。本文从4个方面——上帝的神格和属神、神迹观、上帝启示的方式、上帝与人王的关系分析了殷人和犹太人上帝观念的异同及其历史取向。

关键词 殷人 犹太人 上帝与人王 历史取向

恩格斯在论及宗教产生的问题时曾指出,"一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。在历史的初期,首先是自然力量获得了这样的反映,而在进一步的发展中,在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化"①。殷人和犹太人在创立各自的宗教时都走过了这样一段曲折、复杂的历程,他们先后不谋而合地创造了各自超自然的、虚幻的至上神——上帝作为最高信仰。在卜辞等资料中,殷人留下了一个居于世间一切之上的主宰者——上帝的记载。犹太人的《塔纳赫》(基督教称之为《旧约圣经》)则通篇讲述了上帝雅赫维对犹太人施行救赎的故事。但是,在历史的进一步发展过程中,殷人逐渐失去了自己的上帝,而犹太人的上帝则发展为独一的真神。本文拟对殷人和犹太人的上帝观及其历史取向作一对比分析。

一、上帝的神格与属神:殷人的上帝是"大权独揽,小权分散"的至上神;犹太人的上帝是"全知"、"全能"的绝对唯一神。

著名的神学家奥古斯丁在比较罗马人和犹太人宗教信仰方面的差异时曾指出,"罗马人认为他们向一大群虚假神祇乞求的一切,犹太人却从他们的唯一真神那里欢悦地得到了更多"②。这里的罗马人正好可用殷人来替代。

殷人的上帝具有至高无上的特性。《尚书·盘庚》曰"上帝将复我高祖之德"。《诗经·大雅·荡》曰"荡荡上帝,下民之辟"。郭沫若据甲骨资料指出,殷上帝的至上性表现在上帝可主宰"风雨祸福,年岁之丰啬,征战之成败,城邑之建筑"③。由此可见,上帝已超出狭隘的殷民族神的范畴而上升为多子族的共同信仰,他有超凡脱俗、不食人间烟火、不为人的意志所左右的特点。胡厚宣曾断言,"上帝之至上独尊不受人间之享祭"④。

殷人在承认上帝的至上性的同时并不否定其它神灵的存在,上帝的至上性恰恰是以多神

的从属性为逻辑前提的。此即宗教学所称的“至上神崇拜”(Supremotheism)。陈梦家认为，殷人的上帝“自有朝廷，有使、臣之类供奔走者”⑤。在卜辞中多处可见“帝臣”、“帝五臣”、“帝五丰臣”、“帝五丰”等上帝的属神⑥，还有诸如风神、雨神、雷神、山神、水神等许多各司其职的职能神。这样的神统实际上是由于商朝的“社会历史进程，由于在这一历史中所发生的变化，由于人们生活的不同形式和方面在这些变化中所获得的意义使然”⑦，所谓的神灵世界不过是商朝政治统治在宗教上的一种折射。有商一代，虽然各部落间也不时有战争发生，但很少有亡种灭国等大的民族危机，所以，反映到宗教上即是殷王朝实行了较为宽松的宗教政策，多神并存，多种祭祀并举。其客观后果是，上帝的权威越来越小直至消失，而一些与人们息息相关的职能神、祖先神的地位却扶摇直上，备受尊崇。

犹太人反对信仰其它神祇，反对偶像崇拜，他们也从未虚构过一个上帝的朝廷。但事实上，犹太人最初的上帝观念“含有民族的个性和一地方的特殊信仰的性质”⑧，无论在荒漠游牧时期还是在士师和君王统治时代，犹太人一直为多神崇拜所诱惑。据德国学者加尔统计，即使是在大卫、所罗门统治时期，其境内仍有108个供奉其它神的圣所⑨。最严重时甚至是“神的数目与你城的数目相等”，“为那可耻的巴力所筑烧香的擅也与耶路撒冷街道的数目相等”(《耶》11：13)。在《塔纳赫》中，一神与多神争夺至上权威的斗争多处可见，如在摩西登西乃山接受上帝的启示期间，其兄亚伦即用黄金铸了一只金牛犊让犹太人顶礼膜拜(《出》32：4)。摩西知道后大发雷霆，怒碎法版，并率领利未族对崇拜金牛犊的信众进行了血腥屠杀，结果3000余众被杀，金牛犊被焚烧后磨成粉末撒入水中，幸存的信众被迫喝下这种水，以示对犊神信仰的彻底背叛(《出》32：20)。这种多神与一神的斗争实际上是分裂与统一斗争在宗教领域的反映。在斗争中，摩西“完成了把上帝抽象化的步骤，使上帝成为凌驾于自然之上，不受人类好恶和自然变化的制约”的至上神⑩。在犹太人看来，上帝雅赫维是“具有纯粹精神上的神”和“本质上的神”⑪，是一个绝对的存在，是独一的真神。《塔纳赫》借雅赫维之口规定了上帝的神格，“我是首先的，我是末后的，除我以外，再没有真神(《赛》44：6)。

二、神迹观：殷人的上帝主要是自然之神；犹太人的上帝可以随心所欲地创造神迹。

神迹(Miracle)是宗教赋予神的基本神性之一。对于神可创造神迹的信仰是一切宗教所具有的特性。在殷人和犹太人的宗教观念中，“上帝是自然力的创造者，上帝本身并不受自然力循环规律的制约”⑫。神迹就是上帝证明自己是自然的立法者但又可以废除或中断自然法则的证据，“乃是一个与自然界不同而站在自然界以上和以外的实体之制造物及证明这东西存在的证据”⑬。

对殷人和犹太人的神迹观我们可以作以下3方面的比较分析：

首先，二者的上帝都可作用于自然界。殷人和犹太人都把列星周旋，日月递炤，花开叶落，风雨雷电等现象看作是上帝作用于自然界的结果。卜辞记载最多的神迹就是关于自然天象方面的，如：

“己巳帝允令雨至于庚。”　　(《乙》852＋1580)

“翌乙卯帝其令雨？”　　(《库》607)

“翌癸卯帝其令风？”　　(《乙》2452)

此处的“令”释为命令。“令雨”、“令风”等恰恰是高于人的支配力量、不受自然法则限制的上帝在殷人头脑中的真实反映。

犹太人认为上帝“降雨在地上，赐水于田里”只是举手之劳，所以，《塔纳赫》对此无过分的渲染。

其次，二者的上帝都有“特殊”、“反常”之举。卜辞中有一些“帝降陟”的记载，如：

“癸亥卜昍日辛，帝降？”　　(《宁沪》1.516)

“……兹陟帝…卜。”　　(《甲》3936)

“若兹陟帝，利朕御史，不句？”　　(《佚》11)

陈梦家释曰，“帝降云云，记上帝降于庙”⑭。

《塔纳赫》中雅赫维的“特殊”、“反常”之举随处可见，如，使摩西的杖变蛇(《出》4：3，7：11)，降吗哪给犹太人充饥(《出》16：13—15)，使不会生育的玛挪亚怀孕生子(《士》13：3)，以20饼饱百人(《王下》42：44)等等。

第三，二者的上帝所降的神迹都体现了上帝既可赐福又可降祸的思想。赐福是要人们坚定对上帝的信仰，降祸则是对信众违背上帝意志的惩罚。卜辞和《塔纳赫》中都有大量的降祸的记载，如：

“雨，帝異□降兹邑祸？”　　(《库》134)

“日若兹每，隹年祸？”　　(《前》5.17.5)

由于卜辞未能交待出上帝降祸的缘由，因此，我们无法知道殷人究竟干了那些违背上帝意旨的事。

《创世记》记载，雅赫维见地上有人做恶甚多，结果“四十昼夜降大雨在地上”，几乎毁灭了整个人类(《创》7：12)。玛拿西作犹大王的时候，“行雅赫维眼中看为恶的事”，把圣殿搞得面目全非(《王下》)21：2—6)。雅赫维发誓要“把他们交在仇敌手中，使他们成为一切仇敌掳掠之物”(《王下》21：14)。犹太人把公元前586—538年的“巴比伦之囚”看作是上帝预言的应验。由于犹太人不幸的历史命运和他们是上帝的特选子民的思想经常难以协调一致，所以，对犹太人而言，用上帝赐福降祸的原则巧妙地解决这一疑难问题就显得格外重要，即“增加了自己的负罪感以平息他们对上帝的不信任感”⑮。

通过以上分析我们不难发现，殷人眼中的神迹主要是各种各样的自然灾害，卜辞中的上帝形象、人格都还在云里雾中。上帝的出现主要是与战争、降雨、收成、田猎和自然灾害等相关，上帝和殷人的关系在一般场合下是一种简单的佑与不佑、佐与不佐的功利关系。这从一个侧面反映出当时商朝的政治局面较为稳定，社会矛盾主要集中在诸如年成的好坏、农业的丰歉等经济因素方面，上帝的“主要的实质是农业生产的神”⑯。由此可见，殷人对上帝的崇拜有较强的功利性特征，其上帝的绝对意志和至上权威也正是因此而得以确立和显现。

犹太人的上帝崇拜也有功利性的特征，如在摩西率众试探性地进攻迦南地而遇到挫折时，“以色列众人向摩西、亚伦发怨言”(《民》14：1—2)，甚至要“拿石头打死他们二人”(《民》14：10)，急功近利之情跃然纸上。由于犹太人难以解决分裂多于统一、政局动荡、民族危机频仍的社会现实问题，他们只好把终极原因推给了上帝。斯宾诺莎(犹太人)曾骄傲地宣称，“犹太人胜于别的民族的诸方面，只是在于他们……完全借上帝的外援克服了巨大的灾难”⑰。

三、上帝启示的方式：殷人以占卜测知上帝的意旨；犹太人靠神托直接传达天启。

上帝要操纵自然、干预人事需要经过一定的传达方式，宗教学上把上帝显示其旨意的方式统称为“启示”(Revelation)。不同的宗教会选择不同的启示方式。

殷人与上帝的沟通全系于占卜。《左传·桓公十一年)有云，“卜以决疑，不疑何卜？”由此可推知殷人占卜的范围是非常广泛的。罗振玉曾将卜辞分为卜祭、卜告、卜享、卜出入、卜田猎、卜征伐、卜年、卜风雨及杂卜等类。董作宾又增列有卜游观、卜旬、卜夕、卜日月食、卜有子、卜娩、卜梦、卜疾病、卜死亡、卜求启等⑱。

占卜主要由贞人主持进行。贞人即是刻在卜辞上的命龟者。殷朝前期，贞人垄断了通向神之路的特权和专门技术，取得了代上帝发言的资格。有学者甚至认为，殷前期的贞人多数是各部落的首领，他们臣服后“供职于殷王朝则为贞人”，贞人集团起到了部落联盟会议的作用，形成贞人干政的局面⑲。其主要原因有二：一是占卜在当时具有绝对的权威。如《淮南子》记载，“汤时大旱七年，卜用人祀天。汤…乃使人积薪，剪发及爪自洁，居柴上，将自焚以祭天”。一代圣王商汤竟也要无条件服从占卜的神意！二是占卜由贞人把持，占卜的随意性和判断兆象的主观性是难以避免的。王宇信即发现不少卜辞是一事多卜，最多可达18卜⑳，颇有不遂己愿誓不罢休之意。殷代后期，随着王权的日益强大，贞人向殷王作出了重大让步。饶宗颐研究后期卜辞中的“卜王曰、卜王贞、王曰贞、王卜贞、贞王曰、贞卜王”等辞式认为是“盖王自行贞卜也”㉑。这说明商朝后期占卜已经名存实亡，“变成商王日常生活中的一种例行公事”㉒。

犹太人的上帝的启示主要是通过祭司和先知转达给信众的。

研究犹太教的西方学者们认为，圣殿和祭司制度“代表了犹太人宗教生活中较为正式的一面”㉓。犹太人与雅赫维沟通的场所最初是简易的“会幕”，所罗门时期建造了著名的圣殿以取代会幕。无论是会幕还是圣殿都由三大部分组成，即“至圣所”(内殿)、“圣所”(外殿)、庭院。至圣所内藏法柜，是高级祭司直接与上帝沟通的所在，只有大祭司在每年才能进入一次。犹太人把进入至圣所作为最高的追求目标，他们认为，“人最终达到完美无缺全在于他进入那个世界”㉔。圣所是祭司献祭和礼拜的地方。普通信众只能进入庭院。祭司的职位是世袭的，他们都出生于利未族，他们有在圣所工作、向上帝献祭的特权，是君王的有力支持者和维护者。祭司集团(一般在71人以内)不但充当了犹太人的宗教领袖而且也控制了政治大权和经济命脉。也正是由于他们的这种特殊的地位使得他们常常成为政治黑暗、社会分裂、道德沦丧的主要责任承担者。

“先知”(Prophets)一词，音译“纳比”，希伯来语的原意是“沸腾”，表示心潮澎湃、脱口而出的状态。意味着这些特殊的人在入神的状态下可以把上帝的意旨直接传达给信众。由于犹太人的政治现实和宗教预言始终不能吻合，所以，祭司们献祭拜神的那一套繁缛礼仪常常受到信众的怀疑。先知就是在这种情况下作为正统的祭司集团的对立面而产生的。这也决定了他们“通常都出身于贫民阶级”而带有民间色彩㉕，他们的职位也不能世袭。先知的职责一般是直接对信众发布预言，有时也针对现实说出警告、指责和劝勉的话。在历史上，每当犹太民族处于危难关头时，总会有一些先知站出来充当敬神爱人、忧国忧民的角色，他们经常冒着被剥夺法权、被放逐或被处死的危险，无情地揭露社会的罪恶、抨击时政、指点人王、劝导全民族皈依真神。日本学者山本七平据此即认为，犹太人的先知“是以弹劾君王的姿态出现的”，他们是受上帝差遣、监视时王是否遵守律法的“监察官”㉖。而在作为统治阶级的犹太君王和祭司集团看来，这些先知往往是一些“鼓动群众的演说家和作乱者”㉗。许多先知因此而受到迫害，甚至惨遭杀害。如先知以赛亚就是由于揭露玛拿西王的恶行而被活生生地锯死(《来》11：37)。先知和君王、祭司集团的对抗客观上成为犹太教“不断进步的唯一真正的保证”㉘。这也正是殷人宗教生活中所不具备的因素之一。

四、上帝与人王的关系：殷人笃信先王“宾于帝”；犹太人企盼“救世主”。

从宗教学角度来看，上帝崇拜要求对超自然力的虔诚信仰，而祖先崇拜却体现出一种强烈的世俗感情。二者是绝对对立的。殷人和犹太人在处理二者的关系时区别很大，这也是他们的宗教最后走上完全不同的两条道路的重要原因之一。

殷人在上帝的神所中为自己的祖先设计了一个十分特殊的位置——“宾于帝”，即先公先王先妣兼有神性，可以客居在上帝的神所，充当时王和上帝的中保人。卜辞中绝无其它神灵或人可担此重任。有学者即认为，商代宗教的“主导角色是由已死的王室先祖担任的”，他们起到了“商王和上帝的中间人的责任”㉙。宾于帝的先祖在卜辞中常见的有大丁、大甲、大戊、中丁、祖乙、祖辛、祖丁、南庚、阳甲、父庚、父乙等诸王，有妣甲、妣丁、妣壬、妣己、妣庚、妣癸、母己、母庚、母癸等先妣，还有伊尹、咸戊、妇好、望乘等重臣。宾于帝的先祖具有很大的权威，有时甚至可代行上帝之职。卜辞中有先公先王“降若”、“佐王”、“授佑”、“令雨”、“降灾”等记载。在殷人的宗教观念中，祖先神似乎还具有职能神的作用。如殷人经常向先祖们“祈雨”，向父甲“祈田”，向祖庚“祈牛”，向上甲“祈羊”，向父壬、父丁“祈禾”，向妣丙、妣庚“祈生”，于祖辛“御疾”，于父乙御“疾齿”等等。

殷人对祖先崇拜的重视，冲淡了对上帝信仰的程度。武丁之前的殷王对上帝的信仰是虔诚的，但其后的殷王对上帝则多有不敬之举。从武乙到帝乙，殷王对于死去的生父都以帝称㉚。如武乙称其父康丁为帝丁，帝乙称其父文丁为文武帝。帝的称号兼摄到人王的头上以及殷王对上帝的不敬淡化了上帝的至上神权威，使祖先崇拜彻底压倒了上帝崇拜。

犹太人在创教初期也有祖先崇拜的痕迹，《塔纳赫》记载，亚伯拉罕之前的10位先祖的寿命都高得惊人，最高的挪亚达950岁，最低的拿鹤也活了148岁，亚伯拉罕活了175岁。这些记载显然是被犹太人神化的结果。尽管如此，这些犹太人先祖却都没有享受到配祀于帝的待遇。

犹太人没有建立绝对的君主专制制度，“即使是王也要绝对遵守约法”，“约法至上”，“而王不是至上的”㉛。犹太君王都自称是上帝的仆人，强调尊上帝为圣而不突出自己。即使是大卫、所罗门这样声名显赫的君王在宗教上也不具备至上的权威。他们不但不能接受似神的崇拜，而且还应处在先知指导和祭司的帮助之下，不遵守约法的君王将失去祭司和先知支持而导致王位不稳。如扫罗不接受先知撒母耳的劝告，妄自尊大，结果失去了先知和祭司的支持，在和腓力斯丁人的战斗中，扫罗和他的3个儿子同时阵亡(《撒上》30.：2，30：4)；所罗门允许自己的外邦妃嫔崇拜其它神，也遭到了先知亚希雅的反对(《王上》11：33)。当然，也正是“有了这些坏国王的反衬，伟大先知的光辉才更加灿烂夺目，灭国、囚虏有了正当理由”㉜。

公元前721年和586年，以色列国和犹太国的先后亡国彻底打破了先知们依赖君王建立神权政治的最后一丝幻想，他们趁机大肆宣扬救世主思想，宣称上帝就是救主，他必将拯救犹太人。《塔纳赫》声称除雅赫维外再没有救主(《赛》43：11)，而作为救主的上帝并不亲自来到人

间，他要派遣"弥赛亚"(Messiah)(意为受上帝祝福的人)以帝王身份出现，在弥赛亚到来之际，"犹太必得救，以色列也安然居住"(《耶》23：6)。或许是出于对大卫、所罗门时代的怀念，王位被上帝永远许诺给了大卫家族(《撒下》7：16)。遗憾的是犹太人的弥赛亚终于也没有降临。后世的耶稣倒是借用了犹太教的救世主思想，创立了基督教。

综上所述，殷人和犹太人的神与人的关系总结如下：

一、殷人的上帝处于至上神的地位，他统驭着祖先神和职能神等属神。职能神分割了上帝的权威、祖先神充当了上帝与人之间的中保人，他和职能神的权力相互交叉、渗透。祖先神、职能神享受了殷人绝大部分的祭祀，并且还喧宾夺主地排挤了上帝。贞人是人和神沟通的关键环节，他们靠祭祀和占卜揣测神意。后期的殷王也取得了代上帝而言的法权，使占卜流于形式。殷王死后大都客居帝所而成为祖先神。普通信众和神沟通需要经过殷王和贞人，私祭大约是无效的，因为商朝设有卜官，祭祀和占卜都应是有组织地进行的。

二、犹太人的上帝是绝对唯一神，一切权威都归于上帝。祭司和先知同时都具有和上帝沟通的法权。祭司靠贡献祭品完成和神的沟通。先知可以在入神的状态下受上帝的感召而说出雅赫维要晓谕信众的话。祭司和先知互相监督、互相牵制保证了犹太教向一神教方向的发展。君王处于先知的指导和祭司的帮助之下，他无法分享上帝的权威。君王与普通信众在上帝面前具有一定的平等性。普通信众可直接通过先知或祭司与上帝沟通，并不一定要先和君王发生联系，此即"上帝面前，人人平等"观念的早期形式。

总而言之，殷人的上帝崇拜、祖先崇拜发展的逻辑终点是没有滋生出哲学化的宗教理论体系，决定了中国文化不可能衍生出纯粹的宗教。但是，它却开启了中国宗教世俗化、人文化的历史取向。犹太人的上帝崇拜发展轨迹的逻辑终点恰恰是使西方出现了缜密的宗教哲学，直接影响到世界性的一神教如犹太教、基督教、伊斯兰教的产生。

---

①《马克思恩格斯选集》Ⅱ354页。②奥古斯丁《上帝之城》Ⅳ34。③郭沫若《卜辞通纂》367页。④⑥胡厚宣《殷代之天神崇拜》，见《甲骨学商史论丛》初集第2册。⑤⑭⑯陈梦家《殷虚卜辞综述》572页，580页，579页。⑦⑨约·阿·克雷维列夫《宗教史》54页，60页。⑧黑格尔《历史哲学》1.Ⅱ.3.⑩⑫参见阿巴·埃班《犹太史》第2章之《一个民族的兴起》。⑪塔西佗《历史》V_5。⑬《费尔巴哈哲学著作选集》下736页。⑮弗洛伊德《摩西和一神教》Ⅱ.1.1。⑰斯宾诺莎《神学政治论》Ⅱ。⑱张光直《考古学专题六讲》107页。⑲晁福林《试论殷代的王权与神权》，见《社会科学战线》1984.4.⑳王宇信《甲骨学通论》146页。㉑饶宗颐《殷代贞卜人物通考》上64页。㉒吉德炜《中国正史之渊源：商王占卜是否一贯正确？》，见《古文字研究》第13辑。㉓威利斯顿·沃尔克《基督教会史》13页。㉔阿奎那斯《神学大全》I.ii 102.4。㉕㉗罗伯逊《基督教的起源》18页。㉖㉛山本七平《圣经常识》101页，102页，88页。㉘密尔《代议制政府》Ⅱ。㉙克里斯蒂安·乔基姆《中国的宗教精神》42页。㉚胡厚宣《殷卜辞中的上帝和王帝》，见《历史研究》1959.9。㉜J.B加百尔，G.B威勒《圣经中的犹太行迹》49页。

（原載《殷都學刊》1998年第2期）

试论殷墟时期上帝观念的发展 (1)

王蕴智

殷人所崇拜的上帝，仅在殷墟文化时期的二百余年间，就不是一个模式化了的形象。而正相反，他一直是个感觉不定，不断为下界为王者设计了而再设计的一位至上神。这方面的考察虽然还受卜辞材料的限制，但仍可以粗略考知商代时王对于上帝态度的变化。在殷墟早期卜辞中，上帝还是一个令人崇拜而茫然无定、游弋于四方万域的超民族神，殷人则待时寻找机会，宾享于帝。请看下辞：

1. 辛亥卜，内贞：今一月[帝]不其令雨？一二三四　辛亥，内贞：今一月帝令雨？一二三四　四日甲寅夕（允雨）。辛亥卜，内贞：帝于北方曰勹（伏），风曰役，𠦪[年]？一二三四　辛亥卜，内贞：帝于南方曰微，风尸（夷），𠦪年？一月。一二三四　贞：帝于东方曰析，风曰协，𠦪年？一二三四　贞：帝于西方曰彝，风曰丰，𠦪年？一二三四　《合集》14295　宾组
2. 贞：方帝一羌，二犬，卯一牛？贞：勿方帝？二告。　《合集》418正　宾组
3. 方帝羌，卯牛？勿方帝？　《合集》478正　宾组
4. 贞：燎土方帝？　《合集》14305　宾组
5. ……燎于土方帝？　《合集》14306　宾组
6. 丁丑……，王其……危帝异我？　《合集》14220　宾组
7. 贞：于西母彭帝？　《合集》14345　宾组
8. 己丑卜，御于帝三十小牢？己丑余至豭、羊？　《合集》22073　午组
9. 辛亥卜，侑刿于帝牢？　《合集》22075　午组
10. 己卯卜，宾贞：帝取妇好？　《合集》3637　宾组
11. 贞：大甲宾于帝？二　贞：大甲不宾于帝？二　贞：下乙宾于帝？二　贞：下乙不宾于帝？二　甲辰卜，㱿贞：下乙宾于[咸]？二　贞：下乙不宾于咸？二　贞：大甲宾于咸？二　贞：大甲不宾于咸？二　贞：咸宾于帝？二　贞：咸不宾于帝？二　《合集》1402正　宾组

上面诸例皆为武丁时期卜辞。该时期有关帝的占卜记录最多，也最杂乱无章，帝的形象很不统一。卜辞中的帝时而为天廷之主，时而又化为典型的人格神，但无论如何，殷人都在怀着一种崇拜的心理力图寻找和上帝结缘的那份感觉。

上第1辞是祈拜上帝命令降雨的贞卜记录，因不知上帝究竟在哪里，于是商王遍拜四方，渴望行踪无定的上帝有所感知。从与该辞配套显示的兆序号可知，第1辞中的各句贞问，商王在当时至少一共反复占卜了四遍。上帝在上界四方的位置，殷人也都起了专名，由此又都演进为四方之神。

该期卜辞中习见方帝一语，方帝几乎就是上帝在行施自然权能方面的又一个别称，他善于呼风唤雨，控制着天上四方之域，殷人总是设法祭享他。当时的商王显然也并不仅仅把上帝当作自己的保护神，既然他们与各个敌对方国共同拥有一个天空，那么上界中的帝也会在他们的敌人那里显灵。所以有时等待急了，也只好通过占卜和祭享的手段，把滞留在外部天国里的帝神请回来。如例4、5、6中所见殷人对"土方帝"（在土方的帝），"危帝"（在危方的帝）的祭礼和设问，恐怕就属于这种情况。

在武丁时期卜辞中，我们可以看到这样一种现象，即殷人虽然那么崇尚上帝，但卜辞中却没有体现出固定的祭享场所，也不见过于隆重的祭典。对于天廷中的这个上帝，商王室肯定是会有所表示的，可惜现在我们还并不十分清楚。也许是对上帝的幻觉过于丰富的缘故，导致了他们的祭祀无定制，甚至也象漫无行踪的上帝那样，连对上帝的行祭也要时东，时西，时南，时北。(2) 为了讨得上帝的宠幸，上第10辞中竟不同寻常地提出要将下界巾帼英雄妇好许配于帝。上举第8、9辞则是武丁时期的一种非王卜辞，该两辞中透露出当年非官方的王族成员对上帝的祭礼。从辞中可以看出，这种由商王操纵之外的贵族祭帝活动，倒是举行得比较讲究，由此可以想见商王当年的祭祀上帝也决不会亚于这个规格。

上举第11辞是在一版大龟腹甲上所刻出的有关卜帝的一系列记录。由兆序号可知这是一整套卜甲的第二版，当时的占卜程序相当复杂，也非常郑重其事。从辞例上看，卜问的中心内容主要是选择先王大甲或大乙（祖乙）怎样通过巫神咸戊的沟通来"宾于帝"，即如何将殷人的祖灵安排到上帝那里去作宾配享之事。这一活动安排的具体背景已不可深知，不过，这对于当时以武丁为代表的最高统治者来说，可谓是一件非同小可的主张。从感情色彩上讲，商王最尊敬的是自己的祖神，可从神权上讲，商王最推崇的是上帝，而上帝却又是一个可望而不可即的特殊神。为了下决心接近他，上佳的途径就是把早已成仙的祖灵请出来，再经过殷民族的传统巫神咸戊（巫咸）搭桥，争取到上帝那里作宾客，以建立与上帝的直接联系。当然，武丁这么占卜的目的，实际上是欲间接地通过祖神，向上帝表达自己的种种切实愿望，开辟一条现实世界与上帝交往的坦途。

在武丁时期的卜辞中，天廷中的上帝似乎还是一个浪迹四方飘乎无定的形象。由于殷人还无法给上帝安排近于常规的祭典，于是就另外谋略了许多沟通上帝的途径。如上文卜辞所举祭四方帝，祭土方帝，祭危方帝，使帝取（娶）妇好、使祖神宾于帝等活动，这可以算是殷人上帝迷信观念的早期写照。

在殷人有关上帝崇拜的一系列实践活动中，他们大概对祖神宾于帝这一尝试比较惬意。因为这样做既不违反尊崇祖灵的初衷，又加强了上帝与祖灵两大神系之间乃至上帝与商王这种神人之间的密切联系。这一联系的最终结果是进一步协调了神统秩序，也强化了王权对下界人类的感召力，这是商王在与上帝交往过程中的新创获。于是在此基础上，商王盖对这种使祖神宾于帝的尝试又做了进一步的改革，即直接实行邀请帝和帝臣进入祖庙的办法，以期建立更为密合的神人接触。请见下例：

1. ……来戌（岁）帝其降永？在祖乙宗，十月卜。　《屯》723　历组
2. 于帝臣，有雨？于岳宗彭，有雨？于夒宗彭，有雨？　《合集》30298　何组
3. 庚午贞：秋大[illegible]于帝五丰臣，[illegible]？在祖乙宗卜。兹用。　《合集》34148　何组
4. 癸亥卜，翌日辛帝降，其入于[illegible]大[illegible]？在[illegible]。　《合集》30386　何组
5. 㠯卯卜，帝其陟……　《合集》30387　何组

上第1辞是记商王拟在其先王祖乙宗庙中举行仪式，祈祷上帝嘉佑未来年成丰收之事。其中的戌字有刀改的痕迹，依据辞例，当读为岁。另《屯南》2629"今来戌受禾"、《甲》2511"受年今戌"、《京津》3904"今戌……禾"中之戌字，也应读为"岁"，(3) 辞中均是指未来的农稼收成。上举《屯》723 是一条历组卜辞，它的时代与前面所举宾组卜辞同期而稍晚，具体时间约相当于武丁晚期至祖庚早期。其辞中所记在殷人祖先宗庙里向上帝祷告问事，这应是迄今所见最早的一则记载了。如果把这条卜辞与上面所举宾组卜辞中的祖神"宾于帝"（《合集》）1402正）的记载联系起来考虑，则殷人祖灵与上帝的关系已经有了微妙的变化。宾组卜辞中所记是让祖灵到上帝那里作宾客，用现在的话说就是去与上帝拉近乎。该历组卜辞却是反宾为主，径把上帝之灵请到祖乙庙所中，借祖乙之灵请求上帝降永。这样前者是让祖灵走出去，现在是请帝进我家，与帝的关系自然是更近了一层。历组卜辞中"降永"一语习见，尽管卜辞多未标明占卜处所，大概都是在宗庙里借助先王之灵来沟通上帝的。

值得注意的是，自殷人这种请帝入祖庙的祭礼出现以后，卜辞中的卜帝方式也跟着出现了明显改变。象宾组卜辞中那样去追寻帝的四方行踪的占卜逐渐不见了，而上帝与时王所统治的现实世界，则一步贴近了，上帝也越来越成为殷人的保护神。上举2、4、5例卜辞皆为何组卜辞，在时间上相当于商王廪康时期，这些卜辞也都是商王在特定的庙所祀室进行的占卜记录。其中4、5辞分别见有"帝降"、"帝陟"之语，"帝降"即指上帝下降于宗庙，陟则与降字相反，此言盖指上帝降临受享后而返归登天。第2辞记商王因祈雨而在殷人宗庙卜选对帝臣、岳神或夒祖进行彭祭之事。帝臣是上帝在天廷中的属僚，岳、夒则为殷人宗庙主，三者皆为殷人求雨祈年的主要对象，他们能够同辞并卜，说明彼此神灵地位相当。第3辞中的"帝五丰臣"，何组卜辞又称作"帝五臣"。此是说将帝廷中的五位大臣安排到祖乙的宗庙中来参加祭享，而且该辞记有"兹用"这一占断结果，表明贞卜之事已经落实下来，可以按计划施用。这也说明商王不但要请上帝，另还有意邀请上帝臣僚入庙参加祭享的真诚愿望。当然，因为帝臣本是上帝的下属，倘若帝臣这一级与殷人宗神并列，上帝之地位自然最高，但看来商王并没有让上帝统领他的宗祖神。盖宗祖神和上帝神此时都是用来保护商王的，至于神统之间的隶属秩序，殷人则并不在乎，也没有一个明确说法。

大概就是在殷墟中期以后，商王对上帝的权能及其神属关系进行了一些规范化调整，上帝几乎完全成了殷人自己的保护神和至高神，商王对上帝形象的再设计可以说很有收获。随着上帝概念的规范化和系统化，商代的王权统治思想也因之得以强化，并促发了进一步向天上帝权合拢的趋势。这方面的一个显著迹象就是在相当于廪康王时期的何组卜辞，尤其是商末乙辛时期的卜辞、铭文中，殷人的先王庙号开始有了称帝的习惯。此时期的商代时王，已经开始利用帝的观念来比附下界的人主，终把那个连他们的前辈都为之崇尚且又不敢犯上的字眼——"帝"之桂冠，变相戴到了自己和其先君的头上。(4) 这可谓是殷人关于帝的观念的又一次变革，这一变革由此也开创了历史上把下界的最高人君（含先王）与上界的最高神灵有机统系在一起的先河。请看下面诸例：

1. 贞：其自帝甲有口？　《粹》259　何组
2. 癸酉卜，[illegible]贞：……帝甲丁其牢？　《晋》5.13　何组
3. 丁丑卜：其祝，王人……于帝甲？　《摭续》167　何组
4. 丙戌卜贞：翌日丁亥王其有彳于文武帝，正，王受有佑？　《合集》36168　黄组

5. 乙丑卜[贞]：其有彳[于文]武帝口三牢，正，[王受]有佑？　《合集》36173　黄组
6. 丙戌卜贞：[翌]丁亥王其口于文武[帝]口，王受[有佑]？甲午卜贞：[翌]乙未王[其]口于武[帝]口，王受有佑？　《合集》36170　黄组
7. 癸巳，彝文武帝乙宗贞：王其邲祭成唐……　周原卜甲，凤雏H11:1(5)
8. 乙巳，王曰：尊文武帝乙俎。在召大庭，遘乙翌日。　邲其四祀卣器外底铭

上举1—3辞是商王廩康时期为祭祀庙号称甲的一位先王而提出的贞问，庙号前加了一个帝字。帝甲很可能是廪康王称呼其父辈先王祖甲的专名，此也当为殷人使用帝号的肇始。今所见《古本竹书纪年》中商王祖甲亦称帝甲，大概有同样的历史根据。依据字体文例，上举4－6辞应为帝辛时期分别对其先王文丁和帝乙的占卜记录。其中第4辞是于丙日占卜准备第二天为其祖父举行彳祭之事，辞中文武帝当指庙号属丁日的文丁，卜辞中又习称文武丁，“文武”乃其美称。上第5辞是在乙日为彳祭帝乙而卜，其中的文武则又为帝辛对其先父的美称。第6辞中实际包含了两次占卜内容，它是帝辛分别在丙戌，甲午两日在准备祭祀文丁和帝乙时的占卜记录，辞中仍然是按当时习惯，称他们为“文武帝”。只是在甲午日的刻辞中，“武帝”前误漏了一个“文”字。另在第8辞中我们还可看到今在殷墟出土的邲其卣铭文中，商王帝乙确可称作“文武帝乙”。

第7辞乃先周文王卜辞，盖占卜之时尚为帝辛时代的属国和属臣。尽管他志在得天下，却能韬光养晦，在面子上仍然遵从殷制，并在自己的统治中心设有帝辛先父之庙所，称为“文武帝乙宗”。由该条周原卜辞还可以看出，象先周这样很有实力的方国在当时都能承认并服从商先王称帝的现实，足以说明当时殷人霸主地位之强。商王的帝称决不是一种形式上的变变徽号的问题，而是殷人自武丁当政以来二百余年间他们关于上帝崇拜、上帝观念探索进程中的一个必然结果。随着殷人生活中为王权所塑造的上帝形象的日臻成熟，原由商王统治者所赋予的上帝的权力最终还是要还给真正需要帝权的人，商王帝乙、帝辛在极端膨胀的权力欲的驱使下，一方面他们继续保持对上帝的高度崇拜，另一方面则又尽力效仿上帝的权威，大胆地实施他的祖先们推行而又未竟的独裁霸权政治。他们的帝名也确实一度响遍了天下。可是，就在殷人最后的两世帝王在霸业还没有贯彻到底的时候，就已经被原来在“文武帝乙宗”祭祀他们祖灵的那些人给推翻了，殷人上帝观念的发展由此也划上了一个句号。后来的殷遗民及华夏诸族，所接受的事实将是在中国历史上由此而接续下去的天帝观念的再发展。

注释

(1) 本文节选自拙作国家青年社科基金项目《商代宗教研究》（稿）第五章《殷墟时期的上帝崇拜》之第三节。

(2) 卜辞中见有“帝于东”（《英》1227）、“帝于西十牛”（《英》86反）、“帝于南犬”（《合集》14323）、“帝于北二犬、卯……”（《合集》14322）、“贞于北帝”（《合集》34156）等，大概指的就是设不同方位来祭帝的意思，这一类祭祀可以称作“禘”。关于禘祭，韦昭《鲁语上》注云：“祭昊天于圜丘曰禘。”《商颂·长发》郑笺云：“大禘，郊祭天也。”《逸周书·作雒篇》云：“乃设丘兆于南郊，以祀上帝，配以后稷。”《史记·封禅书》云：“郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。”这些后来的天帝之祭，与卜辞时代不尽相合。

(3) 参姚孝遂、肖丁《小屯南地甲骨考释》75页，中华书局，1985年。

(4) 乙辛生时是否称帝尚不详，但即使是庙主称帝，也足以表明他们认为自己就是下界人间的帝，这是殷人上帝意识在王权政治思想上的新发展和必然反映。

(5) 该片摹本参见徐锡台《周原甲骨文综述》，三秦出版社，1987年；陈全方《周原与周文化》，上海人民出版社，1988年。

(原載《徐中舒先生百年誕辰紀念文集》,巴蜀書社,1998年)

甲骨文中的位祭

王恩田

山東省博物館研究室主任退休

一、殷墟甲骨中的位祭

廩辛、康丁卜辭稱：

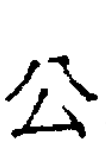
(1) 惟商方步，立于大乙，𢦏羌方　《合集》27892

郭沫若先生釋〝步〞爲〝酺〞，謂：〝「方步」當即祭酺。方假爲祊，立讀爲位。大乙者大乙之廟。〞于省吾先生在郭書所加的眉批曰：〝‘叀商方步’，言步于商方，立應讀莅。上言步，下言莅，詞義相銜〞[1]。

于氏釋〝叀商方步〞爲〝步于商方〞是正確的。

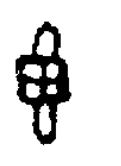
〝商方〞爲甲骨文所僅見，它有別于大邑商（天邑商）、商、中商、丘商等其他地名，而是一個以商爲名的方國。是一個和羌方、土方、夷方等其他方國地位相當的獨立于殷王朝之外的方國。〝𢦏羌方〞即伐羌方。〝步于商方〞說明殷王伐羌方經過商方，或者以商方爲基地征伐羌方。

〝大乙〞應據郭氏所釋，即大乙之廟。

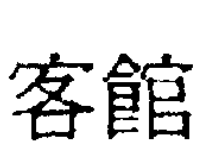
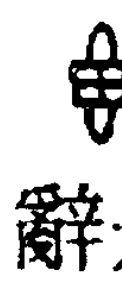
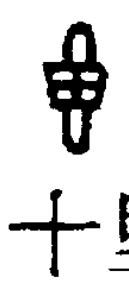
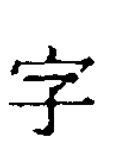
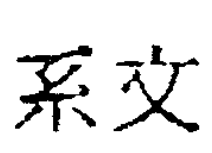
〝立于大乙〞，如據于氏之說讀作〝莅〞，則〝步于商方，莅于大乙〞這樣辭意就成了到商方去，莅臨于大乙之廟。說大乙之廟位于商方，顯然是不通的。實際上〝立〞當從郭氏讀作〝位〞。〝大乙〞實非大乙之廟，而是大乙的神主。〝位于大乙〞，即位祭大乙的神主。《周禮・肆師》：〝凡師甸，用牲于社宗，則爲位〞。鄭玄注：〝社，軍社也。宗，遷主也〞。《尙書》傳曰：〝王升舟入水，鼓鐘亞。觀臺亞、將舟亞、宗廟亞〞。賈公彥疏：〝師，謂出師征伐。甸，謂四時田獵。二者在外，或有祈請，皆當用牲社及宗時，皆肆師爲位祭也〞。可見古代征伐、田獵時，都要帶上社主和宗主。主，示一字。甲骨文示壬、示癸，《史記・殷本紀》作主壬、主癸。示在甲骨文中有兩種寫法。作T、〒、示者是支字的假借[2]。作  （乙 8670）形者是主的象形。主者〝神之所馮依〞（《穀梁・文公二年》：〝爲僖公主也〞注）。一般用桑木或栗木爲之（《公羊・文公二年），即杜子春所謂〝主，木主也〞（《周禮・司巫》注引）。用石者稱祏。《說文》：〝祏，宗廟主也。……一曰大夫以石爲主〞。主，也就是後世所說的牌位。平時放在宗廟內，出行時帶出來稱〝遷主〞，也稱〝行主〞。鄭玄引《尙書》傳武王伐紂于孟津渡河時，王舟在前，依次爲載有鐘鼓、觀臺、將舟（即軍社）、宗廟（即神主）的舟，證明《肆師》所說的〝社、宗〞都是〝遷主〞。武王伐紂，載木主而行。其事也見于《史記・伯夷列傳》：〝及至西伯卒，武王載木主，號爲文王，東伐紂〞。《書・甘誓》：〝用命賞于祖〞。傳：〝天子親征，必載遷廟之祖主行。有功則賞祖主前，示不專〞。總之，古代征伐和田獵途中，舉行的祭祖、祭社活動謂之位祭。因此 (1) 辭的意思是殷王到商方去，位祭大乙，對于伐羌方之事有所祈請。

(2) 王立于上……
又立　《合集》27815

這也是一條廩辛、康丁卜辭。句型與上辭同。賓語〝上〞字以下殘缺。殷墟卜辭中祭祀的祖先有〝上甲〞、〝上乙〞（《合集》22160），都有可能是本辭所殘缺的祖先。也有可能是〝上示〞之殘。

(3) 辛巳卜，行，貞：王賓父丁歲牢叙，亡尤，才官  。　《通・別》2.4.8

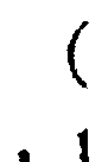
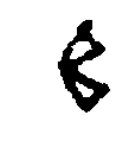
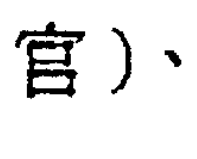
(4) 壬辰王卜：在潙，貞：其至于𩰫。祼祖甲師，往來亡災。　《合集》2563

(3) 辭是祖庚祖甲卜辭。父丁即祖庚、祖甲之父武丁。官作  ，是官字初文。舊隸定爲𠂤，釋爲〝師〞，誤[3]。官即房舍，這裡指客館。 ，不識，地名。祖庚、祖甲卜辭習慣上把地名放在客館的後面。(3) 辭是祖庚或祖甲在  地的客館中位祭其父武丁。(4) 辭潙，地名，在今安徽霍山東北三十里的潙城[4]，𩰫也是地名。祖甲的〝甲〞字已往摹本有誤。《英・序言》中對此片作了重點說明：經檢視原骨，始知當爲〝祖甲〞合書，〝甲字橫筆正在斷痕上〞。祼通祼。《書・洛誥》：〝王入太室祼〞。疏：〝因奠不飲，謂之祼〞。師，作  ，或作  ，以往釋次、錄、陲、師，均誤。右邊所从，即市字，與戰國秦系文字中的市字一脈相承。古代〝五十里有市，市有候館〞（《周禮・遺人》）。此字从官，从市，表明是五十里所設的候館。與官字用法基本相同而略有差別[5]。〝祼祖甲師〞意爲祼祭祖甲于客館。這條卜辭是帝辛征夷方時在潙地的客館中出發到𩰫地之前，舉行位祭，以祼禮祭祖甲。文獻記載周武王伐紂時曾在牧野的客館內位祭祖先。《禮記・大傳》：〝牧之野，武王之大事也，既事而退。柴于上帝、祈于社，設奠于牧室〞。注

---

[1] 郭沫若：《殷契粹編》393 頁，科學出版社，1965 年。

[2] 拙稿：《釋匕、氏、示》《第二屆國際中國古文字學研討會論文集》，香港中文大學，1993 年。

[3] 拙稿：《釋  （𠂤）、  （官）、  （師）》《于省吾教授百年誕辰紀念文集》吉林大學出版社，1996 年。

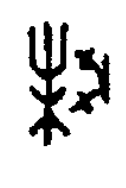
[4] 郭沫若：《卜辭通纂》464 頁，《郭沫若全集，考古編 2》，科學出版社，1983 年。

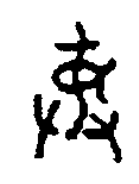
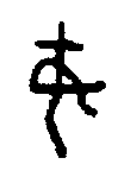
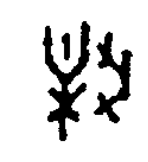
[5] 同註 3。

(6)、(7) 與 (5) 辭都是戊辰同日所卜，是內容相同的成套卜辭。只是在卜問用牛的數目時，有一牛、二牛、三牛的不同。

(8) 癸亥卜，黃，貞：王旬亡猷。在九月征夷方，在雇彝。

《合集》36487

(9) ……一月，在  彝，自上下于馭余……亡尤 《合集》36747

彝，祭名，初文作  ，象雙手舉著反縛的婦女獻祭之形[6]。或省雙手作  ，也應是彝字（《殷墟甲骨刻辭類纂》377 頁）。彝多用作動詞，如〝王其彝〞（《合集》31010）、〝彝在廳，在㲋門𣄰〞（《合集》30286）、〝彝在中丁宗〞（《合集》38223）、〝彝在祖辛〞（《合集》38228）、〝彝于祖乙〞（《佚》714）等等。(8) 辭是帝辛在征夷方的途中，在雇地位祭時，使用了彝祭。(9) 辭是在  地位祭時使用彝祭。

(10) 庚寅卜，□，貞：南庚歲，……宓，……在轟。 《文》302

(11) 辛未貞：今日告其步于大乙，一牛，在祭卜。 《合集》32677

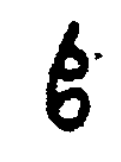
(10) 辭是在轟地對南庚進行位祭。(11) 辭〝在祭卜〞，祭，地名或方國名。如〝雀𢦏祭〞（《合集》1051），〝雀𢦏祭方〞（《合集》6964）。西周祭國是周公之子的封國。即所謂〝邢、凡、蔣、茅、胙、祭，周公之胤也〞（《左傳・僖公二十四年》）。春秋初年王的卿士有祭伯、鄭卿有祭仲。祭地有三，一在今河北長垣縣、二在管城（今鄭州）東北十五里。三在開封附近的中牟縣。商代〝祭〞地位置待考。(11) 辭是武乙卜辭，〝父丁〞即康丁。《說文》：〝步，行也〞。〝告其步于父丁〞，意即殷王武乙在祭地出發前舉行位祭，告知其父康丁的遷主說要出行。這次位祭用了一頭牛。

(12) 王其焚光廼麓，王于東立，虎出，擒，大吉。 《合集》28779

(13) 丁酉卜，狄，貞：王田于廼，立。擒，吉。 《合集》28831

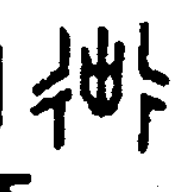
(14) 丁丑卜，貞：王其田于盂、祄、南洮立。

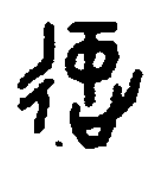
貞：乎北洮立。 《合集》29084

〝柴、祈、燢，告天地及先祖也。牧室，牧野之室也。古者郊關皆有館焉。先祖者，行主也〞。牧室即牧館，也就是在牧野設立的客館。即西周金文中的〝牧  （官）。〞周武王在牧野的客館內位祭祖先行主的記載，與前面所引《史記・伯夷列傳》武王載文王的木主伐商紂，《尚書》傳〝王升舟入水，……宗廟亞〞的記載是完全一致的。也有助于對 (3)、(4) 兩辭及其他位祭卜辭的正確理解。

(5) 戊□貞：☒

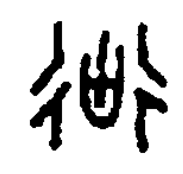
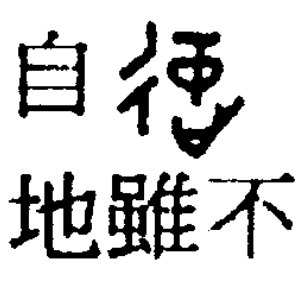
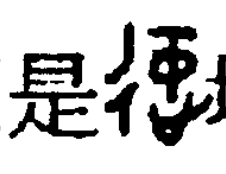
戊辰貞：䫆一牛于大甲飾，玨。

戊辰貞：自□  ☒方？不用。

戊辰貞：自  ……

己巳貞：又（侑）于河

己巳貞：又于王亥，茲用，辛☒〉〉？ 《屯南》1704

䫆，从戉网聲，讀作剛。祭名，意爲斬斷。《屯南》考釋：〝  ，可能爲𠧞之異構〞。可從。𠧞有伐意。(5) 辭共有六卜，戊辰日卜二事，其一卜問剛一牛祭大甲于館的吉凶，其二共有二卜，殘辭可以互補，意爲卜問自  地伐某方的吉凶。由此可知祭大甲于館的館應是  地之館。其地雖不知所在，但據次日〝己巳貞：又（侑）于河〞可知，此地據河僅有一日程。顯然這是兩條位祭卜辭，所祭祖先一是大甲，一是王亥。

(5) 辭中的〝玨〞字，《說文》：〝玨，二玉相合爲一玨〞。王國維曰：〝古制貝玉皆五枚爲一系，合二系爲一玨，若一朋〞（《觀堂集林・說玨朋》）。殷代祭祀，往往是用牲與用玉并舉。如《佚》783：〝其貞：用三玉、犬、羊〞。商承祚考釋曰：《後》上 26.15：〝癸酉貞：禘，五玉，其三百牢〞，〝與此辭皆于用牲外，復用玉也〞。剛牛與玨并舉，也是祭祀時用牲復用玉也。

(6) 戊辰貞：剛于大甲飾，玨，三牛。

……于大甲飾，玨，一牛。 《合集》32486

(7) 戊辰貞：剛于大甲飾，玨，二牛。 《屯》280

此外，還有一些在征伐和田獵過程在各地進行的一些祭祀活動，如在澡地祭小甲（《後》上 18.6），在霍地祭祖甲、㫚邑甲（《續》3.29.3）等等。由於使用的是彡、翌、祭、壴、㫚等五種祀典，屬與位祭性質不同的周祭系統。本文不再進行討論。

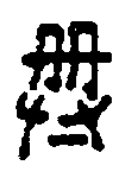
二、周原甲骨中的位祭

1977 年春周原岐山鳳雛村甲組建築群基址西廂 2 號房間〝龜室〞中的 H11 和 H31 兩個窖穴內相繼出土甲骨一萬七千餘片，除卜骨 300 餘片外，其餘均是卜甲。有字甲骨共 292 片。其中有 4 片卜甲上刻有〝文武帝乙宗〞、〝祭成唐〞、〝王其邵又（佑）大甲〞和〝冊周方白〞的內容[7]，對於探討殷周之間的關係至關重要。但是由於各家解釋不同，甚至可以得出相反的結論。首先把這四片卜甲中具有爭議的內容列下，然後介紹各家的不同觀點。最後談談筆者的看法。

第一片（H11：1）

癸巳，彝文武帝乙宗。貞：王其邵祭成唐。鼎禦艮二女。其彝，自羊三，豚三。

第二片（H11：82）

……在文武……  冊周方伯……

第三片（H11：84）

貞：王其𠦪又（佑）大甲，冊周方伯

第四片（H11：112）

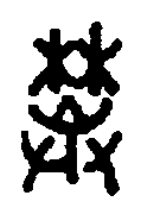
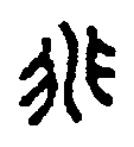
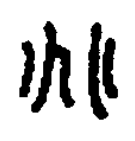
彝文武丁必（祕），貞，王翌日乙酉其𠦪，爯旗，□武丁豊（醴）……

各家對于成唐（湯），大甲，文武帝乙（即帝乙），文武丁（即文丁）等都是殷人先王，沒有什麼分歧。一般也都認爲〝周方伯〞指周

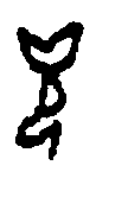
(15) 王其田，于……其剛于大甲飾，又正。 《屯》199

(16) 戊戌，王蒿田，……文武丁……王來征…… 《合集》36534

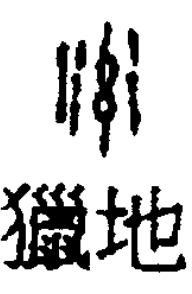
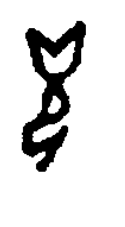
這是一組田獵位祭卜辭。

(12) 辭焚作  ，象雙手舉火把焚林之形，或省作一手，都應是焚字初文。光是一個从允得聲的字。允和薰古音都在文部，疑當讀作薰。廼，地名。如王往于廼（《合集》33159），燎于廼（《合集》15583）。麓，〝竹木生平地曰林，山足曰麓〞（《周禮・林衡》注）。麓是竹木茂密之地。甲骨文中的雞麓（《合集》37848）、游麓（《合集》29412）等都是殷王田獵之地。立，讀作位。這條卜辭的意思是說，王在廼麓，利用焚燒林木和烟薰的辦法進行田獵。王在東面進行位祭，虎跑出來，被捉住，大吉大利。殷王還曾在轄麓田獵時使用過焚燒林木的辦法（《合集》28800）。(13) 辭是卜問在廼地田獵時舉行位祭，而有所擒獲。很有可能與 (10) 辭爲同時之事。只是文句比較簡約。(14) 辭是在盂地田獵時舉行位祭。祄字未詳。洮作  ，《說文》兆字古文作  ，形近。南洮、北洮，都是位祭的地點。(15) 辭是殷王在某地田獵時在客館中位祭大甲，使用了剛祭。(16) 辭是鹿頭刻辭。記載殷王征伐某方歸來在蒿地田獵時位祭文武丁。蒿，即豐鎬之鎬。文武丁即武乙之父文丁。祕，《說文》：〝祕，神也。从示，必聲〞。文武丁祕，即文武丁的神位，也即遷主。

以上是征伐和田獵過程中位祭祖宗遷主的，卜辭中也有在田獵過程中祭社的。

(17) 乙亥卜，田率，燎土（社）犬，  犬，河犬，岳……

《粹》23

率作  ，旁有一豎劃，率地名，疑與㲋爲一地。㲋是帝乙，帝辛時期田獵地點之一，其地距宮一日程（《摭續》121），與敦同版（《前》2.43.1）。燎即燔柴而祭。土，即社。這條卜辭是殷王在率地田獵時舉行位祭，除燎祭社之外，還祭  、河、岳，各用一犬。

---

[6] 藍野：《釋彝》《山東古文字研究》、山東社會科學雜誌社，1992 年。

[7] 陝西周原考古隊：《陝西岐山鳳雛村發現周初甲骨文》、《文物》，1979 年十期。

王向成唐、太甲等祈求護佑商朝勝利。……但因出自周族入朝的卜人之手，這些甲骨也就不可避免地保留周族的作風，諸如甲骨整治的方鑿和圓鑽等等，……在武王滅商以後，他們獻出這批甲骨并隨武王返回故國是順理成章的事情〞[18]。

我認爲這四片卜甲是殷王帝辛（紂）在周原周人的宗廟內舉行祭祖活動的位祭卜辭。

第一片，〝彝文武帝乙宗〞彝，祭名。殷墟卜辭有〝彝在中丁宗〞（《續》1.12.6）。中丁宗是殷人先王仲丁的廟。意思是卜問在仲丁的廟內舉行彝祭好不好。宗廟可以兼作接待賓客的客館（說詳下）。但一般不作爲王的居處。〝彝文武帝乙宗〞與〝彝在中丁宗〞辭例相同，所不同的是〝中丁宗〞是仲丁的廟，而〝文武帝乙宗〞是帝辛之父帝乙的遷主。〝癸巳，彝文武帝乙宗〞是敘辭，表明占卜的時間與地點。〝貞〞字以下是命辭，〝王邛祭成唐，鬳禦𠬝二女。其彝，血牡三、豚三〞。王指帝辛，邛即邵，祭名。鬳、讀作將，有進奉意。禦即禦，《說文》：〝禦，祀也。从示，御聲〞，省作御。𠬝，象手按跪人使之屈服之形。是服從之服的本字。其身份是俘虜。𠬝常被用作人祭。如〝卯于南庚三𠬝〞（《英》61）即殺死三個𠬝御祭南庚。有時用女性之𠬝。如〝㞢（侑）𠬝女一于母丙〞（《合集》728），〝又（有）𠬝妣己一女，妣庚一女〞（《合集》32176）〝鬳御𠬝二女〞即進獻兩個女𠬝用作御祭。其彝，〝血牡三，豚三〞，意爲用三頭公羊的血和三頭豬的血進行彝祭。〝由又（有）正〞，〝由〞周原甲骨常見，意未詳。

第三片（H11：84）：〝貞：王其桒又（佑）大甲，𠕋周方伯〞。王，即帝辛。桒即求。大甲是殷人先王。周方伯即文王西伯昌。𠕋，《說文》：〝𠕋，告也〞。〝𠕋周方伯〞即對西伯昌進行冊命。

第二片（H11：82）：〝……在文武……其王邛帝……𠕋周方伯〞……

〝在文武〞前後均殘，參考第一片，如加以補足，原來似應作：彝在文武帝乙宗。〝王〞也是帝辛。〝帝〞通禘。禘，有數義：一指三

---

[18] 王宇信：《甲骨學通論》第十四章，中國社會科學出版社，1989 年。

文王。只有範毓周先生認爲第三片（H11：84）周方伯下的字是盩，是周方伯的私名，即周人的先君祖神太公諸盩[8]。對於這四片甲骨中的〝王〞則有周王與商王兩種針鋒相對的意見。對於第一片（H11：1）〝彝文武帝乙宗〞的理解分歧也比較大。周原考古隊認爲彝是〝祭祀的意思〞[9]；李學勤、王宇信二位先生認爲彝是居處之意，這句話意思是說癸巳日居于文武帝乙的宗廟[10]；嚴一萍先生認爲彝就是彝器，謂以宗廟之常器若鐘鼎之屬，薦于文武帝乙宗廟[11]。對於〝𠕋〞也有性質不同的解釋。周原考古隊解爲告[12]，王宇信先生解爲征伐[13]。關於這四片卜甲的族屬由於對內容理解的歧異也分爲兩大派對立的意見。一種意見認爲是周人的。徐錫臺先生認爲第三片（H11：84）是〝周王祭祀太甲，祈其佑福〞[14]。徐仲舒先生認爲是〝文王爲周方伯往殷王宗廟拜受新命之事〞[15]。高明先生雖然同意四片卜甲爲周人之物，但不同意周人在周原〝建造商族先祖的宗廟〞。認爲這四片甲骨是〝周文王被囚居于殷時所卜，……是隨周文王歸周時，從殷帶回周原的〞[16]。另一派意見主張是商人的〝帝辛卜辭〞，之所以在周原出土，王玉哲先生解釋說〝可能是在殷商末年商紂王時，掌握占卜的卜人投奔周人時攜帶過去的〞[17]。王宇信先生解釋是〝周人滅商後，……做爲戰利品，把記有周人奇恥大辱的這些商朝檔案劫回周原〞。〝更大的可能是這些爲商王朝占卜的貞人就是周族人。……他們既然入朝充當貞人，就必須站在商王朝和商王的立場上進行卜問，……商周兩族戰事起，他們只能代商

---

[8] 範毓周：《試論滅商以前的商周關係》、《史學月刊》，1981 年一期。

[9] 同註 7。

[10] 李學勤、王宇信：《周原卜辭選釋》、《古文字研究》第四輯，中華書局，1980 年。

[11] 嚴一萍：《周原甲骨》、《中國文字》新一期，藝文印書館，1980 年。

[12] 同註 7。

[13] 王宇信：《西周甲骨探論》，中國社會科學出版社，1984 年。

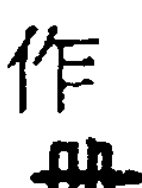
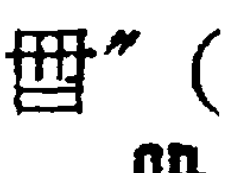
[14] 徐錫臺：《周原出土的甲骨文所見人名、官名、方國、地名淺釋》、《古文字研究》第一輯，中華書局，1979 年。

[15] 徐仲舒：《周原甲骨初論》、《古文字研究論文集》、《四川大學學報叢刊》第十輯，1982 年。

[16] 高明：《略論周原甲骨文的族屬》、《考古與文物》，1984 年五期。

[17] 王玉哲：《陝西周原所出甲骨文的來源試探》、《社會科學戰線》，1982 年一期。

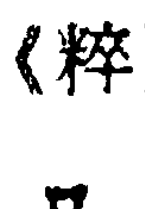
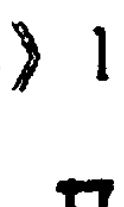
義。……𠕋以冊爲音符，應讀如刪通作刊，俗作砍〞[19]。但所例舉的七條論證材料中沒有一條是〝𠕋某方〞的內容，其說非是。

甲骨文冊，𠕋通用無別，已如上述。以〝爯冊〞而論，可以作〝爯冊〞（《合集》7343），也可以作〝爯𠕋〞（《合集》233）、或〝爯〞（《前》7.6.1），進一步證實冊、𠕋、爲一字。用作祭名的𠕋雖然可從其說〝讀作刪〞，意爲砍。但把〝𠕋某方〞的𠕋與祭名的𠕋加以混用則缺乏證據。

或引如下兩條材料，論證𠕋字〝其義實同于伐〞[20]。

(22) ……〔沚〕𢦔爯冊，𠕋呂〔方〕……敦卒，王比，受有祐　《前》7.25.1

(23) ……戌〔卜〕，㱿，貞，〔沚〕𢦔爯冊，𠕋土〔方〕……王比……　《粹》1098

(22) 辭〝呂〞字，舊釋舌。此字在殷虛甲骨文中常見。有兩種寫法，後一種寫法可以舉出《前》3.29.6；《後》上 16.3；《粹》1098 等，粗計共有 25 條。今據後一種寫法釋爲呂。呂即今山西西境的呂梁山。呂方位于呂梁山以西黃河兩岸。河東一側山西的石樓、永和、柳林、保德等地，河西一側陝西的清澗、綏德、吳堡等地出土的商代銅器獨具特色，應屬呂方遺物。

敦，伐也。卒，國族也。《爾雅・釋言》：〝爯，舉也〞，爯冊即舉冊，奉冊。(22) 辭的意思是沚𢦔奉冊𠕋告呂方征伐卒國或卒族。

(23) 辭內容基本上與 (22) 相同，只是殘缺了從句〝敦卒〞。由下辭可知土方也曾參加了〝敦卒〞之戰。

(24) ……呂……暨土……卒……　《前》6.34.3

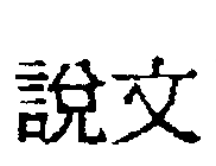
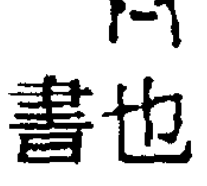
如果把 (22) 辭中的𠕋釋爲伐，這樣就在同一條卜辭中出現了兩個不同的征伐動詞和兩個被征伐的對象，這在甲骨文中是沒有先例的。

---

[19] 于省吾：《甲骨文字釋林》172-174 頁，中華書局，1979 年。

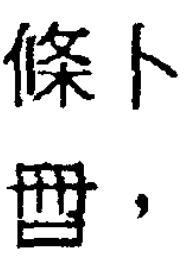
[20] 胡厚宣：《殷代舌方考》、《甲骨學商史論叢》初集二冊。

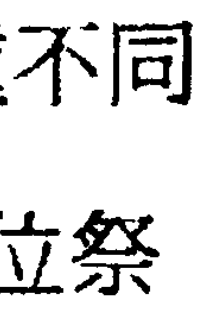
年或五年一次的大祭（《春秋・僖公八年》杜注；《爾雅・釋天》孫注）或指〝祭昊天于圜丘〞（《國語・魯語》注），或指四時祭的春祭或夏祭。第二片的禘以〝春祭宗廟〞的可能性最大。據《禮記・祭義》的解釋：〝春禘者夏殷禮也。周以禘爲殷祭，更名春祭曰祠〞。從殷虛甲骨文看，禘祭確實比較普遍。據粗略統計，至少有 70 餘條。而西周金文中只有剌鼎和鮮盤等兩件銅器見有〝禘卲（昭）王〞和〝禘于卲（昭）王〞的記載，雖然還未絕跡，但確乎是大爲減少了。有意思的是我們訂爲帝辛位祭卜辭的第二片（H11：82）上使用了殷人常用的〝禘〞祭。而在周原其他甲骨上則發現了〝祠〞，如〝祠自蒿于豈〞（H11：20），〝祠自蒿于周〞（H11：117）。證明《禮記・祭義》的說法是有所根據的。

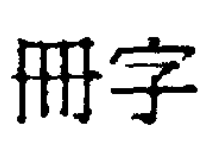
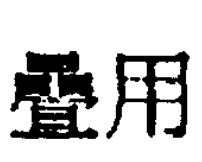
第二片（H11：82）〝𠕋周方伯〞，字也可見于殷虛卜辭，以往多釋爲典。按《說文》：〝典，五帝之書也，从冊，在丌上〞。甲骨文中無典字。西周金文如召伯簋、格伯簋、克盨中才出現从冊，在丌上的典字（《金文編》308 頁）。其實，這個字仍然是冊。甲骨文中兩個冊字疊用時，每每通用無別。例如：

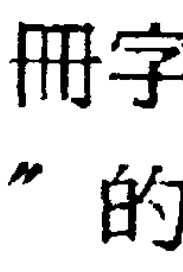
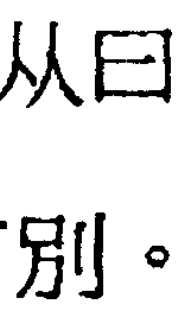
(18) 冊𠕋呂……王比我，受……　《合集》6166

(19) ……大貞，多君……𠕋冊惟……月　《合集》24133

(20) 𠕋羌方，王……　《合集》27985

(21) 丁亥卜，在陪衛耏邑妓𠕋有奏方豚，今秋王其使……　《合集》28009

上述四條卜辭中，上面的冊字分別作冊、𠕋、、，下面的冊字可以作𠕋，也可作冊。證明這四種不同的寫法，都是冊字的異構。

(21) 辭作〝𠕋〞用法與周原位祭卜辭第二片完全相同，證明周原位祭卜辭第二片中的字也應是冊字異構。兩個冊字疊用時，上面的冊字是名詞，即簡冊之冊。下面的冊字是動詞，即《說文》訓爲〝告〞的𠕋，古文字中从曰、从口無別。𠕋即𠕋。

有學者認爲冊與𠕋有別。甲骨文〝爯冊〞指簡冊而言，有𠕋告之義。〝于征伐言𠕋某方，以及祭祀于人牲和物牲言𠕋者，并非𠕋告之

征伐卜辭中，一般只有一個被征伐的對象，出現兩個以上的征伐對象時，只使用一個動詞。如：

(25) 叀可伯董乎𢿋羌方、𠫑方、譽方。　　《合集》27790

叀，語氣副詞。董是可伯的私名。〝乎〞後的一字不識，此係據李學勤先生隸定[21]，此字从攴，《說文》：〝攴，小擊也〞。可見是一個具有打擊意的動詞。意同於伐。此句意思是：卜問可伯董命令同時攻擊征伐羌方等三個方國的吉兇。

因此，釋 (22)、(23) 辭的𠕋爲征伐，不符合甲骨文例。

從殷人與𢀛方、土方的戰爭全過程及征伐的習慣用語考察，𠕋也不可能訓爲征伐。董作賓先生曾集錄與征伐𢀛方、土方有關的卜辭 237 版，503 條，編成武丁日譜。可藉以窺見征伐𢀛方、土方戰爭的全過程。𢀛方進犯稱〝征〞（《續》4.33.1＋《徵》31），稱𢦔、稱𢦏（《菁》6），一般不稱伐。殷人征伐𢀛方、土方絕大多數情況下稱〝伐〞，個別情形下稱〝征〞（《甲》3346）。反擊𢀛方的進犯稱〝逆伐〞（《金》508）。無論是殷人伐𢀛方、土方，還是𢀛方、土方進攻殷王朝，沒有一例是使用〝𠕋〞字的。當殷王朝征服𢀛方、土方以後，敵我關係發生變化，殷王又轉而祈求保佑𢀛方與土方。例如〝我受𢀛方又（佑）〞（《佚》380）、〝我受土方囚〞（《粹》1101），因此以上引用的〝沚𢦔爯冊𠕋土方〞，〝沚𢦔爯冊𠕋𢀛方〞，都是在苦戰三年，土方與𢀛方屈服，〝仍（乃？）命沚𢦔奉冊以封土方，𢀛方之君〞[22]。可見 (22)、(23) 兩辭都是在殷人伐𢀛方、土方戰爭取得勝利以後，武丁又派沚𢦔𠕋命己臣服于殷的𢀛方和土方去征伐另外的方國〝卒〞。𠕋字不能訓爲征伐，實無可疑。

殷虛甲骨文中還有另外一條𠕋冊疊用的卜辭：

(26) 貞：婦和𠕋冊妻。　　《合集》2824

妻是殷人最重要的氏族之一。記事刻辭中有不少〝妻入〞、〝妻來〞的記載。骨臼刻辭中也有〝妻氏〞入貢牛骨若干屯（對）的記錄，是主要的入貢龜甲卜骨的氏族之一。其氏族首領稱〝子妻〞，是多子族的重要成員之一。武丁時曾卜問子妻的疾病（《合集》3033）和吉凶（《合集》3032 反）。也曾卜問〝妻受年〞（《合集》9811）和妻的疾病（《合集》13725）和吉凶（《合集》13793）。武乙文丁時也曾卜問子妻族的首領妻的吉凶（《合集》32772）。因此 (26) 辭卜問〝婦和𠕋冊妻〞，只能釋爲婦和爯冊冊命妻，而不能釋爲征伐妻。

綜上所證，周原位祭卜辭的第二片〝𠕋周方伯〞只能解爲冊命周方伯或冊封周方伯。第三片〝 　𠕋周方伯〞只能解釋爲爯冊冊命周方伯。

殷周關係時好時壞，周人對殷王朝時服時叛。據《古本竹書紀年》記載：[23]

> 〝武乙三十四年，周王季歷來朝，武乙賜地三十里，玉十瑴，馬八匹〞。
> 〝大丁四年：周王季命為殷牧師〞。
> 〝大丁（十一年）：文丁殺季歷〞。
> 〝帝乙二年，周人伐商〞。

甲骨文材料中的殷周關係也是時好時壞。一方面有占卜周的吉凶（《合集》8457）〝令周〞（《合集》4884），即命令周人干某種事情。一方面又有〝𢦏周〞（《合集》6825）、〝敦周〞（《合集》6824）征伐周方（《合集》6657）的記載。

〝𠕋周方伯〞〝 　𠕋周方伯〞等周原位祭卜甲的發現，證明帝辛時殷王朝又恢復了對周人的控制。

關于這四片位祭卜甲的族屬，李學勤先生通過實物的觀察認爲〝這幾片卜甲是確實的帝辛卜辭，但其鑿是方形的（或傳爲圓鑿，不確）。屬于周人卜法的類型，與殷墟常見的不同〞[24]。從辭例和書體看也與殷墟甲骨存在著顯著的區別。四片位祭卜甲屬于周而不屬于殷人是可以斷言的。

既然是周人的卜甲，爲什麼會刻有帝辛位祭的內容呢？周原鳳雛甲組建築群基址是周人的宗廟，帝辛的位祭甲骨爲什麼出土于周人宗廟之內呢？這必須從古代的客館制度中去尋求答案。

《說文》：〝館，客舍也。从食官聲。《周禮》：五十里有市，市有館，館有積以待朝聘之客〞。根據文獻記載商周各國差不多都在都城和郊關各地設有客館。甲骨文〝王乍三 （官）：右、中、左〞（《粹》597），是殷人設在都城內的三座客館。〝雀 （官）〞韋 （官）等是分別設立在其他各地的客館。〝㠱侯告 （官）〞（《甲》2398＋2877）是殷代㠱侯設立的客館。西周金文的〝西六 （官）〞，〝成周八 （官）〞、〝殷八 （官）〞是分別設立在周人故土和成周及其附近以及殷人故地的衛國及其周圍的客館[25]。除此之外，宗廟也兼有客館的功能。《禮記・禮運》：〝天子適諸侯，必舍其祖廟〞。《儀禮・聘禮》：〝及廟門，賓揖入〞，鄭玄注：〝古者天子適諸侯，必舍于大祖廟；諸侯行，舍于諸公廟；大夫行，舍于大夫廟〞。《國語・周語上》周襄王派遣使者太宰文公及內史興到晉國去〝賜晉文侯命，上卿逆于境，晉侯郊勞，館諸宗廟〞。殷王帝辛到周人都城去，也應是住在周人的宗廟內。我認爲周原鳳雛甲組建築群基址就是周武王建國以前的周人宗廟[26]。過去在討論宗廟東西廂的功能時，我曾引用鄭玄注解釋爲〝等候處理政事的地方〞，是不夠全面的。現在看來，東西廂十餘個房間的主要功能應是接待住宿賓客之用。

帝辛既然住在周人的宗廟內，就有可能在宗廟內舉行位祭和進行占卜活動。按照禮制規定，周人有專職的官員協助賓客的祭祀占卜活動。《國語・周語中》：〝周之秩官有之曰：敵國賓至，關尹以告，行理以節逆之，候人爲導，卿出郊勞，門尹除門，宗祝執祀……〞這裡所說的〝宗祝執祀〞，宗指宗伯、宗人。祝指大祝之類官吏。《荀子・正論》：〝出門而宗祝有事〞，注：〝宗者主祭之官〞。《左傳・成公十七年》：〝使其祝宗祈死〞，注：〝祝宗，主祭祀祈禱者〞。宗和祝是主持祭祀和祈求福祥的官吏，因此當賓客來臨時要〝執祀〞。即協助賓客執行與祭祀有關的事務。《周禮》大宗伯的屬官中有職司占卜事務的大卜、卜師、龜人。大卜在大祭祀時〝則眡高命龜〞。龜人之職：〝若有祭祀則奉龜以往〞。因此當帝辛在周人的宗廟內舉行位祭時，必然會有周人官吏宗祝參加，占卜時必然也會有大卜、卜師、龜人的參加。更何況帝辛舉行位祭，所占卜的是與冊命周方伯有關的內容，周人負責占卜事務的官吏大卜、卜師、龜人之類必然也會同時參加占卜活動，應是毫無疑問的。隨同帝辛前來的殷王朝的貞人占卜後把使用的甲骨帶回殷都存檔。周人負責占卜的官吏把他們自己所占卜用過的卜甲埋入周人宗廟的〝龜室〞內保存。這就是帝辛的位祭甲骨爲什麼會在周原周人的宗廟的龜室中發現的原因所在。

一九九八年一月十一日　改定

---

[21] 李學勤：《殷代地理簡論》，科學出版社，1959 年。

[22] 董作賓：《殷曆譜》下編卷九。

[23] 範祥雍：《古本竹書紀年輯校訂補》、新知識出版社，1956 年。

[24] 李學勤：《西周甲骨探論》序、中國社會科學出版社，1984 年。

[25] 同註 3。

[26] 拙稿：《岐山鳳雛村西周建築群基址的有關問題》、《文物》，1981 年一期。

引書簡稱

京	戰後京津新獲甲骨集
乙	小屯殷墟文字乙編
文	甲骨文錄
通	卜辭通纂
續	殷墟書契續編
合	殷墟文字綴合
後	殷墟書契後編
金	金璋所藏甲骨卜辭
代	三代吉金文存
甲	小屯殷墟文字甲編
人	京都大學人文科學研究所獲甲骨文字
英	英國所藏甲骨集
屯南	小屯南地甲骨
佚	殷契佚存
前	殷墟書契前編
粹	殷契粹編
徵	簠室殷契徵文

(原載《中國文字》新24期,1998年)

“貞”的哲學

饒宗頤

一　殷代以“貞”作爲人、神溝通的共理

殷墟卜辭幾乎每一片都出現“貞”字，凡數萬見。“貞”的意義，不單單是卜問，而是“問事之正曰貞”。我在 Early China 第14期（1989年）已有詳細的申論。貞字應該訓為“正”。《詩・文王有聲》說：“考卜維王，宅是鎬京，維龜正之，武王成之。”朱熹《集傳》：“正，决也。”殷、周的聖人通過靈龜來建立至正無偏無頗的占卜決定，從神明取得“正”的行為。在先秦龜卜支配下的精神活動，用一個“貞”字控制整個思想界，在知來的預期作用，從貞的原則建立神、人之間遵守的規範，貞的抽象觀念遂成為殷、周人的中心思想。大英博物院所藏的唯一殷代家譜記錄的《兒家譜》上面開頭便記下一個“貞”字，懷疑派的人們反致疑於這一片的可信性，是由於不明白貞的涵義。後來易學家對“貞”的抽象意義的發揮，到了《繫辭・下傳》說：“吉凶者，貞勝者也。天地之道，貞觀者也。日月之道，貞明者也。天下之動，貞夫一者也。”衍引出許多貞勝、貞觀、貞明、貞一的豐富哲理，可謂精彩至極！朱子引述四德解“利貞”之義云：“利貞，謂利于正也。”（《語類》六六）很簡括地解說“貞”為正，是很中肯的！

《尚書・洛誥》云：“公既定宅，伻來，來視予卜，休。恒吉。我二人共貞。”馬融訓貞為“當”，今按包山祭祀簡所見言“恒貞”者凡18次，有一定型句式如下：

> 某某以保冢（我）爲某某貞（貞）……某某占之，
> 恒貞：吉。……某某占之，曰吉。

《洛誥》所云：“恒吉……共貞”，與包山簡之“貞……恒貞吉”，文例稍變而義無異。《洛誥》云：“二人共貞”，包山則云：“某某為某某貞”，亦是二人，祇分貞者與被貞者之別耳，某某“貞”之某某，即是卜辭常見之貞人也。

殷代卜辭所見的貞字和貞人問題，近年又有一些爭論，牽涉到貞人的存在問題，如四川何崝君在《商文化窺管》一書中所提出的新觀點。余謂從包山簡祭祀簡各枚所記“某某為某某貞”之確鑿可信，貞人之存在是不容置疑的。

從包山簡中我們可得到一點認識，貞字不能像許慎所說是一單純的“卜問”（許云：“貞，卜問也。”），而應該從鄭玄之說：“貞之為問，問於正，必先正之，乃從問焉。”方為合理。

曾運乾認為《洛誥》此文語意與《大誥》“我有大事休，朕卜并吉”相同。貞讀如鼎，當也，言“二人共當此吉”。蓋用馬融說。契文不少直以“鼎”字代替“貞”者，可證馬說之有據（其例衆所熟知）。

周既滅殷，改革殷人祀事及占卜之繁瑣，貞問以大事為主，在《周禮》謂之“大貞”：

> 《小宗伯》：“若國大貞，則奉玉帛以詔號。”

鄭司農云：“大貞謂卜立君、卜大封。”見於卜辭已有“貞大封（二字合文）……其丹凡”（懷1520）。“大封”可能謂立君之事，惜其辭殘。

> 《天府》：“季冬陳玉，以貞來歲之媺惡。”鄭注：“問事之正曰貞。問歲之善惡，謂問於龜。凡卜筮實問於鬼神，龜、筮能出其卦兆之占耳。”
> 《大卜》：“凡國大貞，卜立君，卜大封，則眡高作龜。”鄭司農云：“貞，問也。國有大疑，問於蓍龜。玄謂貞之爲問，問於正者，必先正之，乃從問焉。《易》曰：‘師，貞：丈人吉。’”

按鄭玄引《師卦》卦辭，武億讀貞丈人句，以貞為問，謂問於丈人。今馬王堆本實作“師貞大人吉無咎”，不作丈人。又帛書《困卦》：“貞大人吉”，亦作大人不作丈人。陸德明《釋文》以“貞丈人”斷句，以貞字連下讀。

由《周禮》所言，古代占問之工具，除龜、筮之外，亦兼陳玉以卜，《周禮》記其事在季冬，示隆重其事。鄭玄注云“問事之正曰貞”，“必先正之”，這即正龜之義，與《詩》“維龜正之”之“正”相符，故貞必訓為正。

從訓詁學論之，貞與正二字向來互訓相通，試舉一二例：

> 《易・乾》：“利貞。”《子夏》傳云：“貞，正也。”
> 《廣雅・釋詁》：“貞、榦、集、殹、矢，正也。”王念孫《疏證》：《師彖傳》云：“貞，正也。”《易》初六“榦父之蠱”，虞翻注：‘榦，正也。”按《文言》：“貞者，事之榦也。”若依虞注，即訓事之正。
> 《詩》：“好是正直。”楚簡《緇衣》引作“貞植”。

《老子》第三十九章：“侯王得一以為天下貞”句，馬王堆甲本作“侯〔王得一〕而以為正”，乙本作“侯王得一以為天下正”，兩本均寫作正，不作貞。《老子》第十八章“國家昏亂有貞臣”，楚簡郭店本作“正臣”。此亦古時貞、正二字互訓可以代用的顯例。

《莊子・列禦寇》：“魯哀公問於顏闔曰：‘吾以仲尼為貞榦，國其有瘳乎。’”以貞、榦二字聯用，當是用《文言》語，可證《文言》年代在《列禦寇》篇之前。

卜辭：

> 貞：王亡不正。
> 　辛未卜，穷貞：王㞢不正。　（《合》5354）

以有不正與亡不正作為對貞，足見“正”一觀念在殷代之受到重視。

1993年，我在法國高等實驗研究院接受榮譽人文博士學位的講詞中，談到中國宗教與文學的問題，一開頭便提到貞字，我把它與希伯來文的 dyn（דין）相對應，dyn 有 judgement、obedience 諸義，亦是“正”的意思（Hebrew and English Lexicon of Old Testament p. 192）。

卜龜是神聖大事，必端龜正襟，示其必恭必敬。《金縢》謂之“穆卜”，穆，敬也。其言曰：“乃命于帝庭，敷佑四方，用能定爾子孫于下地，四方之民，罔不祇畏。”祇亦敬也。曾運乾謂：“本經言‘命于’者皆為受命，如‘乃命于帝庭，即武王受命于帝也’，‘即命于元龜，即就受命于元龜也’，‘小子新命于三王，即親受命于三王也’。或謂即命龜詞，失之。”其說極是。殷卜辭言：“㔾邑方于受令（命）”（《合》6155），義可參證，說詳下文。

卜辭所見貞字，有貞問之義，在正反對貞語句式中充分表示之，但多數非作問句式的，不能一概加上？號，是肯定語氣的。

周原卜辭，每每於“貞”字下面，接言“正”或“又正”：

> 癸巳，彝文武帝乙宗貞…囟又正　（周H11：1）
> 貞：王其桒又大甲，酉周方白，盡，囟正，
> 　不左，于受又（祐）　（周H11：84）
> 彶巳，其彝，囟正　（周H11：13）
> 曰吉，其五…正，王受〔右〕　（周H11：189）

諸囟字可讀為語詞的思或斯。殷武丁卜辭：

> 庚午卜，㱿貞：正。　（《合》371正）

此為巨龜，記貞降，不其降及父乙、父辛壱王之事，貞人為㱿。前辭但書“正”字，足見“貞”與“正”二義之關聯。

上文記包山簡屢言恒貞，同於《洛誥》。周原刻辭又有“保貞”之辭：

> 囟御于永冬（終），囟御于休令（命）
> 保貞，宮（官）吉　（H3：1，齊家1）

能永終故得休命，保貞猶言保正，永與保二義均詳下文。

貞字有置於句末之例，如山西洪洞坊堆卜骨云：“疒，囟疒，三沚（趾）又疾，貞。”此一“貞”字，自不能釋為問。《易經》及新出馬王堆易傳，有許多“某貞”、“某某貞”的句型（表一），都不適合解釋為“問”。

表一　《易經》“貞”字之用例

艱貞	大畜九三	利艱（根）貞
居貞	隨卦六三	隨有求得，利居貞
	九四	貞凶
蔑貞	剝卦	蔑貞，凶
可貞	坤卦	含章可貞
	損卦	可貞、不可貞

二　貞卜及斷志

殷易有《歸藏》。《歸藏》現已在湖北楚簡發現，有文云“殷王貞卜”。用“貞”與“卜”二字聯言在一起。文獻上貞、卜合言的例子，亦見於春秋談占夢之事，原不限於龜、筮。《左傳》哀公十七年：

> 衛侯夢於北宮，見人登昆吾之觀，被髮而譟……公親筮之，胥彌赦占之曰：“不害。”與之邑，寘之而逃，奔宋。衛侯貞卜。

杜預注“貞卜”二字曰：“正卜夢之吉凶。”此處杜氏訓貞為正。貞、卜亦得分開，言“貞於某卜”。《國語·吳語》記黃池之會，晉侯使董褐復命曰：

> 曩君之言，周室既卑，諸侯失禮於天子（指不朝貢），請貞於陽卜，收文武之諸侯。

韋昭注：“貞，正也。龜曰卜，以火發兆，故曰陽。言吳欲正陽卜，收復文武之諸侯以奉天子。”這個貞字韋昭亦訓為“正”，可見貞字非僅卜問之義，古訓已是如此。

古代占卜的手續頗繁。卜龜、卜筮、卜夢三者都有貞卜之事。三者貞卜的手續必不一樣。但“惟吉”是從，則是同一目的。

> 古文尚書《大禹謨》云：“帝（禹）曰：枚卜。功臣惟‘吉’是從。帝曰帝：官占惟先弊（今作蔽）志，昆命于元龜（龜）。朕志先定，詢謀僉同，鬼神丌依。龜筮（龜筮）葉（協）加（從）卜不習，吉。”　　（敦煌本 Stein 801，參顧廷龍《尚書文字編》）

薛季宣《書古文訓》作蔽志，與今本同。蔽字訓斷，卜者必先蔽志，即事先決斷，打定主意，然後進行卜事，故云“朕志先定”。試以表二示之。

表二

卜者	先定志		人的決定在先。
	然後命龜		鬼神的決定，告以吉凶。
			神、人協從——是謂大同。
	卜不習（襲）	方是“吉”	神、人意見一致，然後執行。

《大禹謨》雖是晚出之書，但這段話是可信的。

“志”字在古代文獻中出現甚多，有言“徯志”。

> 《皋陶謨》：“其弼直惟動，丕應徯志，以昭受上帝，天其申命用休。”

《史記·夏本紀》“徯志”作“清意”。史公以“意”解釋志，“徯志以昭受上帝”。是說求卜者的心意，要好好等候上帝給予明白的受命，纔獲得“休吉”。《尚書》中殷《盤庚》三篇有兩次說及“志”：

> 《盤庚》上：予告汝于難，若射之有志。
> 《盤庚》中：汝分猷念以相從，各設中于乃心。

“射之有志”之“志”意思是“的”。《詩·賓之初筵》：“發被有的”，《毛傳》：“的，質”。是指射矢必中鵠的。殷代屢言三百“射”，大射禮之事，所以卜事亦用射矢的事來取譬。“設中于心”的“中”亦與“的”有關，卜辭每言“立中”，說明“中”的意義在殷代非常普遍流行。可見定志之事，殷人可能有之，故《盤庚》有“若射之有志”一語，由《皋陶謨》的言徯志，亦可證“蔽志”不是無稽之言。占卜要先行斷志，是人謀在先、鬼謀在後，兩者皆能協從，是謂大同。這亦可證《洪範》之可信。

志，是作某種決定，孟子謂志是氣之帥。詩言志，亦指意向。“志”的重要性，西方哲人講論最精彩的無如康德，德文有 willkür 與 wille 二字，都訓意志，却有分別。康德論道德形上學，對於 wille 與 willkür 二字作嚴格的區別：

（純粹的）意志　　wille 是實踐原則的訂定——定然律令，即道德法規。

（混雜的）決定　　willkür 是行動標準的採用——機能上理性存有。

從文義上看，wille 訓意志（決定），willkür 由 will＋kür，kürzen 有短距離之意，willkür 有任性、任意，前者緊而後者寬，前者定而後者未定，故康德說：“willkür 能够服從 wille 的法則，而不失去它自己的自由。

吾人試以孟子之說解釋之，wille 是通過集義的，而 willkür 則否，“行而宜之之謂義”，故 wille 是被確認的道德的行為。

行（動）　　willkür
|
宜之　　　　wille
↓
義

康德分 willkür 有二類：

1. tierisch willkür　　獸性的決定
2. freie　willkür　　自由的決定

人禽之辨，即在於此，儒家所謂“人之所以異於禽獸者幾希”！前者未經過道德的處理，後者的 wille 纔算是“集義所生的決定”。

再說恒貞。貞字亦訓為定：

《禮記·玉藻》：“卜人定龜，史定墨，君定體。”定龜即貞龜，亦即詩之正龜。

> 劉熙《釋名·釋言語》：“貞，定也。精定不動惑也。”

《易·繫辭》：“天下之動，貞乎一者也。”貞乎一即定於一，《孟子》“天下烏乎定？定于一”，似用易繫之說。“不動惑”與孟子“不動心”亦有關聯。《論語》“四十而不惑”，劉熙的“不動惑”謂不動於惑，與“不惑”相同。

> 蔡邕《獨斷》云：“清心自守曰貞。”
> 《周書·謚法》：“大慮克就曰貞。”

楚簡《老子》：“我將自之以無名之樸。”自即貞字。他本作鎮。又“修之身，其德乃貞”，別本作真。是古本《老子》喜用“貞”字。《書·禹貢》兗州，“厥田惟中下，厥賦貞”。鄭云：“貞，正也。”

經過詳細思考後的決定，動必於“一”，貞於“一”。貞有決定的意義，如何避凶就吉，仍是由人自取。人謀比鬼謀更加重要，謀事在人，仍是操之於己的決定。

三　《文言》乾卦四德的“貞”

可是自從清季甲骨文發現以後，對《易經》的解説發生了極大的變化。由於大家把卜辭習見的“貞”字都解作卜問，影響所及，《易傳》上元、亨、利、貞四德的貞字，亦被人解釋為“問”，而且強調説必須這樣講纔是正確，過去全部都錯了！（記得是高亨說）連《文言》“貞固足以幹事”一義和《左傳》襄公九年穆姜所說“棄位而後不可謂‘貞’”之讜言，亦統統被推翻。這一誤解，貽害至於今日，學術界尚未加以澄清。幸而地不愛寶，馬王堆出土了六十四卦在楚地流傳的寫本和從未為人所知的《易傳》，包括《二三子問》、《易之義》、《要》、《繆和》諸篇。孔子讀易的方法，是輕巫史、卜筮，而隆“德義”的重要性，在作為讀易指南之《要》中。他説道：

> （子曰）易，我後其祝卜矣，我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又仁□者而義行之耳。贊而不達於數，則其爲之巫；數而不達於德，則其爲之史，史、巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者或以《易》乎？吾求其德而已，吾與史巫同涂而殊歸者也。君子德行，焉求福？故祭祀而寡也；仁義，焉求吉？故卜筮而希也。祝巫、卜筮，其後乎！

這幾句非常精警的話，幽贊於神明而必達於數，不達於數則不免淪為巫、祝，達於數而不達於德則僅足為史而已，巫祝與史均非孔子之所好，因為他們沒有成德。揣測孔子的意思：求福祉和求吉祥的事都是次要的，他把易的“德義”內涵提高到另一層次，把道德的突出作為仁義的擴充，人的地位從神道的羈縻中加以解放，而去追求德的完成，這纔是易的要義。

我在上面談到《易·文言》一篇，詳論四德，近世不少學人，認為“貞”字不符合“卜辭”的意義，事實《左傳》襄公九年穆姜之言，已道出它的來歷；現在我們看馬王堆易傳《二三子》出現了“元，善之始也”一句。又《繆和》：

> 子曰：嗛者，嗛然不足也。亨者，嘉好之會也。夫君人者，以德下丌（其）人，人以死力報之。”

亨貞	困	亨貞　大人吉，無咎
女貞	家人卦	利女貞
利牝馬之貞、安貞	坤卦	元亨利牝馬之貞，安貞吉…
不息之貞	升（登）上六	冥登，利于不息之貞
武人之貞	筭（巽）卦	初六利武人之貞
小貞、大貞	繆和	呂昌問　屯九五　屯其膏，小貞吉，大貞凶。

馬王堆易傳《二三子》以下諸篇引孔子說，不少涉及貞字之訓，今以其為新資料，摘録見於《二三子》者：

鼎卦　大人之貞

> 易曰：鼎玉贊（鉉），〔大〕吉，無不利。孔子曰：鼎大矣，鼎之遷也，不自往，必入（人）舉之，大人之貞也。……明君立正（政），賢輔弼（弼）之，將何爲而不利，故曰“大吉”。

未濟　小人之貞

> 卦曰：未濟，亨，〔小狐〕涉川幾濟，濡其尾，無迺〔逌〕利。孔子曰：此言始易而終難也，小人之貞也。

（乾）卦　聖人君子之貞

> 卦曰：見龍在田，利見大人。孔子曰：□□□□□□□□□嗛易告之，就民易遇也，聖人君子之貞也。度（庶）民宜之，故曰利以見大人。

屯卦　小貞　大貞

> 〔卦曰：屯其膏，小貞吉〕大貞凶。孔子曰：屯□而上通其德、無□□小民家息以綈衣。……屯輪之，其吉亦宜矣。大貞…川流下而貨?，留□年穀十……。

坤卦

> 卦曰直方大，不習無不利。孔子曰：〔直〕□□，方者□，大者，言其直或之容……無不□，故曰無不利。卦曰，含章可貞……含亦美，貞之可也。……

同人卦　貞藺（吝）

> 〔卦曰：同人于〕宗，貞藺。孔子曰：此言其所同，唯其室人而〔己〕。其所同□，故曰貞藺。

一處言及元，另一處談到亨，具見四德之說，由來已久。魯哀公稱仲尼為國之貞榦，即採自《文言》。以四德釋元、亨、利、貞，出於古訓，春秋時穆姜述之，載於《左傳》，可見其為舊說（梁武帝謂文王之言，固無根據）。這類“重言”，屢屢為人們引用。漢簡《引書》引彭祖言，春產、夏長、秋收、冬藏，此彭祖之道也。孔穎達《周易正義》以四時之道申明四德，今從《引書》，知其源出自古彭祖之說。

四　說“永貞”、“利永貞”與“歷年得正命”

現將《周易》卦辭中“永貞”、“元永貞”、“利永貞”的習語摘記如下：

元永貞	《比卦》之辭	比吉原筮，元永貞，無咎，不寧方來，後夫凶（馬王堆本同）
利永貞	《艮卦》初六	艮其止，無咎，利永貞。（馬王堆作根）
永貞	《萃卦》九五	永貞，悔亡
	《小過》	勿用，永貞

“求永貞”一語亦見於《周禮》六祝中的“年祝”。《大祝》一官職云：“大祝掌六祝之辭以事鬼神示，祈福祥，求永貞。”《周禮》祝有六祝，祈有六祈：

六祝：順祝、年祝、吉祝、化祝、瑞祝、筴祝
六祈：類、造、禬、禜、攻、說

徵之殷卜辭，屢言“歲惟王祝”（如《合集》25923），即是年祝之事，筴祝即册祝。六祈的攻，見於包山楚簡，“說”字亦作“兑”。馬王堆出土易傳《易之義》解坤卦爻辭“括囊無咎”引子曰在於“不言”之義云：

> 君子茍（苟）得其冬（終），可必可盡也。君子言於無罪之外，不言於又罪之內，是謂重福。易曰“利永貞”。此川（坤）之羊（祥）說也。

這裡言“坤之羊說”者，羊即祥，說即是六祝之“說”，所以祈福祥也。大祝所掌的“求永貞”，原見《周易》的爻辭。如何纔可以無咎，貴在“不言”，此老子行不言之教的由來。君子言之，貴在無罪之外，相反地不言，如果在有罪之內，則不要任意發言，這樣說是雙重之福。動而不獲咎，可致福祥，坤卦的“括囊”意義如此。如是便可獲得永貞了。坤卦的括囊，說明要懂得不言的奧妙，不輕易去發言，便可得到無咎無譽。這即是“永貞”，這樣的人就有“重福”。“求永貞”能得到重福（多福），當然是衆人之希冀，没有一個人不希望祝福而可以取得好的美果，向神明進行禱祝，這正是他們的目的，人們至今還是通行祝福，這為大衆的共同願望。關於《周禮·大祝》所掌六祝中的年祝，鄭玄注云：

> 年祝，求永貞也。……永，長也，貞，正也。

賈公彥《周禮義疏》云：

> 經“祈福祥，求永貞”，祈亦求也。今鄭云：求多福，即經“祈福祥也”；“歷年得正命”，即經“求永貞”也。

此處“貞”當訓為正，是没有問題的。

《孟子·盡心》云：“順受其正，莫非命也。”後來儒家說命有三命之說。而以“正命”列其首。緯書《孝經援神契》亦談命有三科。有受命以任慶，有遭命以謫暴，有隨命以督行，受命謂年壽也，遭命謂行善而過是也，隨命謂隨其善惡報之（《祭法》孔疏引）。《論衡·命義篇》云：

> 傳曰：“說命有三，一曰正命，二曰隨命，三曰遭命。正令謂本稟之，自得吉也。”

又《氣壽篇》云：

> 凡人稟命有二品，一曰所當觸值之命（此遭命也）。二曰彊弱壽夭之命（此正命也）；正命以百為數，故百歲之命，是其正也。

是知正命指正常的命，出於稟賦，故云“自得吉也”。《易·乾卦》卦辭“各正性命，保合太和，乃利貞”。“各正性命”即“正命”的意思。賈疏採用孟子及緯書說，解釋“利永貞”等於得正命，其用意便可了然了。但鄭注何以上面施用“歷年”二字，亦有來歷，請看下文。

五　受天永命、定命與用德

祈天永命，必修行敬德。鄭注所謂“歷年得正命”是《書經·召誥》中的最重要理論，《召誥》於篇末諄諄陳述周得受天命的道理：

> 其惟王位在德元（居德之首）。小民乃惟刑用于天下，越王顯（光明）。上、下勤恤（憂）。其曰：我受天命，丕若（大順）有夏歷年，式勿替（廢）有殷歷年，欲王以小民，受天永命。

文章上面已經多次談到不可不監于有夏，亦不可不監於有殷，又云：

> 1. 我不敢知，曰：有夏服天命，惟有歷年（多歷年數）。
>   我不敢知，曰：不其延（言桀不謀久長之計），惟不敬厥德，乃早墜厥命；
> 2. 我不敢知，曰：有殷受天命，惟有歷年。
>   我不敢知，曰：不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。

此二段用對比法，陳述夏、殷二代因不能敬德，故早墜其命，即所謂“周監於二代”。而繼續說道：

> 今天其命哲、命吉凶、命歷年。知今我初服，宅新邑。肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。其惟王勿以小民淫用非彝，亦敢殄戮，用乂民、若（順）有功。

孔傳云：“今天制此三命，惟人所修。修敬德則有智、則常吉、則歷年；（反之）為不敬德，則愚、凶、不長。雖說之，其實在人。”依此而論，所謂三命，包括（1）智愚，（2）吉凶，（3）歷年與不永年。三者雖都為天所制命，但却操之在人，人如能够用德，則求天可以長命，使其得歷有年數。（否則必墜厥命，不為天所容許。）所以要“順（若）行夏、殷所以成功之道”，祇要“王居位，在德之首（即在德元之義），上下憂勤（劳）”，如是乃可能達到“祈天永命”的美果。

《召誥》申言“受天永命”之理，其實乃上承於殷，《書·盤庚》云：

> 先王有服，恪謹天命……今不承于古，罔知天之斷命。矧曰其克從先王之烈。若顛木之有由蘖，天其永我命于兹新邑。

又《高宗肜日》云：

> 惟天監下民典厥義，降年有永有不永，非天夭民，民中絶命。

卜辭屢見降永之占，如云：“庚辰卜：不降永。”（《合》34711）“己未…其降永…不降永。”（《屯南》3594）足證《高宗肜日》之語，其稱絶命，即盤庚的斷命，都是“永命”的反面詞。

“永命”一詞亦屢見於西周彝銘，例如“用禕壽匄永命”（瘐鐘一）、“綰綽永命，萬年無疆”（史伯碩父鼎）之類。武丁卜辭有一條意義不太明顯，文云：

> …于受令。
> 　匄𢀛方于受令。
> 貞：于受令匄。　　（《合》6155）

匄求𢀛方，而于受命之天，于“受令”文共三見。可讀為受命。可能即指受命之“天”。受天有大“命”，惟天纔有受命的權威，故所謂“受命”，非天莫屬。《墨子·非命》下稱昔桀、紂執“有命”而行。如是言之，“受命”者乃“天”的代語，受命即指天也。夏、殷之亡君皆執“有命”而行。足證卜辭“匄𢀛方于受令”之即指“有命”。

天命在《尚書》及銘辭，亦作“大命”。舉例如次：

> 明大命于妹邦。　　（《酒誥》）
> 肆文王受兹大命。　　（䀇尊）

西周（㝬簋）彝銘有時亦稱曰“大魯命”，魯訓嘉，命字繁形又作䋛：

> 其各（格）前文人，其瀕在上帝庭，陟降，離（申）圏（恪）皇上帝大魯命。用䋛保我家。

《墨子·非命》下引《太誓》之言曰：“…上帝不順，祝降其喪，惟我有周受之大帝。”

周人代殷，自言是受命於天，彝銘如珷簋：“丕顯文武受命。”盂鼎：“丕顯玟王受天有大命。在（載）珷王嗣玟作邦。”有人以為天、天命的觀念，是周人所獨創，余謂指周人强調天的觀念則可，謂其獨創，則很難說，除非承認《盤庚》三篇乃出周人所追記。

《洪範》五福，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。終命見於井侯毁云：

> 克奔走上下帝，無（撫）𠔄（終）命于有周。

不能終命謂之墜命，盂鼎“我聞殷墜命”，是。《盤庚》謂之“斷命”，《高宗肜日》謂之“絶命”，終命即永命的同義異辭。

大命如周人所拳拳申述其代殷有天下的緣由。從商書《盤庚》及卜辭的降永諸例看來，“命”的重要性，非肇於周，《周禮》的“求永貞”和《盤庚》的“恪謹天命”應是息息相關。否則《召誥》的訓誡，不易為當時殷、周敵對雙方共同接受而産生這樣深遠的說服力。

我們再看墨子作《非命》上、中、下三篇，以譏儒者之執有命，乃為有害之事，他宣言執有命之說者為不仁；先後引用下列各古文經典的佚文：

> 《禹之總德》：“允不著，惟天民不而葆。……不慎厥德，天命焉葆？”
> 《仲虺之誥》：“我聞有夏人矯天命于下，帝式是增（憎），用爽厥師。”（今本《尚書》作“夏王有罪，矯誣上天，以布命于下。帝用不臧、式商受命用爽厥師”。）
> 《太誓》《太子發》（今本作“去發”）：“天有顯德，其行甚章。……惟我有周受之大帝。”

葆字即盂鼎臨保我不同之保，及㝬簋用䋛保我家之“保”。這一意念淵源必不自周人開始。如墨子之說，桀執有命而行，湯為《仲虺之告》以非之；紂執有命而行，武王為《太誓》、《太子發》以非之。桀紂所執的有命，可能即為宣揚天命的文誥。是夏、殷都自道其天命所在。天命之說，由來甚遠。墨子所非者，為矯天命之暴君。故云：

> 在於商夏之詩書曰：“命者，暴王作之。且今天下之士君子將欲辯是非利害之故，當天有命者，不可不疾非也。執有命者，此天下之厚害也。是故子墨子非〔之〕也。”　　（《非命》中）

從墨子之言，我們不能輕易便斷言天命的觀念是周人所獨創的。

六　“德元”的意義

如何纔能祈天永命，獲得天的支持，主要在能敬德。政治家要位居“德元”，《書·堯典》已言：“惇德允元。”“德元”謂居德之首，統治者能够使其附屬者上下憂勤乃克致之；至於老百姓亦要明明德。

所謂“祈福祥，求永貞”的背後有一大堆道理，必以疾行“敬德”，然後能够“祈天、永命”，多歷年所，《召誥》中的三命是“命哲，命吉凶，命歷年”，這裡的三命，後來儒家引申之為正命、

隨命、遭命。内蘊略有出人：

一是智愚問題，是性分上智下愚之分，
一是遭遇的吉凶禍福，即王充所謂“觸值之命”，
一是歷年問題，這應即所謂正命。

正命亦稱曰“定命”，《左傳》成公十三年劉康公曰：“民受天地之中（和之氣）以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍，是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與戎，祀有執膰，戎有受脤，神之大節也。”（執膰與受脤，均為神惠被於人者。）

“求永貞”的意義是“永得其正”，必以“德之用”為前提，《堯典》的“克明峻德”，《大學》的“明明德”，都由此產生。正命和明德、敬德思想是一貫的。

“德”的倡導，在西周形成“德元”的理論，見之彝銘屢屢强調“德”字的重要性：

孔德　　臣朕皇考穆王用乃孔德，……引正乃辟安德，叀余小子肇盄（淑），先王德……天子亦弗諲（忘）公上父䛒（胡）德……小子夙夜専（溥）由先
烈（剌）德　且（祖）剌（烈）德，用臣皇辟……孫子…䢅（任）皇辟懿德，用保王身。……臣保天子，用氒剌（烈）
（節）德　且（祖）卩德（以上見《師訇鼎》）
懿德　　上帝降懿德，大甹。（《墻盤》）

上引銘辭對於“德”上所加的形容詞，有孔德、剌（烈）德、卩（節）德、懿德等等。“孔德”見《道德經》“孔德之容”。“卩德”即節德，《禮記·哀公問》“節醜其衣服”。疏：“節，正也。醜，類也。”是節德即正德。《左傳》文公七年正德、利用、厚生謂之三事，故三事大夫，第一件事即是“正德”。

觀《召誥》文中言“王其德之用，祈天永命”。故知利永貞首貴德之用。王者位居德之首，是曰“德元”。而臣下百君子，都要“保受威令”、“明德”，纔能供王之需而得到“祈天永命”。全文於敬德之事，叮嚀周至，是為周教。孔子所以後祝卜而先德義，乃承接周人的教訓。

他雖是殷人，但他自言“吾從周”，他的思想充分是“從周”的表現。

七　餘論：談“訓詁哲學”

本論文為作者數十年研契治經體會所得，久欲寫出，以求教於方聞君子。馮友蘭先生著《貞元三書》，貞下起元說，是出自易乾卦文言的元、亨、利、貞四德。古人以配四時，故貞之為義屬冬（參《易尚氏學》第27頁）。《引書》述彭祖已言及生、長、收、藏。古人從冬去春來悟出貞下起元之理，四德相生，故朱子云：“不貞則無以為元。”自甲骨文出土，累見“貞”字，說者訓貞為問，而四德說遂為人所拋弃，不知貞應訓正，元為善之長，《召誥》亦稱“德元”。周人著之官方重要文告，新出易傳《繆和》子曰：“亨者嘉好之會。”知四德乃先秦舊說，穆姜、孔子祖述之。尚秉和謂《文言》八句乃最古之易說，近之。

知貞之訓正，二字互用，殷、周人重視貞正，祈求永貞，藉龜卜以溝通人神之郵。《大禹謨》言先蔽志而後命龜，人謀與鬼謀竝施，然後詢謀僉同，可證《洪範》之不誣。《詩》所謂“維龜正之”，所重在於致“正”，卜以求正，通過靈龜來建立“正”的行為。貞之為問必合乎“正”而後可，“卜”祇是手段而已。殷人於所有龜卜之事，概施以“貞”字，正標誌著“龜以正之”的崇高而有“德”性的正鵠，故“貞”可說是人神溝通的共理。能保持貞正則有休命，是西周人仍是沿用殷人的舊習慣。

《周禮·禱祝》以求“利永貞”，牽涉到“歷年”、“正命”的問題，乃出自《尚書·召誥》，與《左傳》劉康公所言的“定命”，故非會通諸經，無由得其碻詁。“貞”的涵義從《詩·文王有聲》的“維龜正之”說之，融貫《書》、《禮》、《春秋》、《左傳》，合以卜辭、彝銘與新出楚簡，方能講得透澈，貞之為正，這一觀念的理解，主要是要倚賴訓詁學的幫助。以前友人楊聯陞先生曾提倡“訓詁史學”，我以為我們應該提倡“訓詁哲學”，歷史上若干重要觀念的疏通證明，非採用訓詁學方法難以解決問題，“貞”之一義正是其中之例。

竊以為治中國古代哲學，宜除開二障，一是西方框框之障，二是疑古過甚之障。東方思想的源泉由本土茁長而生，有自己的pattern，不必套取西方的模式。文獻上的資料、經典上的語言，不僅要處理文字的表面意義，還須進一步理解它內在的深層意義，和其他相關的經典語言的同義異辭。古文《尚書》有許多精義，尚待理董，墨子引用的佚書，尤為緊要，同事異文的比勘會通，不可掉以輕心，一概目為偽書而摒棄之。本文之採用《大禹謨》和《禹之總德》等篇來說明“蔽志”與“徯志”兩詞，及《盤庚》的“設中乃心”的意義，與墨子《非命》是反對暴主之矯天命，以見“天命”一概念，淵源殊遠，非周人所創立。古文資料還是很有用的。

本文討論牽涉的問題甚多，限於篇幅，撥開雲霧，或可窺見古人之大體，祇是提出問題，未能鈎深致遠，仍望方聞之士，理而董之。

（原載《華學》第3輯，紫禁城出版社，1998年）

释“𦔳田”

——兼论中国古代的祭祀场所和耕作仪式

夏志峰

甲骨文中涉及𦔳田的卜辞有如下两条：

（1）□□卜，㱿贞，王大令众人曰𦔳田，其受年？十一月。《前》7.30.2；《粹》866。

（2）贞，叀辛亥𦔳田？十二月。《甲零》89。

以上两辞中的𦔳田，是甲骨文研究中一个长期悬而未决的问题。在许多先秦史研究者中，存在着一个一般性的认识，即认为㱿田就是协力耕田，这种认识的缘起乃在郭沫若先生《由周代农史诗谈到周代社会》中的一句话：“𦔳田就是大规模地耕耘。”①虽然郭沫若先生没有交代这种解释的根据，但他的观点仍为很多学者所接受。不过，学者们并没有检讨下面的问题，倘若解𦔳田为协力耕田，就得释𦔳为协力，释田为耕田，这就完全违背了甲骨文用词的规律。依照甲骨文常例，𦔳多与祀典有关，在所谓“周祭卜辞”中，𦔳是五种常用的祀典之一。迄今为止，甲骨文中还没有释𦔳为协力的证据。田在甲骨文中只有田猎和田土之意，也没有作耕田解的例子。董作宾先生在《殷历谱》中亦论及𦔳田，他说：“殷历十一月在霜降以后，禾黍与稻均已收获，尚何须有𦔳田之命？𦔳田者，言众人同力合作，以事田亩，非种麦之事盖莫属矣。”“此月（十一月）在霜降以后，下至冬至皆种麦之时，卜辞𦔳田即种麦也。”②这种观点更有疑问，我们从古代农书的记载中可看到，从《吕氏春秋》到《齐民要术》的八百年时间内，黄河中下游地区种麦的时间均在农历寒露前后，于今已两千多年，仍无大的变化，焉有霜降下至冬至种麦之理？

𦔳在甲骨文中是一种祀典，已有前人指明③，这种认识是与甲骨文相合的。因而，亦有学者将𦔳田释为祀典。王襄先生释𦔳田为祭田祖：“𦔳，祭名；田即田祖。”④这种认识显然受到《诗·小雅·甫田》的启示，不过在甲骨文中同样缺乏释田为田祖的证据。张政烺先生释𦔳田为岁终报功之祭：“殷人的𦔳田相当于周人的蜡祭，都是索鬼神而祭之。蜡祭有正常的，每年十二月（即殷历十一月）在国中举行，也有非常的，由于灾荒随时随地举行。𦔳田也如此，十一月𦔳田是岁终报功之祭，而为了灾荒则择时择地举行⑤”。这个结论实际上是建立在“三正说”的基础上，即以十二月为殷历岁首，而以十一月为殷历岁终，故以十一月之𦔳田当岁终报功之祭。其实，三正系统的古历与事实是不相符的，并不能据此确定殷历的岁首或岁终。

综观各家对𦔳田的解释，皆未感妥当。笔者对甲骨文知之甚浅，只是对𦔳田一词屡有所思，偶有一得，今书之于后，仅博一嗤一笑足矣。

𦔳田一词究竟作何解释？其关键在于对𦔳字初文的考释。𦔳字在甲骨文中作𡴘，亦作𡴘，从川从𠙵（亦从凵）。其从川者，如吴其昌所言：“从川为三足耒耜之形，盖丿、乀皆象耒耜之形，后世衍为力字也”⑥。此说确无可易。耒耜为农耕之具，以其为字，其字当与农耕有关，如男字作田力，其字乃象耕于田亩之形。其从𠙵者，于省吾、唐兰诸先生皆以为象器皿之形⑦；陈梦家先生以为同于《说文》之曰，在甲骨文中无义，仅为区别字性而设⑧；郭沫若先生只说“非口非曰”⑨。看来，𠙵字偏傍又成了考释𦔳字初文之关键。

𠙵字偏傍是甲骨文中常见的偏傍之一，根据对考古研究所编辑的《甲骨文编》所收甲骨文字的统计，在甲骨文中，大约有八十个以上的单字从𠙵字偏傍。其形体与口字偏傍绝异，也非曰字，正如郭沫若所言“非口非曰”。由于𠙵字偏傍在后代字书中失传，因而便失去了从历代字书中直接了解其形音义的便捷途径，但这并不意味着𠙵字偏傍已成为不可识读的绝字。于省吾在论述考释古文字的方法时说：“既应注意每个字本身的形音义三方面的相互关系，又应注意每个字和同时代其他字的横的关系，以及他们在不同时代的发生、发展和变化的纵的关系，只要深入具体地全面分析这几种关系，是可以得出符合客观的认识的。”⑩就𠙵字偏傍而言，其历史的发展、演变等纵的关系已不可考，但其与同时代其他字的横的联系却依然存在。只要综合考察所有从𠙵字偏傍的各字的意义，找出它们之间的共同点，则𠙵字偏傍的意义便不难破译。前文已述，从𠙵字偏傍的𦔳字在甲骨文中为一种祀典，除此以外，凡是在甲骨文中有辞可读、有义可寻，至少可以通过辞例的推勘和比较可以了解其意义的从𠙵诸字，其意义皆与祭祀活动有关（人名、地名、文辞残缺，义不可寻者除外）。试看以下各例：

1. 告（𠱘、𠱘）

（1）甲申卜，宾贞，告秋于河？《佚》525

（2）其告秋上甲二牛？《粹》88

（3）勿于大甲告？勿告于中丁？勿于大戊告？《乙》4626

（4）乙酉卜，兄贞，叀今夕告于南室？《前》3、33、7

（5）尞于河一牢，告二牢？《前》1、32、5

以上诸辞之“告”，皆为祭典或祭法之名，其施祭的对象包括祖先和自然神祇。

2. 言（𠮷）

（1）丙子卜，㱿贞，乎言酒河，尞三豕三羊卯五牛？《粹》47

（2）庚辰卜，告贞，言母庚？《前》1、29、5

（3）言匕庚？《续》6、22、6

（4）贞，王言父乙？勿言？《合》148

以上诸辞之“言”，依甲骨文常例推之，亦为祭祀之法，于省吾先生释：“读作音，音与歆通。”⑪《左传》僖公三十一年：“不歆其祀”，杜注谓：“歆犹享也。”《国语·周语》：“王歆太牢”，韦注云：“歆，享也。”歆在古文献中亦是祭法。

3. 曹（𣍘）

（1）辛亥卜，王贞，曹父乙百牢，十一月？《乙》5408

（2）乙酉卜，王又曹于祖乙？《粹》230

（3）贞，子商又曹于父乙？乎酒？《续》1、28、5

（4）𠕋祖丁十伐十牢？勿𠕋祖丁？《丙》29

（5）己卯卜，㱿贞，御妇好于父乙；良羊㞢豕一𠕋十牢？《乙》3383

（6）贞，御于父乙？卯三牛𠕋十伐卅牢？《佚》889

由于𠕋字在后代失传，故对其初文的考定争论颇多。但其在甲骨文中的意义则非常明了，一为祭祀之法，如上述（1）（2）（3）（4）辞；一为用牲之法，如上述（5）（6）两辞。

4. 舌（ ）

（1）羽丁大乙，王其舌祖乙又羌？《粹》152

（2）□□卜，其舌祖乙又羌，王受又？《粹》258

（3）祭大乙，其舌祖乙二牢？《京都》1785

（4）甲子卜，旅贞，翌乙丑舌，叀白牡？《后下》5、7

（5）癸亥卜，彭彡于小乙，其告？舌于父丁一牛？癸亥贞，彭彡于小乙，其舌？《邺三下》42、5

（6）其又毫土，叀梠？《甲》1640

（7）莤（莫）舌十人又五，王受又？《京都》1887

此舌字之意亦为祭法，于省吾释之为磔，谓“是就祭祀支解牲体言之”⑫。

5. 昏（ 、 ）

（1）其昏，𠦪年于□？《粹》853

有关昏的卜辞多系残辞，此条虽有缺文，其义仍可明了。辞中之昏亦当为祭法，于省吾释之为𠬝，读为酹，言“酹指灌酒于地以降神言之”。⑬

6. 鲁（ ）

（1）𡆥鲁，受黍年？《佘》11、2

（2）乙丑卜，㱿贞，妇妌鲁于黍年？《佚》531

根据甲骨辞例推勘法，“受年”或“受黍年”之前的字词，应为祭法，如：

（1）其𠦪年于河？今辛巳彭，受年？《库》1715

（2）于大甲𠦪，王受年？于祖丁𠦪，王受年？《京》3895

（3）于辛丑彭，受年？《粹》872

（4）贞，叀祖丁、兄示用，王受年？《甲》3916

上四辞中“受年”之前的“𠦪”、“彭”、“用”，皆为祭法，由是推之，则前两辞“受黍年”之前的“鲁”，应为祭法。

同样，通过辞例推勘的方法，亦可确定以下各字并为祭祀之法。

7. 迺（ 、 ）

（1）𡆥午不雨？于癸迺，雨？《甲》3628

（2）于父己父庚既彭 迺？《南明》634

（3）于祖乙𠦪既叔彭迺，王受又？《宁》1、179

（4）庚辰卜，王祝父辛豕，迺彭父乙。《人》3014

（5）于壬，王迺田，不雨？《粹》999

8.

（1）其 彭？《粹》466

（2）□辰卜，又𠦪 于向？《甲》3630

9. 召（ ）

（1）辛亥卜，㱿贞，㞢于蔑？召二𡆥豕𠕋五𡆥牛？《续》2、24、5

（2）贞，召河？𡍭于𢀛？㞢雨？《乙》5372

以上所举从𠙵字偏傍诸字，其意义皆与祭祀活动有关，这绝不是偶然的巧合，而应存在内在的必然联系，即𠙵字偏傍应与祭祀活动有关。根据我们所了解的考古和古文献资料，我以为：𠙵乃是祭祀场所，其字即坎、坑之初文，其形亦坎、坑之象形也。且容伸论之。

前已言及劦字或体作 ，就是说𠙵之或体作凵，这并不是某些例外的情形，而是一种极为普通的现象，详见下表所列各字例证：

个字	作𠙵形偏傍	作凵形偏傍
告	《甲》174； 《菁》6、1	《粹》38； 《甲》890
吉	《铁》159、1； 《戬》40、14	《京》3146
唐	《前》4、29、6； 《甲》292	《甲》1132； 《京》661
各	《乙》479； 《菁》4、1	《甲》256； 《乙》478
出	《后》1、29、10； 《粹》366	《林》1、7、21； 《前》7、43、2
	《前》6、52、3； 《乙》152	《甲》3003
迺	《铁》10、6、4； 《前》6、40、6	《游》68 《甲》3590

由上表可知，𠙵与凵在甲骨文中的确是通用的，字形也大体相似。凵形偏傍被收入后代的字书中，《说文》：“凵，张口也，象形。”朱骏声《说文通训定声》谓：“一说坎也，堑也，象地穿。”杨树达更谓：“凵象坎陷之形，乃坎之初文⑭。”于省吾谓：“凵象坎陷之形……凵字典籍通作坎，凵为本字，坎为借字。”⑮又谓：“典籍坎字通作埳或𣣔，《一切经音义》谓坎亦坑也。”⑯以上诸家对凵字的考释确无可易，凵即象坎、坑之形，系坎、坑之初文。既明凵意，而凵、𠙵在甲骨文中又是相通的，则𠙵之意亦当如之。

坎在古代重要的文化功能之一，就是长期地作为祭祀场所。《礼记·祭法》曰：“四坎坛，祭四方也。”郑注谓：“祭山林丘陵于坛，川谷于坎，每方各为坎坛。”又《祭义》曰：“祭日于坛，祭月于坎。”坛和坎都是祭祀场所。在具有宗教意义的盟会中，也常以坎作为祭祀场所。《左传》僖公二十五年：“宵坎血加书，伪与子仪、子边盟。”杜注谓：“掘地为坎，以埋牲之余血。”《周礼·秋官·司盟》：“盟者，书其辞于策，杀牲取血，坎其牲，加书于上以埋之。”此外，在《左传》襄公二十六年和昭公六年均有“坎用牲”之语。上述诸坎字，皆指掘地为坎，这就是中国古代的埋祭习俗。坎既是一种祭法，又作为祭祀场所出现在这种祭法之中。

不仅文献资料能够证明坎是祭祀场所，在考古资料中亦足够的证据证明这一点。仅就殷代而言，这方面的例证就枚不胜举。最典型的例证自然要算在殷墟发现的“祭祀坑群”。这片“祭祀坑群”在1950年已由郭宝钧先生发掘了其中的一部分，1974年考古研究所安阳工作队将其全部揭开。其总数达250多个，都是长方形竖穴坑。坑壁不甚规整，内填黄沙土并经过夯打。在250个坑内，“坎用牲”的数量计：人牲近两千人，马两匹，猪一头，狗一只。根据发掘报告的叙述：“祭祀坑纵横排列整齐，十分有规律地分布，证明当时进行祭祀活动时，是有目的安排的。”“殷王室从武丁至庚甲、廪康近百年时期，曾在这里进行了长期的祭祀活动，据钻探和发掘得知，在这片祭祀坑的东西南面还有同样的祭祀坑”。⑰有关研究者已经指出，这一“祭祀坑群”应是殷王室祭祀祖先的公共祭祀场所⑱。

在安阳后岗发现的所谓“圆形祭坑”又是一处重要的祭场遗迹。其形制为圆形竖井状坑，坑壁光滑平整，显系修整而成，底部平坦并经过夯打，直径2.3米，深2.8米。这个大坑内共有五层堆积，其中三层为牺牲骨架，二层为间隔层，说明这个祭坑前后使用了三次。第一次用牲19人，第二次用牲29人，第三次用牲25人，还有当时用的祭器如鼎、卣、爵⑲。由此看来，掘地为坎而形成的祭祀场所，并非使用一次就完成了使命，它可以使用多次。这大概就是𠙵形偏傍和凵形偏傍的区别所在：𠙵象多次使用的祭坎之形，中间的一道横线表示其下部已使用，上部仍可继续使用；而凵则象一次使用的祭坎之形。

以坎作为祭场并非殷代的发明，相反，殷代使用的祭场正是继承和沿袭了前人的传统。在二里头文化宫殿遗址的中部，就发现过几个大的“灰坑”，坑内尚有牺牲的骨架⑳，有学者认为，这个地点就是文献记载的“中庭”㉑，中庭乃是举行仪式和典礼的地方，亦可作为祭祀场所，那些灰坑应是作祭坎用的。

在跨入文明史之前，坎便作为祭场而存在。在洛阳王湾遗址中，就发现过几个这样的祭坑，它们的形制都是一些普通的“灰坑”，与“灰坑”所不同的是，其中埋有牺牲的骨架。这些祭坑中，有三个属龙山文化时期，其余的还要更早一些㉒。据今所知，时代最早的祭坑发现在河北武安磁山遗址。这个遗址的主体结构就是被认为是“垃圾坑”或“窖穴”的“灰坑”，在已揭露的2579平方米的范围内，共见“灰坑”474个，其形状多为长方形竖穴坑，其次为圆形或椭圆形竖穴坑。在大约80多个坑内，尚有粮食遗存及猪和狗的骨架㉓。原报告认为，这些“灰坑”应为窖穴，实则非然。卜工先生在《磁山祭祀遗址及相关的问题》一文中辨之甚详，兹不赘述。他并精确地指出：“磁山遗址数量众多的灰坑应是祭祀遗迹。”㉔那些“灰坑”自然应是祭祀场所。同样的现象在庙底沟遗址亦有发现，在那里，至少有9个“灰坑”中见有人牲、猪牲和狗牲的遗骸㉕，与磁山遗址一样，那些“灰坑”也是祭祀场所。

我们既已明了𠙵、凵为坎、坑之初文，其意为祭祀场所，则劦字的意义便为：在祭场前耕作。显而易见，这种耕作应与祭祀典礼或仪式有关，即耕作仪式。所谓耕作仪式，乃是一种宗教典礼，是为了祈求农业丰收而举行的具有浓厚宗教色彩的、象征性、仪式性的耕作。在古代农业民族中，耕作仪式几乎作为一种必备的祀典而普遍存在。在中国古籍里曾完整地记录过耕作仪式，这就是“籍田”或“躬耕帝籍”。“籍田”见于《国语·周语上》：

“……王乃使司徒咸戒公卿百吏庶民，司空除坛于籍，命农大夫咸戒农用，先时五日，瞽告有协风至，王即斋宫，百官御事各即其斋三日，王乃淳濯享醴。及期，郁人荐鬯，牺人荐醴，王祼鬯享醴乃行，百吏庶民毕从。及籍，后稷监，膳夫、农正陈籍礼，太史赞王，王敬从之，王耕一坺，班三之，庶民终于千亩。”

这段文字是古文献中对耕作仪式最为详细而完备的记载，这里且撮其要：（1）在举行仪式前，要在籍田的地方修一个简易的祭祀场所，即文中所言的“除坛”，还要备好农用之具如耒耜之属；（2）而后是一套繁缛的斋洁准备，由是观之，这个仪式是非常庄严而隆重的；（3）到了举行仪式的时候，先要祭神，向神灵献礼；（4）然后举行耕作仪式，即“王耕一坺，班三之，庶民终于千亩。”韦昭注云“坺，一耦之发也，广尺深尺。”这显然是象征性的耕作（或耕作仪式）。

“躬耕帝籍”见于《礼记·月令》：“孟春之月，天子乃以元日祈谷于上帝……乃择元辰，天子亲载耒耜，措之于参保介之御间，率三公九卿诸候大夫，躬耕帝籍，天子三推，三公五推，卿诸候九推。”这条记载的时代应晚于《国语》，故述焉不详，且与《国语》有异。但就实质而论，无疑仍是耕作仪式。在其他文献如《礼记·祭仪》和《大戴礼·夏小正》里也有只言片语的记载，前代注释家均以为与《国语》、《月令》意同，即耕作仪式。

在民俗学的材料里，亦有许多耕作仪式的实证。如景颇族的“破土仪式”。在举行“破土仪式”之前，还要举行一项重要的祀典，叫做“祭官庙典礼”，由山官领导向天、地、祖先等神灵献祭，祈求丰收和人畜兴旺，而后举行“破土仪式”。仪式由两个青年男女举行，女子执硬竹锄，一手挖穴，一手点种，并不翻土，男子在后用竹帚扫土覆盖种子㉖。景颇族的“破土仪式”与《国语》的“籍田”虽然形式不同，但本质是相同的。

美国西部亚利桑那州的霍皮人是印第安人的一支，其“种豆典礼”与“破土仪式”、“籍田”甚为相似。在举行典礼之前，要迎接“卡启那”（即祖先）的降临，而后在“奇瓦”（祭场）里举行播种豆子的表演㉗。显然，这也是一种耕作仪式。

耕作仪式在现代文明之日本、泰国尚有保留。在日本，这种仪式至今还保存着古朴的内涵，即以耕作活动为主体，而以宗教信仰为目的㉘。

上述中国古籍和民俗学材料中的耕作仪式与甲骨文中的劦，实可相互印证，相得益彰。一言以蔽之，耕作仪式乃是一种宗教典礼，其主体是仿效农业耕作，甲骨文的劦就是如此。

劦字音读似宜读为协。《掇》2、158片云：“东方曰析，风曰劦”，《合》261作“劦”，《山海经·大荒东经》云：“东方曰析，来风曰俊”，此风名与甲骨文异。但《山海经》吴注说，俊风乃春月之风㉙，此风在《国语》里便名作协风。《周语上》：“先时五日，瞽告有协风至”，韦注云：“立春日融风也。”意与“俊风”同，则亦与劦风相当。如此，则劦自当读为协。

我们既已明了劦之意为耕作仪式，“劦田”又作何解释？其实，劦田一词的意义也是耕作仪式。这就牵涉到汉字初文初义的转移分化和汉语字词重新组合的问题。“久假不归”是汉字史上非常突出而重要的现象，即被假借的字，其原来的意义逐渐失去，只存在其假借义。如“东”、“北”二字分别是橐和背之初文，后假借为方位词，其原义尽失，这时采取的方法是另造两个新字。另一种方法是造一个新词，如“文”，本象文身之形，后因被假借字意发生转移分化，“文”字已不能表达文身之意，乃在“文”后加一“身”字。“左右”本义表示左手和右手，后因字义转移分化，为了找回其原始意义，不得不在后加上“手”字，此例尚多，恕不例举。“劦田”是属于后一类型的词。因为劦的初义为具有宗教意义的耕作仪式，故被假借为祀典之名，在所谓“周祭卜辞”中，劦是五种常用的祀典之一，徐中舒、叶玉森等皆考定为大合祭之祫㉚，据《说文》，祫之意为“大合祭先祖之亲疏远近也”。根据“周祭卜辞”的内容看，这样的结论是有道理的。这就是说，劦的意义已发生转移，不再具

有耕作仪式之意，为了追寻魯字的初义，古人便在其后加上了一个与耕作有关的“田”字。重组“魯田”一词，以表达耕作仪式之意。这说明，汉语字词重组的现象在殷代已经发生了。

我们虽已论定魯田为耕作仪式，但还要将这一结论放回到甲骨文材料之中作进一步的检验。魯田的系月分别有十一月和十二月两种，根据农作活动时间性强的特点，我们推定其时间范围应在殷历十一月底至十二月初的几天之内。根据古文献和民俗学的启示：耕作仪式必要在春耕前举行，否则就不算是耕作仪式，换而言之，耕作仪式意味着一个新的生产过程的开始。甲骨文中的魯田是否何此呢？回答是肯定的。甲骨文中种黍的时间在一月，例：

（1）贞，叀小臣令众黍？一月。《前》4、30、2

（2）癸亥卜，争贞，我黍，受㞢年？一月。《乙》750

上两辞之“黍”皆为种黍之意。一月与十一月之间的十二月为“𡉚田”（亦作“𡉚田”），例：

（1）⊠今日⊠𡉚田□先候？十二月。《明》620

（2）癸⊠贞，令受𡉚（田）于（先）候？十二月。《前》6、14、6

此“𡉚”字，郭沫若、余永梁释为圣㉛，《说文》：“圣，汝颍间谓致力于地曰圣，读若窟。”杨树达谓窟读如掘，二者同从屈得声㉜。如此，则“𡉚田”即掘田，亦即掘地翻土，修治田亩。这样，我们便可明了甲骨文中十一月至一月的农事活动：

耕作仪式（魯田）——掘地翻土（𡉚田）——种黍（黍）

这个程序正与《夏小正》和《月令》的记载相同。《大戴礼・夏小正》：“正月……农纬厥耒，纬束也，束其耒云尔者，是以见君之亦有耒也。”清代学者王聘珍以为此言同于《月令》之“躬耕帝籍”㉝，如此亦为耕作仪式。《夏小正》又云：“农率均田……均田者，始除田也，言农夫急除田也”。王聘珍引《孟子》赵注云：“除，治也。”则均田之意为修治田亩。《夏小正》：“二月……往耰黍。”《玉篇》云：“耰，种也。”如此，则《夏小正》所记一至二月的农事活动为：

耕作仪式——修治田亩——种黍

《月令》所记与此略同。《月令》于孟春之月元日举行耕式仪式，随后亦是修治田亩之类的农事活动，其种黍的时间应在仲春之月。《月令》：“仲夏之月，农乃登黍”。郑注云：“登，进也。”知此时黍已收获，由此向前推算，则其播种的时间当在仲春之月。

由甲骨文十一月至一月与《夏小正》正月至二月和《月令》孟春之月至仲春之月农事活动的比较，也可以验证，甲骨文之魯田当是耕作仪式。

耕作仪式的起源与祈年有关，从民俗学的材料到甲骨文、《国语》和《月令》的记载，无一不与祈年相联。但后来，作为祈年意义的耕作仪式在中国古代逐渐失传了，这种端倪大约是从周宣王开始的。“宣王即位，不籍千亩”，这件事记录在《周语》里面，至于其中的原因却不甚了然。

至汉代初年，耕作仪式又再度复兴，这就是一直留传到后来的皇帝亲耕制度。《汉书・文帝纪》：“二年春正月丁亥，诏曰：‘夫农，天下之本也，其开籍田，朕亲率耕，以给宗庙粢盛。”颜注引臣瓒说：“景帝诏曰：‘朕亲耕，后亲桑，为天下先’，本以躬亲为义也。”这个皇帝亲耕制度亦不过是一种仪式而已，但这种仪式已不具有宗教意义，其目的不是为了祈年，而在于劝农。其产生的根源在于汉代重农抑商的经济政策，皇帝作出这种姿态来，意欲鼓励天下百姓“力田”。难怪汉儒在注解经典的时候，总以“劝农”解释“籍田”和“躬耕帝籍”，他们只看到了皇帝亲耕与前代耕作仪式表面上的相似，却不知道这两个表面上相似的事情，其实质是风马牛不相及的。

注释：

①郭沫若：《沫若文集》16卷99页。

②董作宾：《殷历谱》下编卷四6页。

③徐中舒：《甲骨学文字编》卷十三7页。

④王襄：《簠室殷契证文》考释第五编7页。

⑤张政烺：《殷契魯田解》辑《甲骨文与殷商史》第一辑。

⑥转引自《甲骨文字释林》255页。

⑦于省吾：《甲骨文字释林》256页，中华书局1979年；唐兰：《殷墟文字记》68页，中华书局1981年。

⑧陈梦家：《古文字中之商周祭祀》，《燕京学报》19期。

⑨郭沫若：《卜辞通纂》考释46页。

⑩《甲骨文字释林》3页。

⑪《甲骨文字释林》88页。

⑫《甲骨文字释林》169页

⑬《甲骨文字释林》282页。

⑭杨树达：《积微居小学述林》41页，中华书局1983年。

⑮⑯《甲骨文字释林》41页。

⑰考古所安阳队：《安阳殷墟奴隶祭祀坑的发掘》，《考古》1977年1期。

⑱杨锡璋：《从祭祀坑看奴隶社会的人牲》，《考古》1977年1期。

⑲考古所：《殷墟发掘报告》265—270页，文物出版社1987年。

⑳考古所：《河南偃师二里头早商宫殿遗址发掘简报》，《考古》1974年4期。

㉑北大：《商周考古》27页，文物出版社1979年。

㉒考古所：《洛阳王湾遗址发掘简报》，《考古》1961年4期。

㉓河北省文管会：《河北武安磁山遗址》，《考古学报》1981年3期。

㉔卜工：《磁山祭祀遗址及相关问题》，《文物》1987年11期。

㉕考古所：《庙底沟与三里桥》科学出版社。

㉖李根蟠：《从景颇族看农业的起源》，《农业考古》1982年1期。

㉗〔美〕乔治・穆达克：《我们当代的原始民族》童恩正译本250页，四川民族研究所1980年。

㉘柳春：《日本的祭祀活动》，《文物天地》1986年4期。

㉙袁珂：《山海经校注》349页，上海古籍出版社1979年。

㉚同③。

㉛郭沫若：《殷契粹编》考释158页；余永梁：《殷墟文字丛考》，《国学论丛》1卷1号，1926年。

㉜杨树达：《甲骨文中开矿的记载》，辑《耐林廎甲文说》。

㉝〔清〕王聘珍：《大戴礼解诂》卷十。

（本文引文简称皆用常例，故不一一注明。）

（原載《河南博物院落成暨河南省博物館建館70周年紀念論文集》，中州古籍出版社，1998年）

“⿱贝口”字与商代葬俗有关说

谢世平　赵宝玉

商代甲骨文中有“⿱贝口”字。近期我们也采集到一片刻有此字的甲骨。刻字由上下两部分组成，上释“贝”，下释“口”。

商承祚先生在释读其字时说：“似于贞祭时或用贝或不用贝”有关。①

于省吾先生写有《释⿱贝口》一文，释其字为“败”。②

《甲骨文字典》从于先生之说，认为是“败”字的初字。③

从“⿱贝口”字的结构上看，贝、口合为一字，似与人的口腔和货币有关。这一点看来是不会有太大的问题的。

“口中含贝”在商代墓葬中是十分常见的一种现象。例如：安阳市文物工作队曾发掘一座商代俯身葬式的墓葬，墓主人带头嵌有蚌饰的帽头，其形制约与清代人的园丁帽头相同，帽头四周有两层绿豆大的饰片十多枚，显得十分华丽。此外，墓中殉葬有数件小型陶质冥器。后清理该墓时在骨架的颚骨内（即口中）清理出13枚货贝。④又如，安阳县安丰乡渔洋村西北岗上也曾发现过一座商代墓葬，在其墓主的头骨中发现了10多枚货贝。⑤

商代墓葬发现人口中含贝的例证很多，（在西周墓葬中也有同样的发现）由此不难证明：死者口中含贝是殷商时代的一种葬俗。

关于为什么在人死后口中会含贝，我们曾在《贝货探源》一文中有过简单的论述。认为殷商时期的这种葬俗与女性生殖器崇拜是有密切关联的。⑥

考古发掘资料表明，殷代墓葬中绝大多数殉葬有贝。且贝的多寡随墓主身份不同有很大差异，其数量少则一枚，多者数十、数百乃至数千。殉葬的贝多见于人的颚骨内（口中）也有的头部、胸部、手腕、脚下、腿骨中间，此外腰坑内也有大量贝的发现。这种现象除了说明贝是货币、宝藏、财富外，同时“还含有祝福死者来世多生女儿的愿望。”⑦

奴隶社会时期，男性的社会地位高于女性，这一点已由历史文献与考古资料所证实。但是，殷商时期对女性生殖崇拜的意识观念并非荡然无存，从出土资料看，在那时仍然存在很多各类生殖崇拜的迹象。如：在殷商墓葬中经常可以看出棺椁内撒一层朱砂的现象，说明当时人们认为人死后与生前的习俗应是相同的。这种古老的葬俗甚至延伸至今。如今中原地区人死后棺材内都要铺红盖绿，这正是商代葬俗的一种遗风。所以，我们有理由认为；这类葬俗应同属于上古遗留的对于女性生殖崇拜意识形态的范畴。

近期，我们曾多次发现殷商墓葬中有朱砂涂贝的现象，它客观反映了妇女经血流出的现象。这些不正是当时生殖崇拜的有力例证吗？另外，我们还注意到，殷商杀殉的男性与女性的比例：从中也不难看出，存留能生育的女性要比身强力壮的男性（指被俘虏的奴隶而言）更为重要。如1967年中国科学院考古研究所体质人类学组，在对安阳武官村北地殷代祭祀坑人骨及性别、年龄进行的科学鉴定中，可以确定性别的男性399人，女性35人，14岁未成年的儿童19人⑧。男性被杀殉的比例为86.26%，女性被杀殉占8.9%，未成年儿童占4.83%。这些被杀殉的人可能大部分是由战争得来的战俘，殷商时期杀殉奴隶和战俘，用之祭祀祖先与神灵的活动是十分常见的事情。但就上述杀殉性别、长幼的比例看，虽然谈不上在商代奴隶社会中有保护儿童的美德。但是，似乎有杀殉妇女儿童需要进行选择的可能存在，由此不难看出：留存能够生育的女性（奴隶或战俘）从某种意义来讲比男性更为重要。即使在祭祀中必需使用女性，其杀殉手段的残忍程度也要比男性轻，主要表现在妇女大部分出土时身躯完整，是不砍头的。这可能也是对女性的一种原始的宽容吧。同时殷商时“重要建筑兼用儿童”⑨人牲其目的无非是祈求在这座房屋内将会有更多的子孙后代的降生。

由此我们不难看出商代殉贝、牺牲、人牲、人殉（尽管其身份有别）似应属于同一性质。

“殷人尚鬼”，对祖先（人鬼）极为崇拜，他们相信人有灵魂，相信人死后还要到另一个世界继续过如同现世的生活。死去的人同样对社稷、宗族、家族的兴旺，包括他们后代的繁衍有着十分重要的作用。正如马克思所指出的那样，为了让他的灵魂有所寄托往往将其“生前认为最珍贵的物品，都与已死的占有者一起殉葬到坟墓中，以使他在幽冥中继续使用”⑩。殷人对于有着多重意义的“贝”就是如此。尽管“已是作为货币在商代流通，它作为祭品奉献给神灵，这与商代墓葬随葬贝的用意是一样的。由此我们可以看到货币经济在商代已经渗透到神圣的祭坛上”⑪。从出土资料来看，殷商时期殉贝数量最多的墓葬不是男性，而是女性的“妇好墓”，该墓除出土大量的青铜器与玉器外，殉贝数量达到6800多枚⑫。从钱币学的角度来看，贝是以朋来计算的，如果按三贝为一朋计算为2295朋贝。按五贝一朋计算为1377朋贝。按十贝一朋计算也有680朋贝之多。殉贝与青铜玉器如此之多，除证明墓主人的特殊地位外，同时说明其后代对“妇好”的崇拜及其神灵的虔诚。大量殉贝主要是为了让自己的后代子孙繁衍更多。从西周铜器铭文中常有“子子孙孙永宝用”的字样可以说明，虽然将珍贵的东西随葬给死者，但是又好象给未出生的后代一样，这些物品是与子孙后代共享的宝藏。

通过上述对殷商殉贝情况的综合考察，说明商代墓葬中殉贝和口中含贝而葬是同一性质，都是商代葬俗文化的重要内容，它与女性生殖崇拜有着密切的关系。这种葬俗不但中国有之，在国外也是同样存在的。“原始社会的人，以贝壳象征婴儿出生的门户，把它看作生命之源，大家穿戴在身上，作为一种吉利的护符，甚至以为可以助产和使妇人多产，有时用以陪葬，使死者获得新的生命力”⑬。这种葬俗从商代或更远的时代流传至今，看起来不是没有其历史文化基础的。作者曾经历过一位老者的葬礼，发现死者口边有一红线露在口外，当时不解其意，经询问才知道，原来口中是一枚钱币，红线从钱孔中穿出露在口外，象征其后代人丁兴旺。这例生动的口中含“贝”的象征意义、不正是上古丧葬遗风的真正写照吗？至于字是释“败”还是其它，那应是古文字学者的事了。

---

①②于省吾：《甲骨文字释林》，中华书局，1979年出版。③徐中舒：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，1988年11月出版。①此墓葬于1983年在安钢四生活区孟宪武先生发掘清理，该文尚未发表。⑤由龙振山先生提供，并将出土实物让我仔细的看过。⑥安阳市钱币学会殷商货币课题组：《贝货探源》，《中州钱币》（五），1995年12月出版。⑦赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社，1990年8月出版。⑧中国社会科学院考古研究所体质人类学组：《安阳殷代祭祀坑人骨的性别、年龄鉴定》，《考古》1977年3期，后收入《安阳殷墟人骨研究》，文物出版社，1985年出版。⑨黄展岳：《中国古代的人牲人殉》，文物出版社，1990年2月出版。⑩杨升南：《殷契“七十朋”的释读及其意义》，《文物》1987年8期。⑪马克思：《摩尔根（古代社会）一书摘要》，人民出版社，1980年12月出版。⑫中国社会科学院考古研究所：《殷墟妇好墓》，文物出版社，1980年12月出版。⑬彭信威：《中国货币史》，上海人民出版社，1958年11月出版。

（原載《殷都學刊》1999年增刊）

浅论殷代神与人的关系

——兼与王奇伟先生商榷

徐永杰

殷代存在于距今约3000多年前，由于生产力水平极其低下，当时人们对于各种自然现象如风雷雨电等无法解释，想当然地以为苍穹中有一种超自然的神的力量。所以，殷人的生活蒙上了一层深厚的神的氛围，现出土的16万片甲骨刻辞大都是殷人祈神福佑的原始记录。《礼记·表记》有“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”的记载。那么，敬神、尊神是不是表明殷人屈从于鬼神的意志呢？笔者认为非也。在殷代的神人关系中，人仍然是主导，尊神只是人达到自己目的的一种途径而已。

一

去年《殷都学刊》发表了王奇伟先生的文章《论商代的神权政治》，此文颇可商榷。

王文引用了《尚书·洪范》中的周武王与箕子的一段对话来支撑自己的论点。

> “汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。……汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民逆，吉；卿士从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉；庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉；汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内吉，作外凶；龟筮共违于人，用静吉，用作凶”①。

王先生分析后认为，决定国家大事的有5种因素，前三者即国王、卿士、庶民为人的因素，后二者即龟、筮为神的因素。“只要后二者赞同，即使前三者有赞同，有反对，仍算‘吉’；不管前三者赞同与否，只要后二者有一方反对，就‘作内吉，作外凶’；如果龟筮共违人意，其结果也只能是‘用静吉，用作凶’”②。由此进而推出“鬼神的意志远远高于人的意志”、”商王的意志也仅供参考”③的结论，一句话，认为商人乃是神的奴隶。对此，笔者不敢苟同。且不论此段对话的可信度如何，也不考察箕子所谓的“汝”究竟指商王或周王或泛指，单说王先生于此段之解释就不免有臆测之嫌。

其一，箕子所指的5种因素有一定的顺序，并非无序排列。《尚书正义》说“将举大事而汝有大疑，先尽汝心以谋虑之，次及卿士，众民，然后卜筮以决之”④，即是，遇有国之大事，国王首先要自己考虑，并且要尽心，仍有疑再问卿士，问庶民，最后卜筮。5种因素中3种人的因素排在两种神的因素之前，只能说明人重于神。在具体的操作过程中，如果国王、卿士、庶民有不同的意见，不能决定一件大事，才去卜筮（一件大事可能由国王提出，也可能由卿士或庶民反映上去，国王提出的，卿、民未必从，卿、民反映的，国王又未必愿）。国王能处理之事不必再问卿士，国王与卿士能办之事不必再问庶人，而“谋及庶人，必是大事，若小事不必询于万民或谋及庶人”⑤。因此，有理由认为，这5种因素并不是每件事必全与之，殷人也并非每件事都去占卜，因为人为的力量远远大于鬼神的昭示。

其二，如果详读几遍这段文字，就可体味到箕子所述意在告王处理国家大事要遵从多数的原则。综观之，有5种可能性，即大同、四从一逆，三从二逆，二从三逆，一从四逆⑥。大同当然大吉，君臣顺合，神人一意；四从一逆，自然是上吉，故箕子略之；三从二逆，其事仍可行，因从者过半数，也算吉；二从三逆，从者不过半数，虽吉，但为小吉、内吉，不得外事征伐。然可内事冠婚。具体地讲，除第一种外，其余4种可能性又可分为许多种情形，共有91种，即 $C_5^5 + C_5^4 + C_5^3 + C_5^2 + C_5^1 = 1 + 5 + 20 + 60 + 5 = 91$。91种情形中相当大一部分不可能出现，或出现的概率很小。5种因素均表赞同，大同的情况很少，而一从四逆，似又没有行事的必要。龟筮皆逆的情形也很少见，前文提到5种因素乃是有序排列，加之殷周有龟长筮短先筮后龟之说，筮卦凶就不再卜，何来共违？共违犹言王、卿、民三者皆从，即人心和顺，何龟筮为？反过来看，即使龟筮皆从，而王、卿、民皆逆，也势必不再卜，因为“卜以决疑”，三者皆否无疑，“不疑何卜？”⑦。故笔者认为殷代前3种人的因素或后两种神的因素，同时逆背的可能性很少，箕子之所以最后举“龟筮共违”一例，是强调出现这种情况的概率很小，像龟筮共从，前三者（王、卿、民）皆逆一样。王先生借此说明龟神有否决权，可乎？

经过以上盘定可知，5种因素的组合其实是前三种人的因素与后两种鬼神因素的相配。其中，概率比较高的当数“三从二逆”，箕子在所列的6种可能性中有3种属于“三从二逆”，即王、龟、筮从，卿、民逆；卿、龟、筮从，王、民逆；民、龟、筮从；王、卿逆。前者表明王与臣异心；中者表明王、民与卿不同心；后者说明民与王、卿异意。人的三种因素有从有逆，故需卜筮决之。可见，卜筮是为人决疑服务的，只是人事的一种工具。除箕子所述及的3例外，还可衍出龟筮不共从的情形：王、龟、民从，筮、卿逆；王、筮、民从，龟、卿逆……其结果均应是吉。王先生认为只有龟筮共从才会吉，谬矣！

同理，箕子仅举一例（王、龟从，筮、卿、民逆）的“二从三逆”也可推导出以下5种可能：卿、龟从，筮、王、民逆；民、龟从，筮、王、卿逆；卿、筮从，龟、王、民逆；民、筮从，龟、王、卿逆；王、筮从，龟、卿、民逆。6种情形的结果都是小吉，因为从者不过半数，而非因龟、筮相违也。

箕子此段话应是当时处理国家大事的一般规范。理解这段话的关键在于“疑”，笔者认为，“疑”多是王、卿、民3种因素意见不同所致。为决疑而卜筮。卜筮的过程是人的3个因素由分化到整合而后趋于共识的过程，在此过程中，鬼神只是工具，而人则体现了鲜明的主动性。

二

甲骨卜辞中关于殷代人重于神，神为人用的例子不胜枚举。拟从3个方面阐述这一观点。

第一，占卜的过程，乃是殷人的主动性充分发挥，向鬼神祈福仅成为一种仪式，仅是王意升华为神意的一种合理合情的途径。占卜的第一个步骤是要“建立卜筮之人，乃命卜筮”⑧。建立卜人是国王选择臣下知卜、善于卜之人，使之官其职。既然卜人经王选择而非秉神的意志，王肯定要指定那些能为己所用、善于迎合己意之人，以便于自己控制。在占卜的过程中，贞人作为人和神的中介，其地位固然重要，但他们显然还不足以视兆拆后信口开河，左右国王。卜辞中共出现贞人128个之多，常见的就有46人，而武丁时期常用贞人即达15个⑨，由此可见，贞人不得专其职，是由国王临事而选立之。大量贞人活跃于同一时期又说明一次占卜可能有多人同时参与，著名的‘大龟四版’之一的《甲》2122片，共有6个贞人，在9个月内轮流贞旬⑩。宋镇豪先生认为卜人有“左卜”、“右卜”之分⑪，《周礼》中也言及占卜至少要有5人分工协作完成。多名卜人同时为之也使他们不得专其权。不专职、不专权之人何谈“比国王还有实际权力”⑫？

国王是当时最有知识的阶层的代表，卜人又经他选拔，国王于占事当有一定的经验、学识。卜辞中有很多国王视兆定吉凶的例子，董作宾先生也曾指出国王有时亲为贞卜命龟之辞⑬，如：

> 癸巳卜，㱿贞：旬亡祸？王占曰：有祟！其有来艰。《合集》6057⑭
>
> 戊子卜，㱿贞：帝及四夕令雨？……王占曰：丁雨，不重辛。《乙》3090⑮

有时，贞卜之辞，王使卜人为之，但殷王依然可以控制他们的占卜。

> 丙寅卜，扶贞。卜竹曰：其侑于丁宰。王曰：弜畴，翌丁卯率，若，八月。
>
> 己巳卜，扶贞。冎曰：入。王曰：入。允入。《合集》23805 ⑯

在占卜中，竹和冎已对各自的卜骨做出了判断，但王仍然借助神意作出了事情可行与否的决断。

由以上可知，卜人为王所立，为王所用，他们的灼龟视兆每每为殷王所左右，这就充分表明“王者凌驾于卜人官员之上的显赫地位”⑰。并且越到后期王权愈强，武乙、文丁时期几乎不用贞人。

从占卜的内容和卜辞行文的方式上看，占卜之前，殷人显然进行了充分的准备，使得占卜有明显的目的性，即是人左右神，而非神左右人，且看下列两则卜辞：

> 戊子卜，㱿贞：帝及四夕令雨？贞：帝弗其及今四夕令雨？王占曰：丁雨，不重辛。旬丁酉，允雨。 《乙》3090 ⑱
>
> 弜田，其冓大雨。自旦至食日不雨？食日至中昃不雨？中日至昃不雨？ 《屯南》42 ⑲

两则关于雨的卜辞，而行文方式、卜问语气上则截然不同。前者祈求上帝降雨，用了正反两问：上帝允在辛卯日降雨吗？上帝不让在第四日（辛卯）降雨吗？王占后认为辛卯日不下雨，丁酉日下雨。验辞显示丁酉日果然天降雨。透过卜辞分明传达了一种喜洋洋的语气。故可推断当时殷大旱，亟待降雨。后者接连发问，颇有迫不及待之感，竟把一天（昼）分为3个时段分别卜问：从日出到吃早饭不会下雨吧？从吃早饭到中午不会下雨吧？从中午至日偏西不会下雨吧？忧虑不安之情，跃然“骨”上。这是因为时王田猎可能要遇到大雨，时王要选时田猎。两则卜辞，一求尽快下雨的时间，一卜不下雨的时间。这种不同正说明殷人占卜前已就占卜内容了然于胸，贞卜属辞时据此行文，选定语气，而灼龟见兆辨吉凶只是一种手段，殷人敬神只是为了把国王的意志神圣化，国王借敬神统一思想，稳定统治，以达到加强王权的目的。

如果一次占卜没有成功，可进行二卜、三卜、四卜直至十八卜⑳。殷人反复贞问一事于一甲骨，也同时以几块甲骨反复询卜一事，甚而有在不同时期利用原先卜用的甲骨，就同一事情再贞卜。此是甲骨占卜的一辞多卜，卜辞同文现象。每一次卜贞都贯穿了殷人的积极努力，并最终使占卜的结果向有利于人的方向转化。而神只是一次次被动地接受人的卜问，直至结果符合人的愿望（或王的意志）。

第二，殷人所处的人与神的一体世界中，人神之间没有不可逾越的界线。它不像犹太人的一神教，除上帝别无“真神”。殷时王是人间的主宰；先王享受祭祀，保佑后代，与神无异；先公有些已跃升为自然神。姚孝遂、肖丁先生说过，“卜辞的‘土’，一为先公名，一为社土。二者在文字形体上尚看不出有什么区分。卜辞中有的先公如河、岳等均是自然神发展为祖宗神，‘土’亦当如此”㉑。此说可采。殷代似乎有一个人与神相互转化的轨迹，时王去世转化为祖先神，经年历久，自然神有的也成了祖先神，祖先神既具有人格，又具有神格。殷代由自然神而发展为祖先神的现象反映了在意识形态上由神向人的靠拢。而后期祖先神具有了上帝的称谓，武乙就曾称其父康丁为帝丁，又表明殷季神已褪去神秘的色彩，王权已战胜了神权，祖先崇拜压倒了上帝崇拜。

第三，卜辞和其它史料中都有殷王不尊神的记录。卜辞如：

> 癸巳卜，㱿贞；旬亡祸？王占曰：乃兹亦有祟！若偁。甲午王往逐兕，小臣甾车，马硪，𩠫王车，子央亦坠。 《合》10405 ㉒

癸巳日占卜，王视兆后说有灾祸。本来不宜外出，但第二天即甲午日，时王（武丁）不顾神的劝告，毅然去田猎，“逐兕”，结果马撞到石头上，车毁，侍卫子央亦坠下山崖。此则卜辞本意在宣扬占卜结果之神圣，但也道出武丁不遵占卜的史实。

《史记·殷本纪》则记载了殷王武乙不尊神敬神的两史事：一、“为偶人，谓之天神。与之博，令人为行。天神不胜，乃僇辱之。”二，“为革囊，盛血，仰而射之，命曰‘射天’”。武乙竟敢与“天神”对弈，并辱之，又敢射天神，可见至殷后期，鬼神残存的些许权威也已不复存在。

总之，有殷一代，在人神关系中，人始终居于主动主导地位，神是为人服务的，神权是为王权服务的，“神灵世界不过是商朝政治统治在宗教上的一种折射”㉓。

---

①④⑤⑥⑧清阮元：《十三经注疏·尚书正义》第79页，中华书局。②③⑫王奇伟：《论商代的神权政治》，《殷都学刊》1998年第3期。⑦《左传》。⑨参照王宇信：《甲骨学通论》第168—169页。⑩同⑨，第161页。⑪参考宋镇豪：《论古代甲骨占卜的“三卜制”》，载《殷墟博物苑苑刊》创刊号。⑬董作宾：《大龟四版考释》，转自王宇信《甲骨学通论》第161页。⑭转自李圃：《甲骨文选注》，上海古籍出版社，第176页、第35页。⑲同⑭，第65页。⑳参考王宇信：《甲骨学通论》第146页。㉑㉓姚孝遂、肖丁：《小屯南地甲骨考释》第80页。㉒同⑭，第231页。

（原载《殷都学刊》1999年增刊）

殷墟甲骨文“易卦”对易学研究的重大启示

段艳红　王丽

自19年世纪末叶在殷墟发现甲骨文以来，已有百年历史，出土甲骨15万片之多。考古学者普遍视这种甲骨文为占卜文字，也称殷墟卜辞。但这种卜辞是用什么卦什么易进行占卜的，未有探究。随着殷墟出土的以数字组成的“奇字”之后，才逐步引起学者的重视。经许多专家研究，肯定这些“奇字”是“易卦”，是数字卦，这对当代易学研究有着重大的启示作用。本文在前人研究的基础上，就这一问题作简要综述研究，并求教于专家学者。

一、甲骨文中的“易卦”是数字卦不是阴阳卦

依据殷墟出土的甲骨文“易卦”，最初的卦画，并非用代表偶数的阴“－－”和奇数的阳“—”构成的，而是直接由三个或六个重迭的数字符号来表现。这三个或六个数字构成的卦爻符号，从目前已发现的材料看，主要由六个数字组成。即一、五、六、七、八、九。数是人类计算的需要，是人们思想概念的具体化。然而数开始迈向神学的台阶，则是同卜筮相联系的。这样的数字卦，已有不少学者做过收集，彼此略有出入，释读和理解也有一些差异，但大家对这类符号的性质认识却是一致的，都认为它是一种与《周易》类似的数字卦。

从新石器时代以至殷周时代刻铸于甲骨和青铜器以及陶器、石器、玉器、竹简等器物上的数字卦的资料很多，内容十分丰富。本文所介绍的只限于殷墟甲骨文中的数字卦，其余一律从略。

目前所发现的殷墟甲骨文中的数字卦主要有：

1、殷墟四盘磨卜骨：

七八七六七六	曰媿	未济
八六六五八七		明夷
七五七六六六	曰□	否

见《中国考古学报》第五册。

2、殷墟卜骨：

六七七六	（倒书）	大过

见《甲骨文合集》第九册29074卜骨。

3、殷墟卜骨：

上甲　六六六	坤

见《殷墟文字外编》448卜骨。

4、殷墟小屯南地卜甲：

六，　九	（中甲）	
六七八九六八	（前右甲）	蹇
六七一六七九	（后右甲）	兑
七七六七六六，贞吉	（前左甲）	渐
[illegible]	（后左甲）	

见《考古》1989年第1期，《安阳殷墟发现“易卦”卜甲》。

5、殷墟小屯南地卜骨：

十六五	（倒书）	震

见《考古与文物》1994年第一期，《新发现的殷周“易卦”及其意义》

6、安阳市博物馆藏刻数骨器：

五五五	五五五五五五	乾	乾

见《周易与自然科学研究》，1992年中州古籍出版社，《商代筮卦的三组文物》。

尽管这些“易卦”甲骨好似凤毛麟角，却都有一个共同点：都是数目字的组合，而且都是由三个或六个数字构成的组合。这就使我们不能不与导源于数占法的古代占筮法——易卦联系在一起。为此，我们认为这类符号应是占筮用的“易卦”数字符号，也是最早记录下来的我国古代占筮的材料。

无论是殷墟出土的甲骨还是青铜器、陶器、石器等器物上的数字卦，都是省去二、三、四的十进位数字卦。古人不用二、三、四，是因为二、三、四皆积横画为之，竖写则与一重复无别。卦画略去二、三、四，并非没有二、三、四，而是将二、四归六，三归一。它与《周易》后来用阴(－－)阳(—)二爻表示是不一样的。早期卦画用数字较多，说明其用蓍之数和揲蓍之法与《周易·系辞上》所述不尽相同。古人用一、六两个数字符号最多，后世的阴、阳二爻，阳爻是脱胎于一，阴爻则是从六即∧变八，再变成－－，正是从一、六两个数字符号演变而来的。

二、四盘磨的卜骨数字卦是《归藏》易并非《周易》

我们认定殷墟甲骨文中的“易卦”是数字卦之后，问题还没有完全解决，还要深入研究四盘磨的卜骨数字卦是哪一种易卦?

我国古有三易，即《连山》、《归藏》、《周易》。在此三易中，《周易》流传至今，《连山》、《归藏》早已失传。但《仪礼》及《春秋》记载周人筮卦时，夏、商、周三易往往同时兼用。汉时《连山》、《归藏》之书尚存，桓谭《新论》云：“《连山》藏于兰台，《归藏》藏于太卜。”《礼记·礼运》孔子曰：“吾得坤乾焉”。郑玄注：“得殷阴阳之书也，其书存者有《归藏》。”由此说明，在周汉时，三易还同时存在。

关于《归藏》易的记载，还有晋干宝、宋罗泌、罗平、李过，清黄宗炎等，都记有《归藏》易之卦名，朱彝尊《经义考》和马国翰辑佚书复转载之。但《归藏》六十四卦名，半数以上和《周易》卦名有出入，因这许多学者对“辑本”持否定态度。自从马王堆出土汉初《周易》帛书之后，比勘之下，卦名与今《周易》亦有不同，有些卦名反和《归藏》卦名接近，为此，开始扭转人们对后人传述的《归藏》各卦的认识，认为这些“辑本”并非没有根据。1993年，荆州地区博物馆在湖北江陵王家台发掘了15座秦墓，其中的王家台15号秦墓，共出土竹简800余枚，包括《效率》、《日书》、《易占》和讲邦国灾异的一种①。简文抄写年代大约在战国晚期，其中的《易占》包括五十余卦，经考古学者研究，《易占》即为三易中的《归藏》。从而认定殷易《归藏》确实有之。

《周礼·春官·太卜》云：“掌三易之法：一曰《连山》、二曰《归藏》、三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四。”这说明三易基本上是“大同小异”。皇甫谧《帝王世纪》在论述三易名称来源时云：“庖牺氏作八卦，神农重之为六十四卦，黄帝、尧、舜引而伸之，分为二易。至夏人因炎帝曰《连山》，殷人因黄帝曰《归藏》，文王广六十四卦，著九六之爻，谓之《周易》”。张政烺先生指出：“三易的不同是历史造成的，是由于时间、地点不同而产生的差异，并非根本的不同”②。

殷墟四盘磨“易卦”卜骨，从产生的时代背景来看，是殷商康丁时期的卜骨，其字体、钻凿形态与小屯南地出土的康丁卜骨完全一致，其时代远在“文王演周易”之前。为此，曹定云先生认定：“四盘磨‘易卦’卜骨是地地道道的殷人卜骨”，以“时间和族属推之，似应为《归藏》”③。

曹定云先生还从四盘磨“易卦”卦名与《周易》相应之卦的卦名以及卦义上来考证。指出：四盘磨“易卦”第①辞“七八七六七六曰媿”，译成“易卦”即为“䷿曰媿”。“媿”当为卦名。而按《周易》此卦卦名为“未济”。《说文》云：“媿，惭也，从女鬼声。”“媿”是“愧”之异体字。而《周易》“未济”之卦辞云：“亨。小狐汔济，濡其尾，无攸利。”从字义分析，“媿”卦之义与“未济”卦之义尚有一定距离，似不相近。第②辞“八六六五八七”，译成“易卦”即“䷣”。此卦原卜骨未署卦名，而按《周易》则为“明夷”。第③辞“七五七六六六曰□”，译成“易卦”即“䷋曰□”，而按《周易》则为“否卦”。该卦之原卦名因字不清而不能定，但此字从“鬼”旁是无疑的④。卜骨上的三个“易卦”，有二个署有自己的卦名，这些卦名与《周易》上相应之卦的卦名显然不同，其卦义也不相近。因此，四盘磨“易卦”卜骨“肯定不是《周易》”，这是十分清楚的。

三、文王拘羑里演《周易》确有其事

我们肯定殷墟四盘磨“易卦”卜骨是《归藏》并非《周易》。那么1973年在小屯考古队仓库发现的一片“易卦”卜甲，与四盘磨“易卦”卜骨不同，它又是哪一种易呢，考古学者将这片“易卦”卜甲与周原甲骨和殷墟甲骨相对比，认为“尽管该‘易卦’卜甲出于殷墟，可它在整治方法、钻凿形态、字体风格等方面都有别于殷代而近于西周。但它又不完全等于西周，呈现出从殷代卜甲到西周卜甲的过渡形态”⑥。曹定云先生从这片“易卦”卜甲的特征来分析，认定“是周原式的，而不是殷墟式的，因此，该‘易卦’卜甲当是出自周人之手”⑦。

《易纬·坤凿度》云：“七度而为九，九者，是变之究也，乃复变而为一”。又云：“阳动而进，阴动而退，胡阳以七，阴以八为象。易一阴一阳合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则象变之数若之一也。”郑玄注：“阳动而进，变七之九，象其气息也；阴动而退，变八之六，象春气消也。象者，爻之不变动者，……九、六，爻之变动者。……然则，《连山》、《归藏》占象，本其质也；《周易》占变者，效其流动也。象者，断也。”这就是说，七、八为不变之爻，为象；九、六为可变之爻，为变。而《连山》、《归藏》占象，《周易》占变。饶宗颐先生指出：“占象、占变之分，正是夏殷易与周易占法上的区别”⑧。《归藏》用七、八，以不变为占，《周易》用九、六，以变为占。曹定云先生深入研究了殷墟发现的“易卦”卜甲与《周易》的占法相同，卦爻相同，以“九”、“六”作为“易卦”之标志相同，特别是“‘易卦’卜甲将‘九’、‘六’书于中甲之高位”，“表示该‘易’占其变”，故肯定“易卦”卜甲“是《周易》，是《周易》的早期发展阶段”⑨。

人们要问，为何安阳殷墟发现了出自周人之手的《周易》呢？而其时代又在殷商末期？这是值得深入研究的一个问题。我们从高明先生的《略论周原甲骨文的族属》⑩一文论述中，可以得知周文王被囚羑里时，曾经到殷王宫宗庙进行过占卜活动。如果这一推断可以成立的话，说明“周文王被囚于羑里，很可能是一种‘软禁’，他有一定的活动自由，也有一定数量的亲信跟随”⑪。周文王是一位高瞻远瞩的政治家，到殷之宗庙进行朝拜占卜活动，以表示其对殷王的“顺从和忠诚”，实则是一种计谋。后来，周用美女、珍宝、奇物、善马献纣，周文王被放回国，振起了他的灭商大业。

我们根据殷墟发现的“易卦”材料，已有重卦，所以，文王演八卦为六十四卦之说应予纠正。但从“易卦”卜甲来研究，文王拘羑里演《周易》，此片卜甲则为佐证。文王演“易”乃筮之革新，创后天八卦、著卦、爻辞，著九六之爻，令64卦，384爻皆可互变互涵，主占变也。

总之，殷墟发现甲骨文“易卦”，对当代易学研究有启迪作用，主要明确了古代三易都是以十进位制的数字符号为卦爻，并进一步肯定了安阳为《归藏》、《周易》两易发祥地。

《周易》起初也是数字卦，之后突出了偶数和奇数的作用，简化为一、∧两爻的变化。到了春秋，学术思想百花齐放、百家争鸣，产生了阴阳概念，进而由一、∧两爻演变为阴(－－)、阳(—)两爻的变化，由数字表达又融汇了哲学观念，即《易传》将《易经》哲学思想高度概括为“一阴一阳之谓道”，说明了宇宙发展变化的根本规律。在《周易》传到了西方之后，又验证了德国数学家莱布尼兹发明的二进制数学，成为电子计算机技术的先驱，世界逐步进入了电脑信息时代。

应用十进位制的数字进行计算，无疑是同人们用十个手指有关。在信息社会的现实中，这种十进位制几乎不起作用了。数字时代是建立在二进位的基础上的，只用“0”和“1”两个数字即阴和阳两个符号就够了。专家们估计，正在进行的数字革命的第二步将会产生更加惊人的影响，世界将会成为数字世界，易学将和数字永放光芒。

---

①荆州地区博物馆：《江陵王家台15号秦墓》，《文物》1995年1期。②张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》1980年4期。③④⑤曹定云：《殷墟四盘磨“易卦”卜骨研究》，《考古》1989年7期。⑥肖楠：《安阳殷墟发现“易卦”卜甲》，《考古》1989年1期。⑦⑨⑪曹定云：《论安阳殷墟发现的“易卦”卜甲》，《殷都学刊》1993年4期。⑧饶宗颐：《殷代易卦及有关占卜诸问题》，《文史》第二十辑。⑩高明：《略论周原甲骨文的族属》，《考古与文物》1984年5期。

（原載《殷都學刊》1999年增刊）

甲骨文中所见的俎祭

张新俊

殷墟甲骨文中有字作 、 形，或者作 、 ，皆像以肉置于俎器之内。前辈学者对此字的考释，可谓见仁见智：

罗振玉、王国维先生释俎①，容庚、商承祚先生释宜②，郭沫若先生初从罗说，后改释宜③，金祥恒先生仍释为俎④。此外，闻一多、陈梦家、徐中舒诸位先生亦有所论及⑤。

唐兰先生有关宜、俎同源的证说可谓发前人所未发，无疑最具启发性⑥，然而，1976年陕西扶风出土的三年痶壶，使我们见到了新的字形 ，孙稚初、于豪亮先生先后撰文，将其和俎字对号入座，进而认为甲、金文中的 字均应释作宜，主张把宜、俎区别开来⑦。尤其是于豪亮先生的文章，影响很大，代表了当今学界相当一部分学者的意见。

近来，王蕴智先生认为，殷墟卜辞中的 字，无论从字形上还是辞例上，都应是后世宜和俎的同源母体。早期读作俎的一些辞例，本是通过 这个形体来表示的，其在字形上应视为宜字的初文，宜祭是由卜辞所见用 之法沿革而来。西周时出现的 这种写法，实由 等之形所演变，字左旁的 乃是自 旁羡余的笔画，其形体已抽象化，尤具体意象可言，当然也有可能是 中本象肉的那一部分笔画转移出去的结果。此外，王先生还揭示了俎宜演变分化的轨迹，并对宜、俎的古音源流做了进一步的探索⑧，其说可从。故殷墟甲骨文中 字，释俎、释宜各执一端，都未免失之偏颇。

在卜辞辞例中，俎字多用作祭祀动词，表示对畜牲和人牲的解杀，甲骨文中又有字作 形，从俎从刀，其义与俎相当。俎字也可作名词，用其本义礼俎。在具体的用法上，王国维先生认为甲、金文中的俎形乃"升半体之俎，当有两房。半体各置其一，合两房而牲体全"⑨。王蕴智先生认为"王室贵族的荐俎之礼是一种高规格的祭享活动。它是以烹熟的牲体陈置于俎具的两房为表现形式"⑩。这些都是对殷商祭祀制度进行的有益的探索。本文则着重于讨论用作祭祀动词的祭祀。

殷人尚礼，敬鬼事神，每事必卜，而"元亨，利贞"的概念同样适于商代社会。俎祭作为甲骨文中较为常见的祀典之一，其前奏是对牲体的解杀。请看下揭卜辞：

(1)．癸卯，俎于义京羌三人，卯十牛，左。　《合集》390正

(2)．己卯，俎牝在严。　《合集》7814反

(3)．丁未卜：酒，俎，伐百羌？　《英》2466

(4)．癸巳卜：其俎物？　《屯南》76

(5)．辛亥卜，旅贞：其俎羊于兄庚？　《合集》23502

(6)．丙申卜，贞：燎于河三宰，沉三宰，俎一宰？　《合集》14556

(7)．……其九……牛，俎三牢？　《合集》33323

(8)．癸丑卜……于河……俎五牛？　《屯南》1153

上揭辞例中的(1)，陈梦家先生认为是不关乎卜事的记事刻辞⑪，那么(2)也可归于此类，但也有可能是占卜辞例过于省略之故。从(1)－(8)例中，我们可以看出殷人俎杀牲体的种类，有俘获的羌人，有牛（包括牝、物）、羊，以及圈养之后专门用于祭祀的牢、宰；用牲的数量除上所举辞例中的羌三人、百羌、五牛、三宰、一宰外，辞例中还见有"三牛"（《合集》33292）、"八牛"（《合集》14537）、"十牛"（《合集》14552）、"十牢"（《合集》32051）、甚至有"三十牛"（《合集》32694）、"三十羌"（《合集》32051）的用牲规模，可见俎祭在当时的确是一种规格较高的祀典。但考古发掘所见与后世文献所记有一定的差距：如《仪礼》中有"牛俎"、"羊俎"、"豕俎"、"鱼俎"的记载，卜辞中并无"俎豕"、"俎鱼"的用例；《左传·隐公五年》言"鸟兽之肉不登于俎"，而1935年殷墟第十一次发掘的M1003墓所出土石簋上有"禽俎"，三年痶壶铭文中有"羔俎"、"彘俎"。这些差异一方面说明了甲骨卜辞反映商代社会生活的有限性，另一方面说明俎祭是随社会发展而不断地有所改变。

然而，殷人如此规模地铺张俎祭，其用意何在呢？请参下例：

(9)［乙］卯贞：求禾于岳，燎三小宰……俎宰？
　　乙卯贞：求禾于岳，燎三小宰，俎三宰？
　　……贞：求禾……沉三牛，俎大牢？　《合集》33292

(10)辛未贞：求禾于河，燎三牢，沉三牛，俎牢？
　　辛未贞：求禾于岳？乙亥其宁秋于夒？
　　辛未贞：求禾高祖、河于乙巳？
　　辛未贞：于河求禾？
　　辛未贞：求禾于高祖？　《合集》32028

(11)……巳卜、宾贞：求年于 五小宰，俎？　《合集》10098

(12)乙巳贞：其求禾于伊，俎？　《屯南》93

(13)庚……贞：其求禾于兮，燎十小宰，俎十大牢？　《英》2450

上举(9)是贞问向岳神举行求禾之祭，第一辞以燎三小宰，俎牢配合求祭；第二辞以燎三小牢，俎三牢相配合；末一辞已残，但看得出其中使用了沉三牛，俎大牢配合的祀典，大概殷人要从多次的贞问中寻求一种最佳方案吧。例(10)仍为求禾之祭，于辛未日分别向河、岳、高祖诸神贞问，并配合以燎、沉、俎祭。以前曾有学者认为高祖与河连读，即河亦可称为高祖，但从该辞分别对河、高祖的贞问里可知，高祖与河并非同一神灵，其应分开来读。见于同版的还有向夒神宁秋的贞问，大概是祈求它佑助有一个安宁的秋收。(11)、(12)则是分别向祖先神、前代贤臣伊尹的求年、求禾之祭，均配合以俎祭；(13)乃求禾于兮，兮在卜辞中的身份尚难确定，不过从俎十大牢、燎十小宰的用牲量上，知其应有相当的地位。

从上举(9)－(13)例中可知：俎祭常配合求年求禾之祭，有助成求祭的作用。殷人通过向河岳、高祖、兮、伊尹这样的神灵祭祀，以期佑助有个好的收成。不难想象，在农业占据经济命脉的商代社会中，作物收成的丰欠无疑是备受关注的大事。但俎祭的功用并不限于这些，请参下例：

(14)……翌乙未俎，暘日？　《合集》6157

(15)……亘贞：翌丁亥暘日？丙戌雹……亥俎于磬……。　《合集》7370

(16)……日无风？之日俎，雨。　《合集》13358

(17)……俎今兹云？　《合集》13394

(18)……争贞：翌乙卯其俎暘日？乙亥俎，允暘日。昃阴于西，六月。　《合集》13312

(19)．丁巳贞：庚申酒，燎于……俎大牢，雨？　《合集》34163

以上所举均为涉及天象的俎祭辞例，其中(14)－(18)为宾组卜辞，值得注意的是俎祭从不言及用牲，似乎不全是因为辞例残缺或省略太甚之故。(19)为历组卜辞，俎祭虽言及用牲，但仅此一见。我们曾据《殷墟甲骨刻辞类纂》进行初步统计，可以确定的与天象有关的俎祭有17例，俎祭单独举行且不言用牲的有16例，占94%，且均属时代较早的卜辞。也许在殷墟偏早阶段，单独的俎祭和卜问天象关系相当密切。殷人通过俎祭等方式，沟通风伯雨师之类的神灵，并通过神灵之手控制风云变幻，如暘日、阴、雨等，以满足自己的需求。

商代处于多神教的时代，诸神的职权尚未清楚和彻底划分，在殷人心目中，某一神灵可以具有多种权能，殷人也可就某一事求助于多位神灵，而祭祀则是沟通神、人的方式。如殷人对洹泉施以燎祭和俎祭：

(20)戊子贞：其燎于洹泉……三宰，俎宰？
　　戊子贞：其燎于洹泉大三宰、俎牢？　《合集》34165

洹泉即今之安阳河，其流经殷都附近，是和殷人日常生活密切相关的河流，既养育着洹水上下的人们，也不可避免地给他们的生产生活带来灾难，卜辞中有多条有关洹水泛滥与否的贞问。正是于对这样神秘力量的敬畏和崇拜，洹水成为殷人心目中重要的自然神灵之一，并得以受享多种祀典，俎祭仅是其中之一。

俎祭还较多地施于河神，河即古黄河。俎祭川源之神时通常和燎祭搭配使用，有时还配合以沉祭，前举(6)、(10)可证。

征诸文献可知，对川源之神的祭祀是有一定渊薮的：《礼记·月令》："天子命有司祈祀四海大川名源，渊泽井泉。"

俎祭也可以施诸岳神，但相对于俎祭河神来说，辞例要少得多，这大概与殷都附近并无大的山岳有关。《礼记·祭法》云："山林川谷丘陵，能出云为风雨，见怪皆曰神，有天下者祭百神，诸侯在其地则祭之，亡其地则不祭。"

河、洹泉、岳之外，在殷人对土（社）神的祭祀中，俎祭是一个重要组成部分。请参下例：

(21)贞：燎于土一牛，俎宰？　《合集》14396

(22)庚申卜：侑土、燎羌，俎小牢？
　　癸亥卜：侑……燎羌，俎小牢？
　　乙巳卜：乙亥暘日？不暘日？
　　乙巳卜：乙亥暘日？不暘日？
　　乙亥贞：叀亚𢀛以人狩？
　　戊戌贞：叀亚𢀛以人狩？　《屯南》961

(23)乙丑卜：侑、燎于土羌，俎小宰？
　　甲戌……乙亥……暘……不暘日？　《合集》32118

(24)庚辰……于土……俎大牢？
　　庚辰卜，不降永？不降火？不降。　《合集》34711

土神即社神。甲骨文中土字像积土成堆之形，后世之社乃于地上立圆丘为之。《诗·大雅·绵》："乃立冢土"，传云："冢土，大社也"；《公羊传·僖公三十年》："诸侯祭土"，何休注："土谓社也"。

上举(21)－(23)对社神的祭祀中，通常以燎、俎祭或侑、燎、俎祭配合使用，侑祭、燎祭社神用羌人做牺牲，俎祭社神则用牢或宰。例(22)中与侑、燎、俎祭社神同版的是有关"亚𢀛以人狩"的贞问，可能是亚𢀛准备协同众人外出狩猎，需要得知未来的天气状况如何，故祭于社。在殷人的宗教观念中，社神还有参与控制天象的权能。

例(24)残缺，但知是在庚辰日祭于社，配合以俎大牢的祀礼。见于同版的还有"降永"、"降火"的贞问。"降永"是当时的吉祥语，"降火"可读作"降祸"，与"降永"对贞。

在祭祀社神的卜辞中，罕见有单独俎祭社神之例，但随着"宜"，"俎"的同源分化，对社神的祭祀便逐渐由宜祭来承担，并赋于新的内容。如《尚书·泰誓》云："类于上帝，宜于冢土"，孔传："祭社曰宜。"《礼记·王制》："天子将出类乎上帝，宜乎社，造乎祢。"郑玄注："类、宜、造皆祭名，其礼亡。"《尔雅·释天》："起大事，动大众，必先有事乎社而后出，谓之宜。"这大概是有周以后的礼制，至少在卜辞中还反映不出殷人有这样的习俗。

在多神教的商代社会中，对祖先神的祭祀无疑是殷人日常生活中不可或缺的大事，从繁缛复杂的周祭卜辞中可以看出，王室对祖先神周而复始地施以五种祀典，需要多少神职人员组成的庞大机构方能顺利进行而不会有所差错。周祭之外，祖先神享受多种祀典，俎祭乃其中之一。请看下面卜辞：

(25)丙辰卜，𠬝贞：其俎于妣辛一牛？　《合集》23399

(26)……俎于仲丁惟羊？　《合集》23555

(27)辛亥卜，旅贞：其俎羊于兄庚？　《合集》23502

(28)甲寅贞：来丁巳奠鬳于文武丁，俎三十牛？　《合集》32125

(29)癸亥卜：遘酒、俎、伐大乙？
　　丁巳卜：叀俎酒？
　　丁巳卜：叀今月酒俎？
　　丁巳卜：于木月酒俎？
　　丁巳卜：叀今月酒俎？
　　丁巳卜：于木月酒俎？　《合集》32216

(30)自上甲俎。　《合集》32367

(31)乙酉卜：其俎父甲𩰫，在兹 成，于皆俎父甲𩰫？　《合集》27465

(32)丁酉贞：其俎祖乙𩰫？劳俎？　《合集》32547

(33)甲子卜，旅贞：其俎唐升？　《合集》26020

(34)壬午卜：其俎毓父丁𩰫？　《屯南》647

(35)俎妣庚牛？　《合集》22235

以上所举祭祀祖先神的的辞例中，所祭对象计有上甲、唐（即大乙）、仲丁、祖乙、兄庚、父甲、文武丁（即文丁）、毓父丁诸先王以及妣辛、妣庚等先妣，另外，前举例(12)中的前代贤臣伊，亦暂列入祖先神中。这仅是卜辞中所见的，实际上殷人俎祭的对象并不限于这些，因为(30)"自上甲俎"即可证，受享俎祭的定有多位祖先神。

(28)是对文武丁的俎祭，用牲量为三十牛，这也是迄今所见俎祭先王时用牲量最大的一例，大概与近祖有关。(29)是有关祭祀大乙的卜问，要从酒、伐、俎三种祭祀中进行选择，可知选定了酒、俎两种，接下来是对在今月还是在木月举行的反复贞问。木月即生月，也就是相对今月而言的下一个月，陈梦家、裘锡圭二先生论之甚详⑫。该辞例中于丁巳日的反复贞问，充分体现了殷人敬鬼事神时的那份小心翼翼。

(31)、(32)、(34)是有关俎先王𩰫的贞问。关于"𩰫"，姚孝遂先生认为："卜辞𩰫祭多于田猎之后进行，田猎之前进行𩰫祭，乃为田祷多获禽牲，在既获禽牲之后，则以所获得之禽牲进献于先祖以祈福名"⑬。此可备一说。"𩰫"在甲骨文中多用为祭名，在此似应作名词，其具体含义尚待进一步研究。(34)中的"毓父丁"这一称谓，在卜辞中仅此一见。

上举俎祭祖先神的辞例中，除酒祭外，俎祭一般不和其它祀典相配合，单独使用的例子比较多，这大概和俎祭祖先神时，多在宗庙之类的祭祀场所举行有关。

迄今为止的考古发掘成果表明，殷墟的内外都存在着为数众多的商代祭祀遗存。如安阳后岗⑭、大司空村⑮、西北冈⑯，殷墟之外的河北藁城台西村⑰、江苏铜山丘湾⑱、郑州小双桥⑲等。卜辞中的俎祭涉及到大规模的杀牲活动时，推想也应该在类似一些专门的祭祀场内进行。请参下例：

(36)……永贞：翌丁酉俎于𩱝……占曰：其有……　《合集》648

(37)辛丑贞：酒，大俎于廷？　《屯南》675

(38)甲辰卜，贞：翌乙壬其宾俎于敦，卒不遘雨？　《合集》38778

上举(36)－(38)中的𩱝、廷、敦，以及前所举例中的义京（《合集》390正）、严（《合集》7814反）、磬（《合集》7370）皆（《合集》27465），还有其它如春（《合集》8181）等，都应是俎祭的场所。前所举例(33)中的唐升，大概是室内之祭。

俎祭的举行可能是视具体情况而定，没有固定的时间，卜辞中明确记载的月份有一月（《合集》9580），二月（《合集》10098），六月（《合集》13312），十二月（《怀特》1058）。在大部分时间里，俎祭时由时王亲临祀典，偶尔也见有由妇井等主持之例，见于下辞：

(39)贞：翌辛亥呼妇井俎于磬京？　《合集》8035

综上所述，我们认为商代社会中的俎祭是客观存在的，由于种种原因，前辈学者们未能对商代社会常用的俎祭给予应有的重视。通过对有关俎祭卜辞的初步整理，我们的意见是：俎祭是殷商时期规格较高的祀典之一，其用制大概是先对牲体进行解杀，然后陈置于具有两房特征的俎器上以荐享诸神。俎祭多用于对河岳诸神的求年、求禾之祭中，并且常和燎、沉等祭配合，在俎祭社神时，通常和侑祭、燎祭相配合，而贞问天气和祭祀祖先神时，俎祭单独举行比较常见，这个时期俎祭的功能较为庞杂。后来随着"宜"，"俎"的同源分化，西周之时对社神的祭祀逐渐由"宜"祭来承担，"俎"则多用为名词意义上的俎器、俎肴，俎祭的功用由原来的混沌未分渐次走向明晰、独立。

商代的祭祀用玉

何宏波

商代卜辞中涉及玉的卜辞很多，卜辞性质决定了祭祀用玉的活动记载是此类卜辞的主体。从这些卜辞上看，商代的祭祀用玉是较为严格和隆重的。祭祀先公先王仅见王亥、成唐、大甲、祖乙、南庚等，旧臣仅见黄尹，自然神祀仅见河、岳。我们依用玉祭祀方式的不同将商代祭祀用玉活动大体归纳为以下几个方面：

(1)爯珏之祭

①庚午贞：王其爯珏于祖乙，燎三宰，卯……乙亥酒？
王爯珏于祖乙，燎三宰，卯三大……兹用。　《邺》3.45.12
②丙寅卜：王其爯珏，乙亥燎三小宰，卯三大牢？　《邺》3.45.5
③丁卯贞：王其爯珏，燎三宰、卯三大牢？　《卜》614
④丁卯贞：王其爯珏，燎三宰卯三牢于…《合集》32721

又作偁。《说文》：“爯，并举也。”爯玉当为举玉以告，即将玉献祭于鬼神面前以求祈赐福。这种祭祀用玉方式，后世也常见，《尚书·金縢》就记述了武王有疾，周公为武王占卜时的情况：“为三坛同墠，为坛于南方北面，周公立焉，植璧，秉圭乃告：…尔之许我，我以其璧与圭归俟尔命；尔不许我，我乃屏璧与圭…”。采取此类方式，一般认为与玉能与天地鬼神沟通的观念有关。

卜辞中多有以爯册形式举行的祭祀活动，甲文中的册象丝绳或皮革穿简为一束之形，与后世竹木简策形同。册是当时一种重要的文字载体。“爯册”意为奉举册上所述王命以告。

商代有珏，而未见爯玉之卜辞，结合爯册形式，笔者窃疑商代很可能已有用玉质所制类似竹木简的典册，其形如双玉或多玉相联。卜者可能将祭祀中所要祈祷的话事先书于玉册之上，祭祀时，大声诵读以闻于所祭鬼神，然后将玉册献于神位前，企望用玉赂神，求福免祸。甲文中有字像巫在神幄中两手奉玉以事神，可作此侧证之一。

(2)褅玉之祭

⑤癸酉贞，褅五玉其三百牢？　《后》上 26

褅祭是我国古代重要的一种祭祀活动。《国语·鲁语》韦昭注：祭昊天於圜丘曰褅”，《商颂·长发》笺云：“大褅，郊祭天地也”，由此可见褅祭是以昊天为祭祀对象的。此外，褅祭也用于祭祖，相传早在有虞氏时代就开始褅祭人文始祖黄帝了②。

商代褅祭活动极为隆重，商王每隔五年就要举行一次。所祭对象除先王先公外，还有河、岳、四方等自然神祇。从这条卜辞所载褅祭用五块玉或三百头牢来看，褅祭所用费用是相当大的，五块玉是迄今卜辞中所见祭祀耗用玉类数目最大者。

天津艺术博物馆珍藏着一件珍稀的商代刻铭玉笄③，其铭曰：“癸巳，帝(褅)，王易(赐)寢□”，寢后之字残损不清，但从寢为商代官称来看，此字极可能为人名。这条铭大意是说：“癸巳这一天，王做褅祭，赏赐给寢□”，寢字下未书赏赐何物，与古器物铭文(甲文、金文、玉文等)赏赐类多署所赐物名的通例不符。今以常理分析，所赐之物当是这件刻铭玉笄。而此笄在褅祭后赏赐，又极可能是王举行褅祭所用之玉。

(3)奏玉之祭

⑥甲辰卜，㱿贞；我奏兹玉，黄伊若。二告
贞我奏兹玉，黄尹弗若，二告。　《合集》10171 正
⑦戊戌卜，争贞：王归，奏玉其伐？　《合集》6016
⑧……奏玉……　《合集》16086
⑨甲午卜，㱿贞：王奏兹玉，成佐？
甲午卜，㱿贞：王奏兹玉，成弗佐？　《合集》6653 正

甲文“奏”像双手持动物尾巴之形，可引申为持物以舞的意思。奏在商代是一种祭名，大抵为鼓乐歌舞之类的祭祀形式。《周礼·春官·大师》就有“大祭祀，帅瞽登歌，令奏系拊，下管播乐器，令奏鼓朄”的描述。卜辞⑥所祭黄伊为史书所载商代早期重要政治家伊尹，而卜辞⑨所祭成则为商王成汤，此二条卜辞都希望以奏玉的形式博得两位祖先的欢心。至于卜辞⑦，商王远征凯旋归来，举行载歌载舞鼓乐齐鸣的庆祝更是情理难免的事。

与奏玉之祭相类似，卜辞中常见用玉祭祀中辅以鼓祭：

⑩乙卯卜，其将玉，鼓于……　《屯南》441
⑪乙卯卜，惟……玉鼓……　《屯南》441
⑫将玉弜……鼓……　《屯南》441

鼓类乐器，在我国起源甚早，在陶寺类型龙山文化早期墓葬中就曾有发现。商代亦有鼓，在殷墟王陵大墓中发现有鼓的残迹，木质鼓架，外蒙以鳄鱼或蟒蛇之皮。正如《礼记·明堂位》所言：“夏后氏之鼓足，殷楹鼓，周县鼓”，夏商周三代，鼓是统治阶级的重要礼祀乐器，往往被用于祭享天地鬼神。《诗·大雅·商颂》对此亦有载，云：“猗与那与，置我鼗鼓，奏鼓简简，衎我烈祖。”从上面三条卜辞来看，在献祭以玉的同时，还要配以鼓乐的，郑玄所曰：“先秦是乐以致其神，礼之以玉而祼焉”④，便是对此种祭祀方式很好的注解。

(4)燎玉之祭

⑬甲申卜，争贞：燎于王亥，其玉？
甲申卜，争贞：勿玉。　《合集》14735 正

甲文燎，像架柴焚烧之形。此条卜辞中所说燎祭用玉，当是以焚烧玉器形式进行祭祀活动。燎烧玉器的习俗在我国很早就存在了，在新石器良渚文化墓葬中，常见大量经过烧烤的玉器。商代燎祭活动屡见于卜辞，所祭对象广泛，先王先公、山川河岳、天地四方无所不包，所燎物品也很广泛，有羌人、豕、犬、牛、羊、贝、玉等等。今从商代考古材料看，此类燎祭遗址发现较少，在殷墟仅发现一处，燎牲祭祀遗址⑤。近年来发现的三星堆文化一、二号祭祀坑，坑中有大量焚烧过的骨渣，坑中所出的金、铜、玉、石等器也均有烧烤过的痕迹，其中玉器有许多被烧酥，一出土往往呈现风化状态，这表明在此处曾举行过一次规模浩大、祭典隆重的燎祭活动⑥。商代之后，燎祭活动延续相当长的时间，《周礼》“以禋祀昊天上帝”下所注：“禋之言烟也，周人尚臭，烟气之臭闻者，积柴实牲焉，或有玉帛”对燎祭作了记述，这些记述虽不足证明商代燎祭必如是，但亦可作参考。《礼记·郊特牲》疏引《韩诗内传》也曾有“天子奉玉升柴加于牲上”进行燎祭的类似记述。

(5)埋玉之祭

⑭戊午卜，燎于溤三宰，埋三宰于(与)一珏。　《辅》20

《礼祀·祭法》曰：“燔柴于大坛，祭天也；瘗埋于泰折，祭地也”。《尔雅·释天》亦曰：“祭天曰燔柴，祭地曰埋”。此条卜辞将埋祭与燎祭相并提，便是证实了上述说法。埋祭有和燎祭同时进行的，三星堆文化一、二号祭礼坑遗物可能是经过燎祭之后又进行埋祭的。也有埋祭单独进行的，湖南地区曾发现有商代将玉置入青铜卣中埋于小山丘之上的现象。1990 年发现的江西新干大洋州大墓，现在看来更似一座进行过埋祭的祭祀坑。由此可见，埋玉之祭在商代是相当普遍的现象。

(6)沈玉之祭

⑮沈玉于祖丁父乙　《后》上·26·15
⑯丙子卜，宾贞：奸人珏酒河。　《合集》14588

甲文“沈”像牛羊等牲没入水中之形，在卜辞中沈既是祭名，也是用牲之法，既沉牲于河川之中。正如《尔雅·释天》所言“祭川曰浮沉”。商代沈祭多用于祭祀河川，但也偶有祭祀先公先王者。卜辞⑯属前者，卜辞⑮属后者。

(7)刚玉之祭

⑰戊辰贞，刚于大甲□珏，三牛？
网戌于大甲□珏，一牛。　《邺》3·42·6
⑱戕于大甲自珏　《粹》191

甲文中“刚”与“戕”通，为商代的一种祭祀方式，但其祭祀方式不明。陈梦家先生认为“卜辞祭大甲以自钰，自及其异作当是一种玉器之名”⑦，李孝定先生则认为“指大甲的神王位次言之”⑧，但都不妨碍我们对这种用玉方式的理解。

(8)不明用玉现象

卜辞除上述较为明确的以玉献祭的形式外，还多见一些用玉方式不明确的记载，如

⑲甲申卜，其三玉？　《屯南》225
⑳乙亥卜，亘贞，其玉？　《合集》5815
㉑惟内玉用　《合集》11364
㉒王占曰：祀珏？　《合集》5611 反
㉓……我珏……　《合集》16090
㉔贞于二珏又五人，卯十牛……　《合集》1052

笔者认为，此类用玉，除可能用于上述祭祀外，不外乎两种使用途径：其一是赏赐，上文所述玉笄铭文即为一例。卜辞中虽未见赐玉记载，笔者以为甲文中珏与朋相通，朋单独见卜辞可作双贝之讲，但若与贝连用，以“贝朋”形式出现，释为贝类与理不通，很可能是指玉类而非贝类。如：

㉕庚戌……，赐多女有贝朋。　《合集》11438

其二是随葬，商人尚鬼，提倡厚葬，往往使用大量的玉器进行随葬。妇好墓所随葬的 700 余件玉器便是一次性被使用掉了。随葬用玉虽不见于卜辞，但就玉器随葬数量较大且一般不再重复利用来看，应是商代用玉的一个重要方面。

---

①⑨罗振玉：《殷虚书契考释·中》P38。王国维：《说俎上》，《观堂集林》P155－157，中华书局，1955 年。②容庚：《金文编》P527 宜字下注，中华书局，1985 年。商承祚：《说文中之古文考》，上海古籍出版社，1983 年重印。③郭沫若：《大丰簋韻读》，《殷周青铜器铭文研究》，上海大东书局，1930 年。④金祥恒：《释俎》。⑤闻一多：《大丰簋考释》，《古典新义》P607，上海开明书店，1948 年。陈梦家：《西周铜器断代一》，《考古学报》1955 年 9 册。徐中舒主编：《甲骨文字典》P1490，四川辞书出版社，1989 年。⑥唐兰：《殷虚文字二记》，《古文字研究》第一辑，中华书局，1979 年。⑦于豪亮：《说俎》，《于豪亮学术文存》P77，中华书局，1985 年。⑧⑩王蕴智：《“宜”、“俎”同源证说》，《第三届国际中国古文字研讨会论文集》，香港中文大学，1997 年。⑪陈梦家：《殷虚卜辞综述》P44，中华书局，1988 年。⑫陈梦家：《殷虚卜辞综述》P117－118。裘锡圭：《释“木月”、“林月”》《古文字论集》P85－90，中华书局，1992 年。⑬于省吾主编：《甲骨文字诂林》P1721，姚孝遂按语，中华书局，1996 年 5 月。⑭中国科学院考古研究所安阳发掘队：《1958－1959 年殷墟发掘简报》，《考古》1961 年 2 期，P71。⑮安阳市博物馆：《安阳大司空村殷代杀殉坑》，《考古》1978 年 1 期。⑯胡厚宣：《殷墟发掘》，学习生活出版社，1955 年。胡厚宣：《中国奴隶社会的人殉和人祭(上篇)》，《文物》1974 年 7 期，P77。安阳亦工亦农文物考古短训班、中国科学院考古研究所发掘队：《安阳殷墟奴隶祭祀坑的发掘》，《考古》1977 年 1 期。⑰河北省博物馆、河北省文物处台西发掘小组：《河北藁城县台西村商代遗址 1973 年的重要发现》，《文物》1974 年 8 期。⑱南京博物院：《江苏铜山丘湾古遗址的发掘》，《考古》1973 年 2 期。⑲河南省文物考古研究所、郑州大学文博学院考古系，南开大学历史系博物馆专业：《1995 年郑州小双桥遗址的发掘》，《华夏考古》1996 年 3 期。

(原載《殷都學刊》1999 年增刊)

由卜辞看古代社祭之范围及起源

（香港中文大学中国文化研究所）

沈建华

“祀天祭土”是中国古老的传统宗教，不仅起源早、历时久，而且对古代社会各方面产生过极深刻的影响。祭土即祭社，众所周知①“土”是“社”的假借字，社字从示，从土。关于社祭，王国维先生在《殷礼徵文·外祭》曾指出：“卜辞所纪祭事大都内祭也，具可确知为外祭者有祭社二事”。过去，海内外许多学者对社祭作过一些研究，但是讨论往往局限于“社”的本身含义，忽视了对于社祭范围起源结构，演化形成的过程，如何从一个现象提高到社祭整个意义形态来看问题，在这一方面还没有再进一步探讨，为此笔者愿就短文提出新的认识，有待方家指正。

一、社祭包含祭祀五土之神

根据古籍的记载，从祭礼的宗教意义而言土、方、社等词并无太大的区别。《诗·商颂》：“禹敷下土方”。《天问》：“降省下土方”。又《尚书·舜典》“帝厘下土方”文中所谓“土方”并非指商时西北部族，而为地域方向的概念，即合土、方而言，也就是《诗·小雅·甫田》所言：“以我齐明，与我牺羊，以社以方”，据孔颖达疏：“社，祭土神，……祭四方，谓祭五官之神于四郊也”。

如果从有关卜辞来看，土、方等的密切联系更加清楚：

（1）尞于土方禘　合 14305

（2）尞于土方禘　合 14306

（3）尞于土宰方禘　11018 正

王固曰：勿出，上下赢，佳有卷（害）　合 11018 反

（4）…午卜方禘三豕，侑犬，卯于土宰，桒雨，　合 12855

（5）贞方告于东西　合 8724

由第（3）（4）辞知土与方同属被祭对象。方的概念是建立在土的基础，祭土方也就是祭社。故《孝经纬》曰：“社，土地之主也，土地阔，不可尽敬，故封土为社以报功也”。卜辞有：“贞勿桒年于邦土”（前 4.17.3）可知“邦土”即“邦社”，是为国社。

祭社既为祭土、祭方，但其范围是限于中央之土，抑或包含东、南、西、北、四方呢？关于这个问题，历来有狭义、广义二说：前者以社祭为祭中央之土神即后土，如《左传·昭二九年》：“共工氏有子曰句龙，为后土，……后土为社”；后者认为社祭对象包含东、西、南、北、中五方之神，如《礼记》所云：“社者，五土之神也”。

社祭之祭五土，见于第五期卜辞甚明：

己巳王卜贞：岁商受王𢆶曰吉

东土受年。[吉]

南土受年。吉

西土受年。吉

北土受年。吉　合 36975

除东、南、西、北四土外，商即指中土，因以商王所居为中心，故亦称为“中商”，属五土、五方之一：

（1）壬午卜……乎邻方于商　合 20450

（2）…子卜王贞：于中商乎邻方　佚 348

五土通常配以五色，代表五方之帝。《汉书·郊祀志下》：“郊见上帝，青、赤、白、黄、黑五方之帝。”《尚书·禹贡》所谓：“厥贡惟土五色”。汉孔安国《传》：“王者封五色土为社”。其实这种五色土、五方帝的观念，早在殷商已可见其端倪。卜辞祭社已选择牺牲颜色相配，如：

（1）…西囚犬尞白、幽。　合 14331

（2）于白西，擒。　合 28315、28843

（3）于白东，擒。　合 28843

（4）从白东，擒。屯南 2745、4585、1094

（5）㱿贞尞于东西，出伐卯南妣己黄牛

贞尞东西南，卯黄牛　合 14315

（6）贞禘于东埋囚犬、尞三宰，卯黄牛。　合 14313

（7）甲申卜方贞：尞于东三豕、三羊、囚犬，卯黄牛。　合 14314

（8）五白牛侑南　合 203 反

商代尽管还没有严格按五土方位来配祭牲颜色，但对以颜色与区域相配而祭祀，已有了初步的认识。《史记·封禅书》述秦襄公：“作西畤，祠白帝，其牲，骍驹、黄牛、羝羊各一”，又“各如帝色，黄犊羔各四”。诚如陈萝家所指出：“凡此秦汉以黄牛或小黄牛祭天帝后土，与卜辞祭四方之用黄牛，似可推为一种传袭的关系”。[1]

二、社祭首为重视祭中土

社祭既然包含祭祀五土之神，但首先重视的是祭中央之土。中国自古以来即有天地、四方之概念，中土一方面与东、南、西、北四土合称“五方”。另方面又与“天”组成“皇天”、“后土”。故《礼记·曲礼下》曰：“天子祭天地、祭四方。”

卜辞多见有关“中土”的记载，它与“中商”、“立中”等表示中心的区域，如：

（1）…于中土尞…　合 21090

（2）癸酉方大出立中于北土合 33049

（3）辛亥卜㱿贞：中土于…。合 18521

（4）贞中土。　合 18520

“中”字，向不为人注意无释，细查应是“中”字异体，第（3）（4）辞“中土”作“中土”形显然是中土合文。与第（1）辞相近的另有：

（5）…其侑商中…正　合 7825

中字又可作中形，象人持立中方，“中”与“中”形属同字，皆为“中”字异体。“商中”与“中商”同义，“立中”说明人立于正中，卜辞多见有：“立中无风”，表示无风以强调正中的意思。

饶宗颐先生指出：“‘中’，这一抽象观念，卜辞所见记时间的有‘中日’，记空间的‘中商’，表位置的左、中、右之三师等，具体说明殷人对‘中’概念的重视”。[2]我们确实可从卜辞见到不少祭中土的文字。《礼记·郊特牲》曰：“家主中霤，而国之社，”郑玄注：“中霤亦土神也。”又《礼记·月令》曰：“其祀中霤”。郑玄注：“中霤犹中室也，土之中央，而神在室。”按土神之名中霤，以其神在中室。象包山楚墓木牌的室神，卜辞的祭“中室”均应与社祭之祭中土有关，如：

（1）丁巳卜叀小臣刺以匄于中室　合 27884

《毛诗》曰：“春耕籍田而祈社稷”。卜辞“…土巳（祀）合 14403，可以看作祀社，与“祀中”其意都是祭社，例如：

（2）甲午卜晅贞：巳（祀）中，彭正。在十二月英 2367

卜辞关于祭中土的记载有一个特点，即往往与上述的“商”或“王”联系起来：

（1）己亥卜争贞：王叀立中，不玄黽合 7367、7368

（2）王其中，不中。　合 35246

（3）争贞王立中　合 7365　7366

（4）辛卯卜𠂤贞：王叀中立，若。　合 7363

足见当时已以“中”作为王权的象征，在祭五方时首重祭中。因此，战国以来祭黄帝后土的传统，以及王者为中的观念，其实早在殷商时已经确立。

三、圜丘与祀天、祭社

古代对祀天祭地的仪式及场所有比较严格的规定，尤其是皇家的典礼。自周代以后，通常以圜丘祀天，以方丘祭地。《周礼·春官·大司乐》提到祀天云：“冬日至，于地上之圜丘奏之”；至于祭地：“夏日至，于泽中之方丘奏之”。圜、方又作圆、方，指天、地，正符合中国古来传统的“天圆地方”观念。

殷代，是否已分划在圜丘、方丘祀天、祭地，不得而知。但当时无疑已设坛来祭天祭社。1937 年殷虚小屯发现了五个遗址，出土文物有大量玉璧、人牲、兽牲、柴灰、尞牲、谷物、陶器等等[3]。1965 年江苏铜山丘湾商代祭坛遗址有廿具人骨、犬骨等，围绕埋在四块大石下，这些出土文物的现状，揭示了商代存在祭坛的事实[4]。

《史记·封禅书》曰：“地贵阳，祭之必于泽中圜丘”。又云：“后土宜于泽中圜丘为五坛”。卜辞未发现“圜丘”。仅见“凡丘”合一辞，疑即“圜丘”[5]。丘卜辞作丛形；又作凸形，后者向来无释，但卜辞有“凸商”（合 7838），从“丛商”（合 9774）推知“凸商”是“丛商”的异体，凸字象四方土中立圜丘之形。卜辞尞祭凸（丘）的内容，与尞祭天地、四方十分相近。例如：

（1）尞于凸（丘），十小宰，卯十牛羊，十月用　合 14770

---

①姚孝遂：《牢宰考辨》，《古文字研究》（第九集）。②《国语·晋语》。③尤仁德：《珍稀的商代刻铭玉斧》，《文物天地》1992 年第 4 期。④《周礼·春官·大宗伯》。⑤胡厚宣：《中国奴隶社会的人殉和人葬》（上篇），《文物》1974 年第 7 期。⑥四川省文管会等：《广汉三星堆遗址一号祭祀坑发掘简报》，《文物》1987 年第 10 期；《广汉三星堆二号祭祀坑发掘简报》，《文物》1989 年第 5 期。⑦陈梦家：《殷虚卜辞综述》第 599 页，中华书局，1988 年。⑧李孝定：《甲骨文字集释》。

（原載《殷都學刊》1999 年增刊）

(2) 辛卯木（燎）于凸（丘）。

辛卯燎于乂。　合 14771

(3) 于凸（丘）燎十。　合 14772

(4) 贞褅秋于凸（丘），于土（社）　合 14773

(5) 叀…凸（丘）、犬…于天　合 22454

(6) …丛（丘）土（社）…若乙 2039

(7) 其乍侑于凸（丘）杏　合 27796

(8) 己酉卜宂贞勿卒乎从丛褅　合 8591

由第（4）辞“于凸（丘）于土（社）”与（6）辞“丛（丘）土（社）”，可证“凸”与“丛，形即为丘字，二辞应同指以圜丘祭天与社稷。《国语·上》韦昭注云：“祭昊天圜丘曰褅”。第（4）辞“贞褅秋于丘，于土（社）”可证《周礼·月令》曰：“季秋于大享帝云：大享遍祭五帝”是可信的。卜辞有：“宁秋于帝五玉臣”（屯南 930），“秋大雋…于帝五”（合 34148）由此可知殷人在秋季圜丘举行社祭五帝，足为文献之佐证。

四、殷人以石、木祭社

古代先民习以松木或灵石来祭社，即以社树或社石立于土中，作为标识使社主有所依凭。此风俗至今少数民族仍有保留。红山文化的祭坛遗址距今五千年，发现成组成群的长条立石，与上述江苏铜山丘湾四块大石有着相似的文化涵义。近时四川三星堆出土有商代巨火青铜神树。又山东临淄郎家庄东周殉人墓中的漆器，绘有东、西、南、北房屋建筑，并分别建有四株树木[6]。长沙楚帛书四角也分别绘有青、朱、白、黑四株神树，根据楚帛书，四神木代表四神，即木正勾芒、火正祝融、金正蓐收、水正言冥等。

《论语·八佾》提到：“哀公问社于宰我，宰我对曰：夏后氏以松，殷人以柏，周人以粟”。《淮南子·齐俗训》：“有虞氏之祀，其社用土；夏后氏，其社用松；殷人之礼，其礼用石”。可见以石、木祭社之仪式，起源极早，至少可追溯至夏代。但殷人是否仅仅用柏或用石来祭社主呢？根据考古文献及卜辞记载，应是木、石并用。祭石如：

(1) 丁亥卜…岳石侑从雨　合 9552

(2) 己亥卜丙贞：王侑石在桀北东乍邑于之。　合 13505

(3) 王其侑滴，在侑石，燎有雨。合 28180

(4) 壬寅卜邻石于［父］戊。　合 22094

(5) 丙申争贞戊侑石一ㄎ其戋。　合 7694

殷人以侑祭岳石，以祈求雨顺带来丰年。由“在侑石”即知殷代确以石来祭社”。

至于祭木，卜辞也不乏其例：

(1) 燎于木三犬三羊。南南 1.50

(2) …午卜𡧊贞：…坴（埶）木　合 5747

(3) 戊寅卜木，白豕，卯牛于妣。金 657

(4) 辛卯卜木于丘。佚 337

(5) 彭木…甲辰…上甲　宁 1.144

上述卜辞中的木即祭社神木，又称社木或社树。

五、社祭中的祭火正祝融

社祭虽包括祭五方之神，但卜辞中除了祭中央之土外，其他四方之神，很少提及。不过从“五帝臣”之辞，可推知其定为五方之神的辅佐。

值得注意的是《甲骨文合集》14395 片龟版上同时载有祭土与蚰二神名，而蚰殆即指南方的火神祝融：

甲辰卜争翌乙巳燎于土，牛。
燎于蚰，叀羊侑豚。
燎于土，叀羊侑豚。
燎于蚰，一豚。
𠦪于东。
勿𠦪于东。
贞𠦪于西北。
勿𠦪于西北。
贞𠦪于南。
贞𠦪于南。　合 14395 正

𢆶字又作𢆶形，释蚰。蚰与融字声韵同在冬部，字形相近，《楚帛书》甲篇：“有炎帝乃命祝融。”祝融的融作𩰫与包山竹简 217，237 支𩰫基本相近。甲文𢆶疑是融的初文。从卜辞有关蚰字的内容来看蚰的地位崇高，与乂神名相等。上述卜辞“燎于土与蚰”与东、西、南、北同版祭祀，可见四方与土、蚰的关系之密切。卜辞地名多见附与土、虫，必与神祇有关。如：㞢　合（9002），𧈧（合 36427），𧉚（合 36827）其用意显然为土神，因此蚰又被作祈求祭雨的对象：

(1) 贞乎舞于蚰

贞召河燎于蚰侑雨　合 1140

(2) 壬辰卜翌甲午燎于蚰羊侑豕　合 14702

(3) 庚戌卜㱿贞蚰壱我五月　合 14707

《礼记·月令》：“孟夏之月其帝炎帝，其神祝融”。郑玄注：“祝融，颛顼氏之子曰黎，为火官”。文献所载阏伯为高辛火正，殷人主祀辰，辰是大火，故辰为商星，而卜辞又明记有“火令”（合 7860）“大火”[7]（合 30393），可见祝融为火官这一古老的传说悠久，可以追溯至殷代。《管子·五行》曰：“黄帝，得祝融而辨于南方。”卜辞有曰：“壬午火枽火日，南，雨”。（合 20975），“火日”（合 21581）。祝融主为南方，殷人祭日故为“火日”为南。睡虎地秦简《日书》183 支曰：“烦及岁在南方，其人赤色，死，火日”。

《甲骨文合集》14395 片是一片极重要的卜辞，揭示了蚰（融）与土及四方的关系，对于我们研究社祭提供了新的资料。当然，殷代祭祀其它神祇的材料仍有待进一步发现，但仅现有的卜辞可以推测古代祀天祭社、天地四方、皇天后土、五行五色、五方五帝诸多观念；均起源甚早，至少可溯源殷代。

注　释

[1] 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，第十七章宗教，587 页，中国科学院出版。
[2] 饶宗颐：《帛书〈系辞传〉“大恒”说》，《中国文化研究所学报》，25 银禧纪念，93 页，香港中文大学出版。
[3] 石璋如：《殷代的坛祀遗迹》．台湾《中央研究院史语所集刊》．第 51 本第 3 分，444 页。
[4] 南京博物院：《江苏铜山丘湾古遗址的发掘》．《考古》2 期 .76 页 1973 年。
[5] 沈建华：《从殷代祭星郊礼论五行起源》．中国国际汉学研讨会，1995 年。
[6] 曹春平：《明堂初探》，《东南文化》4 期 .75 页（图七）1994 年。
[7] “大火”合文作：“亢”形，温少峰、袁庭栋释为“上火”不确．（详见《殷虚卜辞研究——科学技术篇》）．有同版“小火”相对可知应释为“大火”，如：其桒年亢（大火）𠦪于𡿨（小火）宂豚…合 30393。

（原載《出土文獻研究》第 5 輯，科學出版社，1999 年）

试析商代的宗庙制度及其政治功用

陈智勇

在商代，宗庙作为人们祭祀祖先神灵的神圣场所，不仅仅只是纯粹的宗教活动中心，同时也是商王室进行某些政治活动的重要地方。人们在宗庙里所进行的祖先祭祀活动以及从这种祭祀活动的宗教意识中演绎出来的宗庙制度，构成了巩固商王朝统治的重要政治制度。宗庙制度的一个很重要的特征，就是它把宗教信仰意识与政治统治意识紧密地结合起来，为最高统治者的统治服务。因此，包括商代在内的历代王朝都将宗庙制度做为维护其统治的重要工具，帝王宗庙更是受到了统治者的重视，从而被视为王朝与国家的象征。

一、商代宗庙制度的确立

宗庙作为祖先崇拜活动的重要场所，是随着阶级和国家的出现而出现的。早在部落联盟时期，宗庙便以祭坛的形式成为重要公务活动的中心，人们在此进行祭祀、集会，商讨部落联盟的重要公务。因此，早期的祭坛在某种程度上充当了宗庙的原始形态。到了奴隶制国家夏商时期，宗庙被赋予了较多的阶级内容。宗庙不再仅仅是做为宗教性活动的地方，它与统治阶级的宗法宗族制度联系起来，变成了统治阶级维护其宗法制度的工具。“尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷”①。宗庙被升到了与国家社稷等同的地位。

商代的宗庙初见于卜辞中的“宗”字。卜辞中“宗”字作㝐形，从宀从示，宀即屋宇。《说文》：“宗，尊祖庙也，从宀从示”②。段玉裁注云：“示谓神也，宀谓屋也。”宗即祀神之庙。《初学纪》十三引《汉书旧事》云：“庙者所以藏主。”《说文》：“庙，尊先祖貌也”③。《尔雅》：“庙，貌也，先祖形貌所在也”④。宗庙是先祖形貌所在，那么它当然也就是同一血缘团体的人们共同尊崇的中心。可见，宗庙就其本意即为安放神主的建筑设施。商王的宗庙群就是这样一些安放商王祖先神主的建筑群体。

商王室宗庙是由若干单独的宗庙集合在一起形成宗庙群，这些宗庙群的存在可从殷墟发掘资料得到证明。从已发掘的殷墟基址分布来看，殷墟王邑宫室区内曾发掘出 53 座夯土基址，分甲、乙、丙三组，甲组 15 座，乙组 21 座，丙组 17 座。甲组基址属商王室最高统治者居住、享飨和治事的地方；乙组基址规模大，以最北的方土高台为核心所在，附近密布祀坑，为宗庙建筑群所在；丙组基址大多有台无础，一些台上另有玉璧、人牲、兽牲、柴灰、燎牲、谷物、陶器和空坑等不同的祭祀遗迹，应为社的遗存⑤。

从三组基址的方位看，甲组在北，乙组在甲组南，丙组在乙组西南。乙组基址最多(21 座)，可知当年宗庙群规模宏大，这些宗庙群在丙组的东面、方向上属左，即如文献中所言的“左祖”。丙组基址规模小(17 座)，为社一类的祭坛之所，在乙组宗庙基址的西面⑥。可知丙组基址应为文献中所言的“右社”。乙、丙两组的方位及其属性均具备了后世“左祖右社”的布局原则。《考工记》云：“匠人营国，…左祖右社，”戴震注曰：“宗庙作宫于路寝之东，社稷设坛土遗于路寝之西。”《周礼·春官》云：“小宗伯之职，掌建国之神位，右社稷，左宗庙。”可见，后世所谓“左祖右社”的宗庙布局原则早在商代就有了萌芽与雏形。商王邑室区中“左祖右社”的这种宫室布局，融政治、宗教于一体，充分体现了借重神权以强化王权政治的思想。“凡邑，有宗庙、先君之王曰都。⑦”商代宗庙群作为都城建筑中的一部分，实已包含了很强的政治统摄功能，王室宗庙变成了商王政治活动的重要场所。

二、商代宗庙制度的主体构成

在商王室的这个宗庙群体中，依据祖先崇拜中神示组成的不同，安置祖先神示的宗庙建筑场所及相应的祭礼也有着很大的区别。

甲骨卜辞揭示的祖先神示，大体可分两类：一类为高祖远公，如高祖夔、高祖亥、岳、季、王恒、王吴、兕父、丂等。一类是上甲以下的近祖先公及大乙汤以下的先王先妣包括若干旧臣神。对于这两类祖先神示，商代都立有神主和宗庙。

甲骨文中有“𩁹宗”、“盖宗”“夔即宗”“即宗于岳”等记载，其中的“宗”当为安置高祖远公神主的宗庙。高祖远公宗庙群的方位在西方。卜辞有：

1、将河口口西。（《合集》8763）
2、即右宗夔，有雨。（《合集》30318）
3、贞王其酒𩁹于右宗，有大雨。（《合集》30319）
4、其来岳，又（有）大雨。
　弜来，即又（右）宗，又（有）大雨。（《合集》30415）

上引卜辞中的“右宗”殆指高祖、先公之宗的聚合。古人以西为右⑧，可知商代将高祖远公的宗庙群置于王邑的西方。这样做当是出于分辨血缘亲疏远近的考虑。“天下有王，分地建国，置都立邑，设庙祧坛墠而祭之，乃为亲疏多少之数”⑨。设庙立坛即是为了分辨祖先神示的“亲疏多少之数。”这些高祖远公原属氏族神，他们是由传说中的氏族强神嬗变为超越氏族神的始祖及始组所自出的祖先，未必与商王室有血缘关系，因此与商王室的先公先王相比，相对要疏远些。

商王室为这些未必有血缘关系的高祖远公设立宗庙，是出于现实功利的政治需要。《礼记·祭法》云：“夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。”可见，只有那些“法施于民”“以死勤事”、“以劳定国”以及“以御大灾”、“能捍大患”的头面人物才能够享受祭祀。统治阶级出于政治利益的现实需要，常将传说中的英雄人物作为人们共同的远祖并加以改造，用来突破族类差别上的融合障碍，人为制造人们在血缘上的某种联系，最大限度发挥这种祖先崇拜的政治凝聚作用。此正如学者指出的那样，殷人祭祀时往往极力追溯传说时代的最初祖先，尽量增大祖先崇拜的范围。“这是适应社会政治发展需要的。商王朝没有像周代那样大规模地分封诸侯，而主要是靠发展子姓部族的势力来巩固以其为首的方国联盟。尊崇和祭祀尽量多的先祖，便可以在更广泛的程度上凝聚子姓部族的力量，从而形成方国联盟的稳固核心”⑩。

因此，商代的统治阶级要将这些高祖远公“措之庙，立之主”⑪。

由于高祖先公与时王的关系相对来说较疏远些，因此在右宗（西宗）祭祀高祖先公的祭礼远不如先公先王那样隆重和频繁。甲骨文记高祖远公的祭礼，以燎祭为多。有时单独祭某一位神示，有时合祀，可与先王近相相配祀。祭日也不固定。

近祖先王先妣的宗庙分两种，即某位先王、先妣的单独宗庙和合祭多位神主所设的集合宗庙。

近祖先王中属于成汤以后各王的单独宗庙为：1、唐宗（1339，宾组武丁）大乙宗（《怀》1559）；2、大丁宗（《怀》1559）；3、大甲宗（《屯南》2707）；4、大庚宗（《屯南》3763 历组）；5、大戊【宗】（《屯南》3763 历组）；6、中丁宗（38223，无名组，文丁）；7、祖乙宗（《屯南》2707，历组）；8、祖辛宗（38224，无名组，文丁）；9、祖丁宗（《怀》1559）；《屯南》3764，历组），四祖丁宗（38227，无名组，文丁），10、小乙宾宗（《续》1.23.7 无名组、廪康），11、武丁：父丁宗（23265，出组，庚，甲）；12、祖甲：宗父甲（30365，无名组，廪，康）；13、康丁：父丁宗（32681，无名组，文丁），康祖宗（38228 黄组，文丁）；14、武乙宗（36076，无名组，36089，黄组，文丁），武祖乙宗（36089，黄组，文丁；15、文武丁宗（39094，黄组，帝乙），文武宗（36156，黄组，帝乙）⑫。

从以上罗列的先王宗庙看，从开国之君成汤（唐、大乙）到文丁的直系先王大都有宗庙⑬。但却不见有旁系先王和未曾即位之诸王兄弟行（如外丙、小甲、雍己、外壬、羌甲、盘庚等）的宗庙。这反映了商人重视直系、轻视旁系的祭祖原则。故《尚书·高宗肜日》中有“典祀无丰于昵”（昵，近庙）的说法。商人对直系先王的祭礼相当隆重。

1、大示卯一牛，小示卯唯羊。（《契》6）
2、壬午卜，贞登自上甲夫（大）示暂唯牛，小示唯羊。（《前》5.2.4）
3、甲申卜，乙酉侑祖乙三宰𠬝卅牛。（《合集》1513）
4、甲戌卜，用大牛于祖乙。（《合集》1615）

从卜辞中可知，在单祭先王中，对直系先王祭祀祀仪隆重（大示用牛），并且祭祀频繁，祀典繁多，对旁系先王祀次稀少，礼仪简单（小示用羊）。

此外，某些直系先王的宗庙在后期仍延续存在，未有毁庙的情况。这从上引先王单独宗庙的辞例中可得证明。如武丁时期宾组卜辞中有唐宗（成汤或大乙的宗庙），大丁、祖丁宗在武丁时期也存在，这说明武丁时，先王诸宗可能存在。又如文丁时期的卜辞还记载有前世的中丁宗、祖辛宗、四祖丁宗（即祖丁宗）等先王的宗庙。这种情况一方面说明直系先王的单独宗庙可世代保存，未有毁庙情况，同时又说明突出了对直系先王的崇敬。

不但先王有单独宗庙，某些先妣母也有自己的单独宗庙存在。不过，从卜辞来看，这类宗庙仅限于少数直系先王的母、妣，并且限于先王的法定配偶。如廪辛、康丁卜辞有：

1、……即宗于妣辛（《合集》27566，无名组）
2、己巳卜，其示于祖丁，惠今丁【未】示。
……示于妣辛于宗。（《屯南》632，无名组）

从辞2可知，妣辛是武丁的法定配偶。她拥有自己的宗庙，说明她受到后世子孙格外的尊崇。因此，武丁之子祖庚祭祀其母的次数较多，祖庚卜辞中有“母辛宗”（《合集》23520）的记述。

除妣辛有宗外，卜辞中还有“妣庚宗”（《合集》23372、祖庚，祖甲期），“妣庚升”（《合集》25056）、“繁祖妣庚裸”⑭（《屯南》3186 无名组）以及“癸宗”（《林》2.25.3 黄组）的记载。可见，女性先人妣庚（小乙配）、妣辛（武丁配），妣癸（文丁配）都有自己的宗庙及附属建筑（升、裸等），这是与她们的法定配偶地位分不开的。但同时，由于先王配偶的宗庙设置是从属于先王宗庙制度的，因此这些女性先人的宗庙也必须限于直系先王。旁系先王的配偶并未有宗。由此可反映出直系先王以及某些直系先王的法定配偶所受的祭祀是相当隆重的。

近祖先王（妣、母）的第二种宗庙便是合祭多位神主所设的集合宗庙。即胡厚宣所言“合祭之庙”⑮。

集合神主的宗庙在卜辞中有大宗、小宗等名称。卜辞中常见“在大宗”（如《合集》34047）“在小宗”（如《合集》34046）的辞例，这说明合祭先王是在大的宗庙里或小的宗庙里举行的。因此，大宗与小宗只是表明与宗庙建筑的型制与规模有关。

在大宗或小宗里对多位先王的合祭，可从卜辞中“三示”、“五示”等多位先王神示所受的祭祀情况反映出来。从合祭先王的情况来看，直系先王（大示）与旁系先王（小示）所受的礼遇是不同的，直系先王所受的祭祀礼数要比旁系先王的隆重，如卜辞中有：

1、乙亥贞，卯于大【示】其十宰，下示五宰，小示三宰。
　庚子贞，伐卯于大示五宰，下示三宰，【小示　宰】（《屯南》1115
2、【元】示三宰，【下】示二宰，小示一【宰】（《文录》255）
3、大示卯一牛，小示卯唯羊。（《契》6）
4、贞三元示五牛，它示三牛。（《怀特》898）⑯

从上引卜辞可知，大示与小示所享用的祭品种类（牢或羊）以及祭品数量是不同的，这反映出商人祭祖重直系轻旁系。

此外，直系先王合祭的次数、范围与时间也和旁系先王的不同。数位旁系先王合祭的卜辞仅见以下数例：

1、庚寅卜……其口又…羌甲、南庚、阳甲、【盘庚】、小辛（《通》28）
2、贞：于阳甲、父庚、父庚、父辛一牛。
　贞：勿侑于阳甲、父庚、父辛一牛。（《乙》7767）
3、口口卜，其求祖乙、南庚、阳甲。（《掇一》387）

这三辞均属武丁时期。从中可以看出，合祭的旁系先王数量少、范围窄（只限于武丁的父、祖、曾祖辈羌甲、南庚、阳甲、盘庚、小辛等五王）。并且合祭所用的祀典、礼仪均很简单（只用一牛）。而合数位直系先王祭祀的情况就不同了。这种合祭直系先王的卜辞大量存在（约二十多版），比合祭旁系先王的数量（仅三版）多得多。并且合祭的范围亦很大，比如：

1、己丑卜，在小宗，又勺岁，自大乙。
　口亥卜，在大宗，又勺伐三羌，大小宰，自上甲。（《合集》34047）
2、口未卜，求自上甲、大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、祖乙、祖辛、祖丁十示，
　率牡。（《甲》2082）
3、自祖乙告祖丁、小乙、父丁。（《屯南》4015）
4、乙未，酒口𣪊上甲十，报乙三、报丙三、报丁三、示壬三、示癸三、大乙十、大庚十
　……祖乙。（《粹》112）
5、甲辰卜，贞：王宾祖乙、祖甲、康祖丁、武乙、衣，亡尤。（《后·上》20.5）

上引卜辞均属不同时期的卜辞。从卜辞可知合祭直系先王的范围很广，从远世的先公（如“自上甲”）直到近世的父辈先王。盛行的时间也很长（贯穿于从早到晚的各组卜辞中）。从合祭的情况来看，商人祀其祖先注重直系，轻视旁系。

总之，为先人设宗庙是祖先崇拜的一种形式，受崇拜的祖先与活着的宗族成员间有着一定的血缘关系，为之设宗庙不仅在于崇拜，也在于相信他们可以成为族人的保护神，因此得到受宗庙祭祀者往往是对亲族成员最有功德者（如高祖远公）或是血缘关系最近者（如近祖先王、先妣）。但是王室宗庙又关系到王权的继承与维护等诸多现实性的利益，因此诸宗族成员间的亲属关系，又必须服从于现实王权政治等级关系的需要。这种祖先崇拜形式，所强调的是王权而不是神权。“人们之所以尊崇先王，就在于今王具有无上的政治权力；人们观念上的先王实际是今王的化身，先王的意志就是今王的意志”⑰。这样，在受崇拜的祖先神灵中有必要厘定出远近亲疏的等级关系，以期符合王权的现实需要。这是设置宗庙最基本的指导原则。商人祭祖中的重近祖轻远祖、重直系轻旁系就体现了这种原则。依据这样的原则而推行的一系列宗庙祭祀礼仪等宗庙制度，就成了维护商王朝统治的最重要的内容。

三、商代宗庙制度的政治功用

从上文宗庙制度主体构成的论述可知，商人祭祖体现了重近祖轻远祖的重近亲观念。这种重近亲观念正如《礼记·大传》所言，“自仁率亲，等而上之，至于祖，名曰轻，自义率祖，顺而下之，至于祢，名曰重。”郑玄注曰：“用恩则父母重而祖轻，用义则祖重而父母轻。”其文虽晚出，但其义尚合商人重近亲之观念。盖远祖先王虽有威严，而情感不如近亲先王重，所以在宗庙祭祀中对近亲先王祭礼丰厚，恩宠有加。同时，由于商代宗庙祭祀为商王室所垄断，商王室宗庙内供奉的先公先王神主与时王有着直接的血缘关系，因此商人祭祀重近亲观念又体现了加强子姓商族成员团结的精神。商代的最高统治者就是借助于近亲观念的这种凝聚作用而进行王权统治的。

在商人的近亲宗庙祭祀中，又有了直系先王与旁系先王的区别。商人祭祖突出对直系先王的尊敬，是与商代的王位继承相关的。所谓直系，在人类学上是指父母与子女间继嗣、承袭、传授遗产的直线系统，分辨直系与旁系主要是为了解决继嗣、承袭等问题。而在商代，则是事关王位继承的重大政治内容。

商人在王位继承上主要限于父子相承的直接关系。从商人世系排列来看，商人自先公王亥到最后一王帝辛，共经历了 24 世 36 王，如果从商朝第一王大乙起计算，则经历了 17 世 29 王，其中虽然出现了 7 世 12 王兄弟相及的现象，但王位始终是在同一个家族中按着祖一父一子的顺序进行传递着，因此，商代王位继承的实质是父子相继⑱。商代王位继承强调父子关系，凡王之亲子均有权继承王位，故在商末以前一直允许亲兄弟间的传承。王位出现兄弟相及的现象只是因为对于兄来说，王位得自其父，其弟与父王亦是直系，当然也有继承权。王位传承中尽管有兄弟相及现象，但它不占主导地位（其中有历史上的原因，此处不论述具体的传承背景）⑲。

因此，对于每一在世的商王来说，只将王位看成是其父给予的权力，将自己视为其父的继承人，只为其父设置宗庙，这是产生商人祭祖重直系（尤其是近亲父辈）的主要原因。虽有兄终弟及，但在卜辞中见不到弟为曾是先王的兄立宗庙。在世的商王在对前代祖先祭祀时，重直系先王，轻旁系先王，这是形成单线的直系先王宗庙系统的一个重要原因。时王由于与这些先王具有直系血亲关系作为王位的合法继承人，亦就获得了同历代直系先王一样神圣的、合法化的地位。因此，商人祭祖重直系是服务于王权的巩固与强化的。

总之，商人祭祖无论是重近祖是重直系，都是出于对王权的维护。一方面，它利用血缘关系，来加强以商王室为中心的子姓贵族的凝聚和团结，从而达到强化王权的目的，另一方面它又从血缘上区分了人们之间的亲疏厚薄关系，区分出直系（有子为王）与旁系（无子为王）的不同，在保证商代王位的继承上起到了稳定的作用，同时也使得商代的王位继承显示出神圣化与合法化的特征。

商代宗庙制度的政治功用除了体现在商人祭祖中重近祖，重直系先王的宗庙祭祀上外，还突出地体现在商王室的宗庙祭祀活动上。

宗庙活动并非是纯粹宗教性质的活动，在古代的阶级社会里，它带着浓厚的政治化色彩。宗庙同时也是统治者进行某些政治活动的中心，“用命，赏于祖，弗用命，戮于社”⑳，“帅师者，受命于庙，受脤于社”㉑。统治者把宗庙这个神圣的地方变成了他们从事政治活动的一个重要场所。商王室的宗庙同样也是商王日常最重要的政治活动场所。

商王占卜有时在祖先神的宗庙里进行。如在历组卜辞中常见“在父丁宗卜”“在大乙宗卜”以及“在祖乙宗卜”等字样注在卜辞的后面，这显然表明商王在祖先宗庙里进行占卜活动。为了就所卜事项向该宗的神主征询旨意，商王亲自来到某位祖先的宗庙里进行卜问。商王宗庙占卜的事项均是重大事项。比如卜问王亲自进行征伐之事，是否征伐召方（《屯南》81），卜问“秋大禹”下帝五丰臣（《粹》12）等盛大的祭典事项，又如卜问关乎王位继承的保佑王配生育的事项（《合集》34082）。商王占卜要在宗庙里进行，显然是由于当时人们相信宗庙是祖先神灵所居之处，在此占卜必然能直接地倾听到祖先神灵的启示，从而更紧密地沟通了人的世界和神的世界，这样就更增加了宗庙的神圣性。但同时，由于宗庙占卜的主体是商王，解释神灵旨意的仍是商王直接控制的王室占卜机构，所以商王在宗庙占卜中一直占据着主导地位。王权在这里得到了充分的体现，王权通过宗庙占卜在利用着、操纵着虚构的神权，这对于利用神权来巩固王权无疑起着十分重要的作用。

除了在宗庙进行占卜活动外，商王还在宗庙里进行一些政治礼仪性的活动。比如一些告庙之礼就在宗庙里举行。卜辞中有：

1、己丑卜，大，贞于五示告：丁，祖乙，祖丁，羌甲，祖辛。（《粹》250）
2、乙丑卜，告于父丁，其𥙿宗。（《合集》32681）
3、告上甲岁于父丁，𥙿宗。（《甲研》2285）

辞1是说对五位先祖神进行告祭。辞2、3则是向父丁行告庙之礼的。在祖先宗庙里𥙿祭祖先（𥙿宗）神主，可以直接向祖先神灵面聆所告之事。卜辞中所见告于宗庙之事有：告王巡省，告族人之征伐、告疾、告麦以及告秋等诸多重大事项。商王举凡国家大事皆奏告于祖，无非是出于对祖先神灵的敬畏而祈求保佑。商王企图通过祖先神灵来为自己的决策与行动提供福佑与平安，这就给商王的王权统治罩上了一层神秘的光环，商代的告庙之礼对后世产生了深刻的影响。“凡公行，告于宗庙”㉒。“天子将出征，类于上帝，宜乎社，造乎祢，祃于所征之地；受命于祖，受成于学”㉓。孔颖达疏曰：“受命于祖，谓出时告祖，示不敢自专，有所禀承。”可见后代的告庙于祖是从商代的告庙之礼中继承发展来的。

综上所述，商代的宗庙制度是一定历史时期的产物。它是伴随着国家和阶级的出现而逐步确立起来的。因此宗庙在总的指导思想上就突出了作为政治与宗教中心合二为一的建构趋向。商王邑宫室区内宗庙设置上“左祖右社”的布局规定，体现了融政治中心与宗教中心于一体以及借重神权以强化王权的布局精神。围绕着这一精神，商人在宗庙的具体配置上有了单独宗庙与集合宗庙之分。相应地祭祖礼仪也有了单独祭祖与合多位神主而祭的区别。造成这种差别的原因是由于商人祭祖重近祖、轻远祖以及重直系先王、轻旁系先王。这些祭祖原则无不体现出商人借神权以强化王权的现实功利取向。而祭祖中的重直系、轻旁系又是与商代现实的王位继承制紧密地联结在一起的。因此，从商人的这一祭祖原则中又可看出商代的宗庙制度完全是围绕着巩固王权与强化王权而充分展开的。同时，商王在宗庙里的占卜以及告祖活动又给商代的王权统治披上了一层神圣化的色彩，它对于商王朝的政治统治起了很大的巩固作用。

---

①《礼记·大传》。

②《说文·一部》。

③《说文·广部》。

④《尔雅·释名·释宫室》。

⑤石璋如：《河南安阳小屯殷代的三组基址、《大陆杂志》21卷1、2期，1960年。

⑥古人以西为右，如《后汉书·张衡传》："右社稷，西目右"。

⑦《左传》庄公二十八年。

⑧《仪礼·士虞礼》："陈三鼎于门外之三，注云："门外之右，门西也。"

⑨《礼记·祭法》。

⑩晁福林：《论殷代神权》、《中国社会科学》，1990年第1期。

⑪《礼记·典礼下》。

⑫朱凤瀚：《殷墟卜辞所见商王室宗庙制度》、《历史研究》1990年第6期。

⑬关于直系先王可有自己单独受祭的宗庙，可参见陈梦家《殷墟卜辞综述》第13章。

⑭"升"、"祼"是先王（妣）宗庙的附属建筑。

⑮胡厚宣：《殷代婚姻宗族宗法生育制度考》。

⑯"它示"指旁系先王。此见张政烺《它示—论卜辞中没有蚕示》、《古文字研究》第一辑，1979年8月，中华书局。

⑰孙晓春：《商周时期不是神权时代》、《吉林大学社会科学学报》1987年第2期。

⑱常玉芝：《论商代王位继承制》、《夏商文化国际学术研讨会论文集》，1991年。

⑲对此可参见李民《殷商社会生活史》，河南人民出版社，1993年。

⑳《尚书·甘誓》。

㉑《左传》闵公二年。

㉒《左传》桓公二年。

㉓《礼记·王制》。

（原載《殷都學刊》1999年第1期）

论太阳在殷代的宗教意义

（美）吉德炜　著　刘学顺　译　郭旭东　校

本文的写作源于一条一期卜辞，即《合集》10116。我在原书评的512—513页讨论了该卜辞叙辞的正确干支日期应该是甲子。为便于分析，卜辞的释文采用宽式，既使用现代楷书字形，也使用甲骨字形。那条卜辞的释文（大致采用《类纂》530页第2栏的释文）隶定如下："甲子卜争贞：祷年于丁𡆥十勿牛𠕋百勿牛。"①

众所公认，干支中的"丁"字（甲骨字形作"口"）是指某一丁日，《综览》1683所引27种论著都这样释读卜辞的"口"。而"丁"单独使用时，正像裘锡圭论证的那样，它常常在"宾组晚期"卜辞中指代前世先王武丁，占卜者为武丁的子辈祖庚和祖甲②。这类"丁"字明显是指"丁名祖先"，即一位尚未冠以亲称"父"的先祖③。再者，许多此类命辞在丁日或前一天丙日占卜，因此，《合集》339可能应该这样释读："丙寅卜宾贞：翌丁卯　于口（＝丁）"④。《类纂》796页第1栏所记大量同类卜辞似乎也应该如此解释。从这个角度讲，前文所引《合集》10116的命辞可理解为向丁先祖（即武丁）祈求丰收的祷词。然而，我发现这只适用于庙号为"丁"而没有亲称的所谓丁先祖卜辞，因此我们不得不猜测所提及先祖的身份⑤。这不是正常现象，我由此得到提示，也许这类卜辞中的"丁"根本不是指某位祖先。

《综览》1683引述了其他学者的观点，商代卜辞契刻者用"口"指一种我们应该读作"祊"或"禘"的祭名。⑥《合集》10116因此要译作"在为祈丰收举行祊（或禘）祭祀之时（?）……"。我认为，这样理解可能不对，因为"于口"的"于"通常不用在祭名前而常用在受祭者前面。

上文的解释难惬人意，所以我现在提出另外一个观点：在一些上下文中，甲骨文"口"原本就是"日"字；它是甲骨文日（"日"）的字变体，不能读为"丁"⑦。这样，《合集》10116的释文就是："甲子卜争贞：祷年于日𡆥十勿牛𠕋百勿牛"。如此释读，这条卜辞就是一条重要的在甲子那天向太阳（或太阳们）祈年的祷词：献祭十头牛（给一旬十个太阳，每个太阳一头牛?）并承诺还要献一百头牛（每个太阳十头牛?）⑧。如果我们读"口"为"日"，那么，这条卜辞和其它相关卜辞就将有助于理解商代祭祀者对日或太阳的关注⑨。

众所周知，祖妣的庙号取自十日，且分别在那一天受祭。在周而复始的祭祀日程中，各位祖妣相应地就和商代一旬内依次出现的十日之一相联系。这一联系由于"日"字本身的模糊性而不可分割。日可指太阳，也可指一天，或二者兼指，即"某一太阳负责的一天"⑩。我们没有理由假设商代卜人在所有情况下都将"一天"和"太阳"区分得一清二楚。天是太阳主宰的领域，而祭礼的每一日期都受某一具体太阳的神通的影响。读"口"为"日"，将会增加相当数量与此问题有关的卜辞。

我有证据支持上文对《合集》10116的新理解。第一，应该指出，该卜辞的占卜日子是甲子，其命辞就不太可能（当然不是绝不可能）是占卜关于丁名祖先的祭礼。一般而言，这样的占卜在丁日的前一天丙日或丁日举行⑪。

第二，应该指明，如果按照通行观点读"口"为"丁"，把《合集》10116视作向一位丁名先祖祈求丰年的祷词，其命辞将显得很奇特。浏览《类纂》530页第1栏到531页第2栏所记"祷年"卜辞可知，商代常将祈年祷词献给自然神（如河与岳）、商建国前的先祖、先公和"方"（四方神或四象神）。有一例（《屯南》2359）的祷词似乎是献给"大示"⑫，但没有曾献祈年祷词给某位先王，如丁或其它先王的例子。这增加了《合集》10116的"丁"不是指一位丁名先祖的可能性。许多祈年祷词献于自然神的事实也暗示，一篇这样的祷词献给太阳并没有什么不合适⑬。

考察《类纂》797页第1栏到798页第2栏所记约120条第五期命辞也颇有启发。这些卜辞的甲骨文"口"契刻两次，如《合集》33832，《类纂》和《摹释》将它隶定为："丙戌卜贞：武丁丁其牢"。《合集》35837（《类纂》797页第1栏）的两条命辞很有启示，因为在第一条命辞中，第一个"口"字被"乙"字替代，而第二个"口"字在两条命辞中都一样："甲辰卜贞：武乙丁其牢"和"丙午卜贞：武丁丁其牢"。我的建议是，两例的第二个"口"字都应该理解为"日"的变体，因此那两条命辞应该分别读作"武乙日其牢"和"武丁日其牢"⑭。多数此类卜辞（如果不是全部的话）的第一个丁，即庙号中的丁（或其它天干），不单独出现，而见于合文，因此"武口口"实际上写作"囗武口"。这使我们设想，商代契刻卜辞时能容易区别开庙号的丁（作为合文一部分的"口"）和表示一天的"日"（单独契刻的"口"）⑮。

我还想提出对一期甲骨文短语"口示"的新看法。多数学者（如《类纂》402页第1栏那样）将它读为"丁示"，指丁名庙主或丁名先祖⑯。我认为，在适当的上下文中，它应该读为"日示"，意指"那天（或太阳）的庙主（或先祖）"。如此，《合集》14906正（《类纂》402页第1栏）的命辞"不隹口示害王"不该读作"不隹丁示害王"而该读为"不隹日示害王"。许多此类卜辞未记占卜日期⑰，但二期的一个例外颇有启发。《合集》34125（《类纂》402页第1栏）："庚辰贞：其奏口示于……"。商代不太可能（当然不是完全没有这种可能）在庚辰日占卜未来第八天（据商代包括当日的记时法计算）丁亥才举行的对象为丁名先祖的祭礼。我对它的解释是："在庚辰日贞：'我们将献祭那天的先祖在……'"。

根据某些上下文，我将甲骨文"口"读为"日"而不读作"丁"、"祊"、"禘"的合理性还有另外三类证据支持。其一，某些一期卜辞的"口"清楚地是用来指"曰"（无论有意还是出于误刻）。《甲骨文编》的"日"字条0806有一例是写作"口"而不是"日"（《佚存》425）；李孝定的《甲骨文字集释》提供了另外三个例证⑱。与此相似，《综览》"日"字条0806收一字形作"◇"。菱形内既无点也无横，这是"日"的另一写法。这一用法至少可以找到两例。如《卜辞》536残片（也见于《甲骨文编》0806）："……贞：今◇不…"我同意《卜辞》编者容庚的释文，我读这条卜辞为"……贞：今日不……"。另一例是《戬寿》4·7·5残片（收在《甲骨文字集释》2173页，＝《合集》33013，见《类纂》1054页第1栏）。尽管此卜辞的正确释读尚未确定，但短语"翌◇"定然读作"翌日"⑲。

下列卜辞的"口"，根据上下文，也可不同程度地确定要读作"日"⑳：

《合集》28461："今口辛王其田亡灾"（《类纂》728页第2栏）。《类纂》的编者释此例的"口"为日，解释为"今日辛……"。值得注意的是，此例不可能将"口辛"解释成"丁辛"，因为"今干干"（即今丁辛）的例子从未出现。

《合集》2987："不其易口"不得不读作"不其易日"（事实上，《类纂》1291页第1栏和《摹释》的编者都将命辞的甲骨文"易口"误摹为"易日"）㉑。有450多例卜辞包含短语"易曰"，见《类纂》1190页第2栏到96页第2栏。毫无疑问，此例的"口"应该读作"日"㉒。

《合集》30757："甲辰卜狄贞："王其田惠翌口乙亡灾"。《摹释》的编者通常将"口"隶定为丁，但在此例没有这样做，因为"翌丁乙"的读法不知道表达什么意思。他们的释文是"翌日乙"㉓。

《合集》20441："……今口方征……"。《摹释》编者将此卜辞隶定为"……今丁方征……"。但是，将它隶定作"……今日方征……"更合理㉔。

必须将"口"读作日的另一例子是《合集》12527："戊子卜卯贞："今口雨"。《类纂》的编者在728页第1栏将其命辞隶定为"今丁雨"。因为天干前的"今"通常指占卜那天（此例即前辞的"戊子"），所以，《类纂》的解释不太可能正确。说它不可能正确还有一个原因，下一个丁日是丁酉，它属于下一旬而不在此旬。"今"字总是用在和占卜日同旬的干支前；如果某天在将来的旬内，干支日前总是用"来"㉕。相应地，这条卜辞必须读作"戊子卜卯："今日雨"㉖。

"出日"、"入日"或"出入日"是常见词语㉗。在《屯南》2615卜骨片上，我们发现两条命辞的"口"必须读作"日"（《类纂》427页第2栏的释文及《屯南》的考释都这样做）："其卯入口岁……上甲二牛"和"出入口岁卯四牛"。值得注意的是，我们发现，此例和《合集》10116都有数量的比例。在那一例子中，一旬的每日都被献一头牛；在《屯南》2615中，我们发现，两头牛献给入日，四头牛献于出日和入日（平均起来是两头）。

咒语"湄日亡灾"见于许多命辞的结尾（《类纂》215页第2栏到216页第2栏），至少有两例写作"湄口亡灾"（《合集》28512，见《类纂》215页第2栏，《合集》29313，见《类纂》216页第1栏）。

我们发现，有些五期卜辞在理应写曰（日）的地方写的是"　"。《合集》35446（见《类纂》1288页第2栏）的卜辞是："乙酉卜贞：王宾报乙彡日亡尤"㉘。其中"彡日亡尤"是标准格式，我们却发现了变体，如《合集》35621（《类纂》1289页第1栏，＝《粹编》208；《综类》494页第1栏）："……卜贞：……吕己彡口亡尤"。郭沫若在《粹编》208考释中将此辞复原为"【己未】卜贞：【王宾】吕己彡日亡尤""㉙。此例的"彡曰"写作"彡口"；郭沫若隶定"口"为日而没有评论。

其二，商代卜辞契刻者经常在复杂、多部首甲骨字中将日写作"口"，即圆框内没有中间一横、破折号或点。例子有许多，仅举三例于下㉚。

甲骨文的"众"（隶属于商王的劳动力）一般写作日乑，像太阳底下三个人㉛。可是，有一些例子，见《综览》1033或更好的例子见《甲骨文编》1033，它写作口乑，部首"日"被"口"所替代。

甲骨文的旦字通常写作日在"口"上，但至少有5例写作一个"口"在另一"口"上㉜。

"今日"的合文有两部分，"今"字写在"日"字之上。但是，它也写成"今"字在"口"字上㉝。与此相似，"今夕"的合文由"今"、"夕"两字组成，"夕"字也可写作◗或◗。这实际是一个旁证，说明在"日"或"夕"字的中间一划对于字的构形及其字义并不是关键部分㉞。确实，甲骨文"月"、"夕"可以写作◗或◗，其中间一画没有语义上的意义。这是我的观点的有力佐证：日和"口"可以互换㉟。

其三，将"口"释作"丁"的流行观点会常常引起祭祀日程不连贯的问题（如前文所讨论的《合集》10116那样的例子）。应该考虑下列5例命辞也可能有这类问题。

"己酉卜宾贞：㞢来告方征于寻祼刖告于口"（《合集》6672）

"己巳卜：告于口一牛"（《合集》32650）

"癸酉卜：其告于口牛一"（《合集》32649）

"癸酉卜即贞：上甲升岁其告口一牛"（《合集》22676，《类纂》248页第2栏）

"【癸】丑卜旅（?）贞：翌甲寅其又于口一牛"（《合集》22618，《类纂》797页第1栏）

商代似乎不可能在己日（如头两例）、癸日（第三例）或甲日（最后两例）而不是在丁日告祭丁名祖先。我的结论是，所有这些例子中的告祭对象是太阳或当日的祖先。

总之，我得出一个结论：甲骨文"口"是个多音字，考虑到当时卜辞的惯例，它有时代表"丁"，有时代表"日"㊱。高岛谦一教授曾对本文早期文稿提出建议，他同意，"口"和"日"字的中间一画没有语义学方面的意义："如果我有什么意见，那就是，假如真是出于语音的考虑而在'口'字中间加了一条线，那条线'一'（古音*? jit或*jit）就是我提到的'准声符'。'日'的读音在古代该是*njit。尽管声母（喉塞音对齿鼻音）不合（因此说是准声符），韵母却吻合，可以假定，这将清楚区分开'口''丁'（古音*trig或*triŋ和'口'/'日'（古音*njit），但是除一些契刻者会关心正确字形外，实际上可以用'口'来表示'日'而不是'丁'"㊲。

我提出的对于甲骨文"口"的理解有前文所引许多例子作证据，这也鼓励我重新解释至少35例五期命辞（例见《类纂》755页第2栏，包括《合集》36076到36160，《类纂》1431页第2栏到32页第1栏，包括《合集》36094到36151）。这些卜辞有一个格式："先祖名＋宗＋口＋祭品"，如《合集》36076："甲子卜贞："武乙宗口其牢。"如果像《类纂》编者那样读"口"为"丁"，我将无法释译这条卜辞。读"口"为"祊"（见注6），可把它翻译如下："在甲子日卜，贞：在武乙宗庙举行祊祭时，我们将献上一牢"。正像我较早时候提出的那样（见注7所引论文），我相信这类例子的"宗"不能解释为"先祖宗庙"，而是指"祖先"㊳。因此，原卜辞的翻译可修正为"在向先祖武乙行祊祭时，我们将献祭一牢"。可以注意到，占卜在甲日进行，正是武乙受祭日乙日（此例为乙丑日）的前一天㊴。可是，我现在提出的意见是，所有这些例子的"口"应该理解为中间没有一横或一点的"日"字㊵。这样，"武乙宗日其牢"的翻译将变为："在属于祖先武乙的那天（即第二天），我们将献祭一牢"，或者是："我们将向先祖武乙的太阳献祭一牢"㊶。

上文的讨论和古代中国贵族宗教的本质有关，因为它现在更清楚地揭示晚商主祭者关注的对象。他们把自己的疑虑诉诸被认为当天有主宰权力的神灵，无论它们是祖先神还是太阳神。有的祈年祷词献给太阳神（《合集》10116）；有的卜辞注重在属于具体祖先的"那天"献祭或祭祀属于祖先的"太阳"（《合集》33832之类的例子约有120例；《合集》36076之类的例子不少于35个）；有的提及"那一天的祖先"（《合集》14906正）；有两条命辞（《屯南》2615）是新发现的涉及出入日祭礼的卜辞；各天的太阳也可能被告祭（《合集》6672、32650、2649、22676）。

无论这篇讨论卜辞的"口"字及相关词语的短文能否得到其它学者的赞同，我希望它至少会促使学者们考虑我在本文提出的观点，有关探讨也会对理解太阳在商代宗教观念中可能有过的地位与角色有所裨益。

---

*作者的书评《字形、词汇和字义》发表于《美国东方学会杂志》第117本第3分册（1997年）。此文评介了《殷墟甲骨刻辞摹释总集》、《殷墟甲骨刻辞类纂》及《甲骨文字字释综览》三部甲骨研究工具书。译文是原书评的第二部分，现单独译出。

①关于宽式风格释文见裘锡圭《卜辞"异"字和〈诗〉·〈书〉里的"式"字》，《中国语言学报》第1期（1982年），186页注1。"𡆥"和"勿"的字义还不确定，关于两字的现有研究成果见《综览》5085和0083条，我暂且采纳冀小军的意义，将甲骨字桒隶定作"祷"，参见《说甲骨金文中表祈求义的桒字——兼谈桒字在金文车饰名称中的用法》，《湖北大学学报》1991第1期：35－44页。这篇论文发表太晚，未收入《综览》1259条。《综览》所

引许多学者都把此字读作“求”。

②裘锡圭:《论“历组卜辞”的时代》,《古文字研究》第6辑(1981年),263－321頁。具体参见他对《佚存》536(=《粹编》250=《合集》22911,也见《类纂》400頁第2栏)的讨论(308－309頁,312頁)。他引用《合集》1905－97作为宾组卜辞中指代这位“先祖丁”的例子,它们可以很方便地在《摹释》中查到,其中也许包括一些出组早期卜辞。

③出组卜辞中,武丁之子多以“父丁”来指称武丁,见《类纂》1455頁第2栏到1457頁第2栏所记卜辞。

④比较参见后文对《合集》22618的讨论。

⑤朱凤瀚在《商周家族形态研究》(天津:新华,1990年)56頁指出,早期宾组卜辞的“丁”指祖丁,晚期宾组卜辞的“丁”指武丁。

⑥见张秉权:《殷虚文字丙编》下辑一,534頁1957年;《殷代的祭祀与巫术》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第49本3分,460頁,1978年。金祥恒:《释虎》,《中国文字》第1期,23,25頁,1960年。许进雄:《明义士收藏甲骨释文篇》,27頁,1977年。岛邦男:《禘祀》(赵诚译,张政烺校),《古文字研究》第1辑,396頁,1979年。常玉芝:《关于周祭中武乙文丁的祀序问题》,胡厚宣主编:《甲骨文与殷商史》,245－247頁,1983年。陈炜湛:《甲骨文简论》,86頁,1987年。常玉芝在一較早论文(《说文武帝——兼略述商末祭祀制度的变化》,《古文字研究》217頁,1980年)中提出,祊是为近世直系先祖举行的一种特殊祭祀。《综览》也引述了其他学者将此字读为“方”的观点。

⑦我最初在提交给美国东方学会年会(1980年4月16日,旧金山)的论文《周原出土的甲骨文》Oracle－Bone Inscriptions from the Homeland of the Chou第10頁注9中提出这个观点。在本文,我使它相当充实。一个很有趣的事实是,埃及象形文字中“太阳”和“日”由相同笔画构成;圆内加一点是代表“太阳”的字,再加上声符就能将它与“日”区别开(见鲍则岳:《中国文字系统的起源及早期发展》The Origin and Early Development of the Chinese Writing System,美国东方系列78,纽黑文:美国东方学会,1994年版,76,79和102頁)。我们将看到,甲骨文日中的一横可能表示“口”读作“日”而不是“丁”。

⑧参见《合集》1975。如果我们读“口”为“日”,它记载在甲戌那天献祭太阳十头牛。

⑨关于太阳在商代宗教中的作用的介绍见艾兰《龟之谜:古代中国的神话,艺术和宇宙观》The shape of the Turtle:Myth,Art,and Cosmos in Early China(奥伯尼:纽约州立大学,1991年)的19－56頁。关于对出日、落日的仪礼参见宋镇豪:《甲骨文“出日”“卜日”考》,文化部文物局古文献研究室编《出土文献研究》(北京:文物,1985年)33－40頁;常正光:《殷人祭“出入日”文化对后世的影响》,《中原文物》1990年第3期,66－71頁。关于这类思想在新石器时代的起源,参见杜金鹏:《关于大汶口文化与良渚文化的几个问题》,《考古》1992年10期,915－923頁;王永波:《成山玉器与日主祭——兼论太阳神崇拜的有关问题》,《文物》1993年第1期,62－68頁。

⑩有关日程的占卜常用“今日”(《类纂》425頁第2栏－426頁第1栏)、“湄日”(《类纂》215頁第1栏－216頁第2栏)、“翌日”(《类纂》703頁第2栏－705頁第2栏)、“(自)今(几)日至…”(《类纂》987頁第2栏－989頁第1栏)等词组,其中的“日”指天。

⑪例如,大致统计《摹释》转录的《合集》1905－97“丁卜辞”的结果表明,有19例占卜或对’丁”的祭祀(如《合集》1960)在丁日,12例在丙日(如《合集》1916和1932正)。第三个常见的占卜日子(5例)是“乙”(早于丁日仅两天)。其它用于这些“丁”卜辞的占卜日子是甲(2例)、己(1例)、庚(4例)、辛(1例)和癸(1例)。但是,有一点是清楚的,如果祭礼对象是一位丁名先祖,我们可以确定日子的这些卜辞多数(41例中27例)聚于丁日或早于丁日,正如人们期待的那样。在出组卜辞关于“父丁”占卜的卜辞中有类似分布现象(例如,大约104条卜辞的干日记录在《类纂》1455第2栏到1457頁第2栏),多数卜于丙日(31例)或丁日(35例)。

⑫“大示”是6个直系先祖的集合称谓,始于上甲,他是第一位先公,之后是五位庙号前冠以“大”的先王:大乙、大丁、大甲、大庚和大戊,见晁福林:《关于殷墟卜辞中的“示”和“宗”的探讨》,《社会科学战线》1989年3期,158－159頁;朱凤瀚:《论殷墟卜辞中的“大示”及其相关问题》,《古文字研究》第16辑(1989年),40、42和45頁;朱凤翰:《殷墟卜辞所见商王室宗庙制度》,《历史研究》1990年第6期,5,6頁。

⑬那些看似献给丁先祖的祷词没有一例涉及丰年,见《类纂》795頁第1栏的词条“米口”。

⑭同类例子见《合集》35858,35932,35934,35935等(《类纂》797頁第1,2栏)。这些例子是癸日占卜“祖甲口”的祭祀;“祖甲日”的释读比《类纂》及《摹释》编者的释文“祖甲丁”要好得多。

⑮《合集》35832是个例外。字与字的距离表示武丁(即卜骨的“武口”)两字分开书写。但此例武丁的“口”比紧随其后的另一“口”(我认为是“日”)相当小,这是另一个暗示,第二个“口”的释读应该不同于第一个。

⑯持井康孝:(《论殷王室的构造》,《东洋文化研究所纪要》82,1980年,64－88頁)确认大约220条“丁族”卜辞,它们全部刻在卜甲上,主要出土于YH251和YH330号灰坑。他认定(75頁注22)“丁示”是给商带来麻烦的先祖。

⑰《类纂》的词条残缺不全。岛邦男《综类》286頁第1栏有18条含短语“口亍”的卜辞;《类纂》402頁第1栏仅有13条。更严重的是,《类纂》编者将岛邦男《综类》中《乙编》8696和8861的卜辞(即《合集》22289与22290)分裂为二,使词条中不见了占卜日子“丁亥”。此两例前辞的丁日,包括岛邦男都假定与命辞的“口亍”有关,那样,“口亍”正好读作“丁示”,在一个丁日被占卜的丁先祖。实际上,这两条卜辞正是持井“丁族”卜辞的一部分。

⑱《前编》1·5·6;《后编》1·12·3和《戬寿》47·5,见《集释》2173頁。

⑲《类纂》编者将此二字理解为“翌丁”,这一观点将遇到《类纂》1054頁第1栏所载大量相似上下文中“翌日”例子的挑战。我注意到董作宾(《商代龟卜之推测》,《安阳发掘报告》第1期,北京,1929年,121頁)将此卜辞中的短语读为“翌日”。也参见下文对《合集》30757和27440中同一短语的讨论。

⑳在随后的讨论中,我一般用“口”指各种长方形、菱形和椭圆形。尽管周边形状不同,中间都没有点或横。

㉑关于此类上下文中的“易”字一般释为“变成”晴天或“赐给(易＝锡＝赐)”晴天的研究见《综览》1150。

㉒正如张聪东(《商代的祭礼》Der Kult der Shang－Dynastie im spiegel der Orakelinschriften:Eine pala”ographische Studie zur Religion im archaischen China.Wiesbaden:Harrassowitz,1970年,64頁注3)对此辞(他译为《续编》2·7·4)的评论:“口 ist hier eine Variante vo 日=sonne”。

㉓关于相似的“翌日干”的记日方式,见《合集》27440:’父甲岁惠翌日辛彫”(《类纂》703頁第2栏)。这条命辞没有记载占卜日子的前辞。但是,此卜骨片的下一条命辞是关于岁祭妣辛的,其占卜日子在庚戌。因此,岁祭父甲的占卜日子可能在同一天庚戌,如此,“次日”实际上是辛未。关于读“岁”为“刿”,见《综览》0161所引温少峰、袁庭栋(《殷墟卜辞研究——科学技术篇》,1983年,5,60和95頁)的观点。认人迷惑的是,《综览》此条失载较早的研究,包括高岛谦一自己在《由甲骨文论名词化及名词派生》(《东亚语言论文集》,夏威夷大学,第2号,33,58－63頁)对此词的长篇论述,尽管此文见于《综览》的参考文献(其时间误为1985年)。

㉔参见《合集》20412:“…今日方征……”;20413:“方其征。今日不征”(均见《类纂》1209頁第1栏,它们的变体也支持“今日”的释读)。再者,检查《类纂》728頁第1,2栏的“今干支”词条,结果显示,“今干支”或“今日干”的格式常见,而“今干”的格式(见《合集》5218、7076反、22045及《摹释》编者提供的《合集》20441)却相当罕见。

㉕屈万里:《小屯第二本:殷虚文字:甲编考释》(台北:中央研究院历史语言研究所,1961年):690第2条,695,696第3条及2803第3条卜辞的考释:刘钊:《怿凷》,《古文字研究》15辑,1986年,231頁。

㉖还有几个甲骨文短语“今口”必须读为“今日”的例子。例如,《合集》12527,21153(拓本不清楚)、28461和《英藏》1906、2083(释读不太确定,参见《合集》903正,《类纂》727頁第1栏)。在《类纂》728頁第1,2栏,这些例子全部摹作“今口”,现代释文全是“今日”。

㉗相关卜辞见《类纂》427頁第1,2栏。有关研究见宋镇豪《甲骨文“出日”“入日”考“和常正光《殷人祭“出入日”文化》(均见上文注9)。

㉘“彡日”祭指在白昼即太阳可见的时间内举行的彡祭,它不同于“彡夕”祭。“彡夕”是在先祖名的前天晚上对先祖举行的祭祀。对此《合集》35877和35878(《类纂》1289頁第2栏)会清楚地理解这一区别。

㉙关于“彡日”祭中日字写成“口”的同类例子见《合集》35537(《类纂》1288頁第2栏)=《前编》1·5·6(《综类》494頁第2栏);《合集》35493(《类纂》1288頁第2栏)=《遗珠》248(《综类》494頁第3栏)。《遗珠》的拓本较清楚;《南北》坊4·436(《综类》493頁第4栏)。《京都》2567=《合集》36228和《续存》1·2318(并见《综类》494頁第2栏)可能也用“口”替代日,但是字迹不清。所有这些例子,读者都应该查阅原拓本而不能依赖《类纂》和《摹释》的释文,它们常常误摹作日而原甲骨文写作“口”。

㉚关于多部首字形中部首“日”少写中间一横的其它例子见《甲骨文编》或《综览》0728、0808、0810、0812、0815、0821、3288等条。

㉛郭沫若:《奴隶制时代》,改排本,北京,人民出版社,1954年。

㉜《甲骨文编》0823;其中有3例收入《综览》0823。

㉝《遗珠》402和《通纂》别录2·10·3,《甲骨文编》2318中摹写如此。

㉞《甲骨文编》2319“今夕”条6个“月”字中至少有2例缺少中间的竖画。

㉟参见《甲骨文编》和《综览》的0837及0845条。《综览》的词条记载,于省吾(《甲骨文字释林》,449－450頁)主张,从第一期到第四期,“月”写作☽而“夕”写作☽,在第五期卜辞中,情形正好相反。陈炜湛(《甲骨文字辨析》,《中山大学学报》1980年第1期,75－79頁)发现月、夕两字可以互换。

㊱关于早期刻辞的多音现象,见鲍则岳:《中国文字系统的起源及早期发展》,102－126頁。

㊲1995年11月22日信函修改稿的第5頁。可是,应该指出,由于某种原因,五期卜辞的贞人在关于商王田猎命辞中使用“今日”短语时,通常写的“日”字不是有中间一横而是中间有一竖画(例见《合集》37647、37669、37714、37728、37777和《类纂》808頁第2栏到809頁第2栏的其它例子。我发现,一些例子的拓本如《合集》37604、37742和37777都不清楚)。很难说这些不规则变体有语音上的意义。

㊳《礼记》中“宗”字有此用法,见Séraphin Coureur的《礼记》译本Li Ki:Mémoires sur les bienséances et les cerémonies,Hokien－fou:Mission Catholique,1899年;重印本,巴黎:Cathasia,1950年,卷2第736頁;高本汉的Grammata Serica Recensa,斯德哥尔摩:远东博物馆,1957年,1003号。还见Leon Vandermeerschr的Wangdao ou la voie royale:Recherches sur l’esprit des institutions de la Chine archóique,巴黎:école francaise d’Extreme－Orient,1977年,卷1,43頁注3。

㊴常玉芝:《“祊祭”卜辞时代的再辨析》,《甲骨文与殷商史》第二辑,胡厚宣主编,上海:上海古籍,1986年,161－162頁)引用了20条这类形式的命辞。在各例中,庙号的天干是占卜日子中天干的下一位。她得出的结论(181頁)是,根据这些例子及相关占卜,五期卜辞(黄组卜辞)必然包括文丁时期的卜辞(董作宾系统的四期后期卜辞)。她还提到(181頁注B),董作宾读“口”为日,但她未注明出处。也许她是指本文注19所引董的释文。但是,应该指明,在《综览》1683,引用的董作宾的观点(《论商人以十干为名》,《大陆杂志》第2、3期,1951年)是释此字为“方”= 祊。

㊵实际上,赤塚忠在《中国古代宗教与文化:殷王朝的祭祀》(东京:角川,1967年,632)正是这样隶定《粹编》267这条卜辞的,但他没有解释为什么读“口”作日。

㊶连劭名(1995年12月21日来信)提出了合理的反对意见,在所有例子中,该短语没有一例的“日”字真正写作“日”而不是“口”,这是真的,我的回答只能是,在第五期,书体变得这么小,契刻者在上下文允许时一概省略了中间的一画。

(原载《殷都学刊》1999年第1期)

论卜辞祔祭

葛英会

摘要 本文认为卜辞的丬即祔字,乃一种祭祀之名,并对祔的主要仪节、卜辞形式以及祭祀规则进行了讨论。

关键词 祔祭 先祖 宗庙 卜辞

在殷墟出土的武丁以降的卜辞中,有一种常见的先祖祭祀,名称叫作丬。商代甲骨文中的这个丬字,研究者或隶作升①,或隶为勺并读为礿祭之礿②,都不可信。甲骨文升斗字的构形,于省吾先生已辨之甚明③,此丬与升斗字在形体上的差异是一望即知的。并且此字也不可能是借为礿的勺字,这因为西周金文有礿字④,其所从勺旁,与此字不是一字,同样是一目了然的。

一、释丬

卜辞丬到底是什么字,有必要再作讨论。甲骨文丬字的构形,其左上部分是稍稍拖长的一点,其右下部分,我以为系四指平展与拇指相对的手的象形。试从该部分两笔相交处将笔画稍稍向左上方斜出,则与又(甲骨文又作𠂇,即手)字没有任何区别。丬字乃是以手持物之形,应即后世的付字。《说文解字》:“付,予也。从寸持物对人。”徐铉曰:“寸,手也。亦当作仪。”(按此仪字与今天僅的简化字仪不是同一字)徐铉所说从人从又之付,与周代金文付字相同⑤。然而,许氏《说文》何以释其形为“以寸持物”?付字所从之寸(原为又,在战国时期某些从又的字演变为从寸的字,付字即其一)原本是否另有执持者?这一点可以在下引诸字中得到印证。周代金文有寽字,写作寽,其字为上爪、下又、中有点。《说文》段注云:“各本寽作持。”《正字通》云:“寽,一手持物,一手取之。”此所谓“一手持物”乃指该字下部所从的又及又上的点,而这部分则与卜辞丬字大体相同。另据《说文》所载:“𠬪,上下相付也。”“受,相付也。从𠬪,舟省声。”𠬪、受两字皆上从爪,下从又,并以爪与又互为主客体,故有“相付”之义。由此,我们认为甲骨文丬字,应是用手托持物件予人之形,是商代的付字。此字虽不从人,亦当如寽、受、𠬪等字那样,同样可以具有持物予人之义。此外,丬字所以从省变之又,当是由造字时为了避免与父(甲骨文作𠂇)字雷同所致。因为丬字如不做省变,其构形则与父字全同。这应当是一个极为合理的解释。

二、关于祔祭

如上所论,将甲骨文丬字释为付予之付可以成立的话,那么,作为祭祀名称,它的性质与内

容又是什么呢？《周礼·春官》“大祝付、练、祥”郑注云：“付当为祔，祭先王以祔后死者。”《尔雅》郭注：“祔，付也，付新死者于祖庙。”《说文》：“祔，后死者合食于先祖。”据《仪礼》，在我国古代，人死既葬，体魄归于地，子孙迎先人精魂而归，遂行虞礼以安死者精魂。尔后即行祔祭之礼，以付死者于祖庙。由上述各种典籍中有关祔祭的记载，可知祔祭祔原本作付，如《尔雅》郭注所谓祔就是“付新死者于祖庙”，所用付予之义就是付字的本义。《周礼·春官》“付、练、祥”即用本字，郑注以付当为祔，实则祔本为付。甲骨文祔祭字皆作𠂇，即付字原形。

三、古代祔祀的主要仪节

（一）合祭先祖

《仪礼·士虞礼》载；士死三日殡，三月葬，尔后三虞、卒哭（虞、卒哭皆丧礼），于是行祔祭之礼。《士虞礼》记云：始虞（第一次虞祭）“哀荐祫事适尔皇祖某甫”，此所谓祫事，是指一种对诸先祖的合祭。《春秋文公二年》公羊传云：“大祫何？合祭也。其合祭奈何？毁庙之主陈于太祖，未毁庙之主皆升合食于太祖。”对上引《仪礼·士虞礼》的这段经文，清代学者多有疑议，认为“哀荐祫事”之文当是祔礼之辞错简于此者。王引之《经义述闻》明确指出“哀荐祫事”应移至祔礼经文“适尔皇祖某甫以跻以祔”之上。即认为往于皇祖之庙举行祔礼，须先行合祭诸先祖。这是对今本《仪礼》错简讹误的一个重要订正。

卜辞所见，祔祭之礼诸辞中，亦有合祭先祖的内容。

（1）辛丑卜，争贞：侑祔自上甲。　《人》11
（2）贞：侑祔自成三牢。　《后》上99
（3）侑祔岁自大乙。　《佚》131
（4）贞：侑祔伐自上甲至于多$\boxed{\text{后}}$。　《前》5.42.5

在上录祔辞中，侑是祭名，为劝进酒食、以为报答之义。岁、伐皆杀牲之法，岁所及乃六畜，伐所及乃人牲。辞言“侑祔岁”、“侑祔伐”，其义是佐劝先祖歆享牺牲，以报答先祖恩泽，并从而付新死者于祖庙。上录卜辞（1）“自上甲”，（2）“自成”（3）“自大乙”是指该祔祭之礼合祭所及先祖，是始于上甲，还是始于大乙（或成）。其延续所及，大都称作“多后”，上引卜辞（4）“自上甲至于多后”，是其完整地表述形式。此“多后”所含先祖，在不同王世的卜辞中，所指当各有不同。

（5）庚寅贞：酒祔伐自上甲，六示三羌、三牛，六示二羌、二牛，小示一羌、一牛。
　《存》1.1786
（6）乙亥贞：侑祔伐自上甲𢆶至于父丁于乙酉。　《粹》99

上录两辞祔祭所及先祖⑤，自上甲开始，下及大示（辞中简为示，指直系先王）十二，小示（指非直系先王）若干⑥。自上甲开始，下至父丁（武丁）十七世直系先王。

上录祔祭卜辞的合祭，我以为即相当《礼仪》祔辞的“哀荐祫事”。王氏《经义述闻》云：祔者，合也。合于皇祖也。荐此祫事，适尔皇祖某甫，谓以此祫事，适皇祖之庙而荐之。”

（二）祔前设荐

据《仪礼》，卒哭之礼毕，其明日则行祔礼。祔礼经文云：“将旦而祔，则荐。”郑注云：“荐，谓卒哭之祭。”胡氏正义曰：“旦，明日之旦，以将旦而祔，故于前夕荐。此荐为祔设也。”《仪礼》所载，祔礼之先，有合祭诸祖之“祫事”，祔祭之前夕又有荐礼。关于祔礼的上述仪节及其在日程上的前后关系，卜辞有明确的记录。

（7）辛巳卜贞：王宾上甲劦至于多后，衣，亡尤。
甲午$\boxed{\text{卜贞}}$：武乙祊其牢。
乙未卜贞：王宾武乙，祔伐，亡尤。　《前》2.25.5

上录卜辞（7）是祔祭武乙并合祭诸祖以及祔前举行祊祭的记录。卜辞涉及了三个仪节，三种祭礼。其中祔为正祭，此祔祭用乙未日，即采用与先王日名相同的干日举行正祭（即甲日祭甲名先王，乙日祭乙名先王），这是商代礼制的通则。卜辞又载甲午日举行祊祭，此祭先于正祭一日，是正祭的一个预备性仪节。依日程，此祭与周礼之荐礼处在同等位置。另外，卜辞还记载于辛巳日举行衣祀，这是卜辞所见的商代的一种合祭⑥。辛巳日与甲午、乙未隔一旬，前甲午13日。这一龟版，明确记录了依据一定日程规则先后进行的衣、祊、祔三种祭礼，无疑是十分重要的。这一不可多得的卜辞资料，为我们确认卜辞祔祭，提供了可靠依据。

有关祔前之荐，清代学者多以为荐即饯，为饯送之义。因次日将行祔礼，新死者将付于祖庙，故预于祔祭之前夕，饯而送之，并告以祔祭之期。

如前所述，我们已知殷卜辞所载祔前日之祭称为祊，似与周礼所载前夕之荐有着相当的差异。

（8）甲申卜贞：武乙宓祊，其牢。　《金》935
（9）甲戌卜贞：武祖乙宓祊，其牢。　《前》1.10.3
（10）丙午卜贞：文武丁宓祊，其牢。　《前》1.18.1

上录卜辞（8）为文丁时所卜，（9）（10）为帝乙时所卜⑦。这类卜辞在殷墟多有发现，其时代皆在文丁及其后的商代末期。

《说文》云：“祊，门内祭先祖，所以旁皇也。”《小雅·楚茨》毛传：“祊，门内也。孝子不知神之所在，使祝博求之门内之旁待宾客处。”《礼·礼器》“祊，明日绎祭也。谓之祊者，于庙门之旁，因名焉。”各家所载虽不尽相同，但皆以祊祭是在庙门之旁进行的一种索神之祭。先人既葬，体魄入地，后人迎其精魂而归，于未祔祖庙之前，先人精魂旁皇未定，故祔期将至，预于前夕行祊祭之礼，以索求先人精魂并告之以祊祭之期。

卜辞祔祭索求先祖上神，除上述祊祭之法，还借助宗庙常祭以逢遇先祖。

（11）翌日上甲其遘，侑祔，王受之。　《粹》108
（12）　日彡于上甲，王其遘，侑祔。　《邺》3.414
（13）其侑祔岁自上甲，遘翌日。　《南明》522
（14）其侑祔岁，遘上甲彤。　《戬》1.8

《说文》：“遘，遇也。”《尔雅释训》：“遘、逢、遇、逆见也。”上录（11）（12）所载，以翌日、劦日之祭祭上甲，王值此逢遇上甲以降诸先祖之神，从而祔祭诸先祖以付新死者。如这样理解这两条卜辞不误的话，则可知（13）“遘翌日”应是遘于翌日之祭，（14）“遘上甲彤”应是遘上甲于彤日之祭。即于翌日、彤日之祭逢遇上甲，并借机进行付新死者于先祖的祔祭。

这类卜辞中祔祭与翌日、遘日、彤日、祭等宗庙常祭的关系，在下录卜辞中尤为明白。

（15）丁未贞：祔岁，于祭遘？
丁未贞：祔岁，于劦遘？　《粹》431
（16）丁未贞：祔岁，唯祭遘？
祔岁，于劦遘？　《粹》422

如上录，皆卜问要举行祔祭，是于劦日之祭，还是于祭祭能逢遇到先祖之神。所以说，这种于翌、劦、彤、祭等宗庙常祭逢遇先祖神灵的方法，当然也是一种简便易行的索神方式。

就卜辞所属时代而言，这种于宗庙常祭逢遇先祖的索神方式，皆见于武乙以上卜辞，而以祊祭索神的方式则见于文丁以下卜辞⑧。因而，就索神的方式言，武乙之前尚无专门的索神仪式，其时是借助宗庙常祭降神之际就便逢遇便索求的。至文丁时，索神方式则代之以专门为索求先祖灵而设的祊祭。

（三）祔礼正祭

《仪礼·士虞礼》记所载祔礼经文云：“辞曰哀子某来日某跻祔尔于尔皇祖某甫”。又曰：“适尔皇祖某父，以跻以祔尔孙某甫。”辞中“哀子”为新死者之子，是祔祭的主祭人。“尔”指代新死者，是主祭人之父。“皇祖”为所祔之祖，即新死者之祖。

上录两段祔礼经文，前者为正祭前夕的告祔之辞，地点在新死者殡宫，告祔对象为新死者，其内容是告新死者祔期将至。后者为正祭告祔之辞，地点在皇祖之庙，告祔对象为皇祖，其内容是告皇祖将行祔祭之礼。故郑玄注云：“欲其祔合，两告之。”《既夕》注又云：“祔，犹属也。祔之祭，欲祔者与所祔者神相属，故两告之。”是祔祭之礼所及对象一为祔者，一为所祔者。祔者指新死之人，所祔者指皇祖。

前文已述祔礼之前有合诸祖而祭的“祫事”，又据文献所载，祫事毕，则新死者复于寝宫，诸祖之主各返其庙⑨，附之正祭随即在各庙分别进行。卜辞所见殷之祔礼，多与周代礼制相合。

（17）贞：侑祔于父庚。　《乙》6718
（18）乙未卜，侑祔于父乙。　《南明》479
（19）丁巳卜，行贞：王宾父丁祔……　《续》1.30.1
（20）庚辰卜，即贞：王宾兄庚祔伐，亡尤。　《后》上7.8

上录卜辞（17）（18）是武丁卜辞，父庚即般庚，父乙即小乙。（19）（20）是庚甲卜辞，父丁是武丁，兄庚是祖庚。这是武丁、祖庚、祖甲祔祭其先父及亡兄的卜辞。

（21）癸未卜，其侑祔上甲三牢。　《南明》510
（22）其侑祔大乙羌五十人。　《南明》538
（23）宾贞：侑祔伐于大甲。　《粹》183
（24）乙卯卜，尹贞：王宾祖乙祔伐，亡尤。　《明》9
（25）庚子卜，行贞：翌辛丑其侑祔伐于祖辛。　《佚》401
（26）辛巳卜，行贞：王宾小辛祔岁羌，卯二牢，亡尤。　《粹》275

上录（21）（23）是武丁卜辞，（24）—（26）是庚甲卜辞。祔祭对象皆武丁或庚甲祖辈以上先王，是祔祭所及的皇祖。卜辞所见，祔礼所及诸祖，大多为直系先王，非直系先王很少。

（27）癸酉卜贞：翌日乙丑王其侑祔于武乙宓，王，王受有佑。　《前》1.20.7
（28）丙戌卜贞：翌丁亥王其$\boxed{\text{侑祔}}$于文武$\boxed{\text{宓正}}$，王受有佑。　《前》4.38.5
（29）乙丑卜贞：王其侑祔于文武帝宓，其以羌五人，正，王受有佑。　《续》2.7.1

以上卜辞（27）为文丁所卜，祔祭其父武乙。（28）为帝乙所卜，祔祭其父文武丁⑩。（29）是帝辛所卜，祔祭其父文武帝乙⑪。在武丁以来各王世的祔祭卜辞中，文丁及乙辛祔祭先父，与前述祔礼前日的索神祊祭一样，均特别载明祭祀是在先父之宓（神宫）举行。这显然与祔祭诸先祖有一定差异。

四、祔祭卜辞的形式

祔祭卜辞，如按形式分类，可分为四类。

第一类是单一的祔祭。辞中祔为祭名，句中作动词，是谓语。这种谓语的一般形式只作“祔”，如《乙》6253：贞祔；《乙》9071：王祔二羌；《南明》561：于祖乙祔。加重语气的为“其祔”，如《甲》2457：其祔。否定形式作“不祔，如《乙》8859：不祔妣庚。“勿祔”，如《掇》2.450：勿祔唐。“弜祔”，如《戬》239：弜祔，兹用。

第二类为祔与侑的联合祭祀。其一般形式作“侑祔”，如《人》3072：王侑祔；《京》3972：王侑祔自上甲。加重语气的为“其侑祔”，如《外》403：其侑祔祖乙。否定形式作“勿侑祔”，如《林》1.1.11：贞勿侑祔自成。

第三类为祔与岁（或伐）联合祭礼。如《粹》451：丁未贞，祔岁，于祭遘；《后》上4.11：丁未卜贞祔伐武乙，亡尤。

第四类为祔与侑、岁（或伐）的联合祭祀。其一般形式为“侑祔岁”或“侑祔伐”，如《库》1580：庚寅侑祔岁母庚；《林》2.3.11：乙亥卜，侑祔伐自上甲。加重语气的为“其侑祔岁”或“其有祔伐”，如《明》123：翌甲寅其侑祔岁自上甲；《遗》630：其侑祔伐自上甲。

五、卜辞祔祭的祭祀规则

见于卜辞，祔之祭日与所祭先祖日名一致，以甲日祔祭甲名先祖，乙日祔祭乙名先祖，这是卜辞祔祭的基本规则。关于卜辞祔祭用日的这种规则，研究者已经指出。

（30）辛未贞：乙亥酚祔岁于大乙。　《宁》1.164
（31）癸未贞：唯今乙酉侑祔岁于祖乙五羌。　《缀》12
（32）贞：昔乙卯武（乙）宓祔。　《南明》185
（33）其侑祔大乙，唯翌日乙酉酚。　《南明》539
（34）戊子卜，侑祔岁于父戊用今戊。　《乙》539

以上所录，祔祭大乙、祖乙、武乙皆用乙日，祔祭父戊用戊日，皆符合殷卜辞祭祀用日的一般规则。当然，在卜辞，也存在一些与此种规则不合的卜辞。我们认为，对商代祭祀的各种规则，我们的认识还是初步的，一定还有不少是我们所未知的，有待新鲜的资料和进一步的研究。

---

①叶玉森：《殷契钩沉》6页；陈梦家：《殷墟卜辞综述》，470页。

②王国维：《戬寿堂殷墟文字考释》，44页。

③于省吾：《殷契骈枝三编》，20页。

④参见《三代吉金文存》4.21《我鼎》铭文。

⑤见《散氏盘》《曶鼎》铭文。

⑥王国维：《殷礼徵文》读卜辞衣为殷，认为卜辞衣祀即殷祀，是合诸祖而祭的大合祭。

⑦⑩这类卜辞的时代常玉芝曾有考订，见《商代周祭制度》附录《祊祭卜辞时代的再辨析》。

⑧以卜辞祊祭为索神之祭，参见拙作：《附论祊祭卜辞》，1997年8月山东桓台殷商史学会年会提交论文，未刊。

⑨参见《仪礼正义》一书《士虞礼》记“明日以其班祔”下各家对祔祭地点的讨论。

⑪此文武帝乙，我以为即帝乙。殷卜辞简为文武帝，有学者认为是文武丁（即文丁），周原所出周卜辞有文武帝乙全称，此以殷卜辞的文武帝即文武帝乙。

（原載《殷都學刊》1999年第1期）

甲骨文字と殷の祭祀

池澤　優（いけざわ　まさる）

ここで改めて指摘するまでもないが、甲骨文は基本的に占いの記録であり、当時の社会の中で祭祀は占いと本質的な関わりがあった。そのため甲骨文で祭祀卜辞が占める割合は極めて大きく、羅振玉・王国維など最初期の甲骨文研究の時から祭祀研究は重要であったと言える。

■祭祀動詞の分類

甲骨文に記された祭祀を紹介するに先立ち、何を祭祀卜辞とするかについて触れておく必要があろう。祭祀卜辞は生きている人間を主語（常に表示される訳ではないが、殷王が占貞〔甲骨卜いとそれに対する判断〕主体となる王朝卜辞では通常王が主格である）とし、祖先（死者）や神々などの霊的存在を目的語にとる動詞を含む文を指す。このような祭祀動詞は、周国正氏（「卜辞両種祭祀動詞的語法特徴及有関句子的語法分析」『古文字学論集』初編）らによれば、二種類に分けられる。一つは「桒」「告」「御」など祭祀の理由となる事象を直接の目的語とする動詞（例えば『甲骨文字合集』六七二一〔以下「合」と略す〕「桒雨于上甲宰」など）、もう一つは「㞢（侑）」「卯」「酌」「尞」のように犠牲を直接の目的語にとる動詞である（例えば合一一四〇「貞來甲寅㞢于上甲十牛」など）。前者が祭祀の大枠を述べるのに対し、後者は具体的な祭祀の内容を述べるという違いがあり、両種の動詞が一つの卜辞に併存する場合（例えば合九二四「壬辰卜㱿貞、于丁宗御中母于父乙、㞢宰、𠕋艮三宰・五宰」）、ある祭祀の大枠（「御」）の中でどのような祭儀によって祭るべきか（「弜」「習」）を占っているのである。祭祀卜辞は祭祀における祭祀対象や犠牲・供物などを決定するための占いの記録であると言えよう。

■二つの祭祀メカニズム―定期的祭祀と危機的祭祀

このことは、祭祀の文脈の中で占卜という儀礼が不可欠の構成要素となっていたことを意味している。ただし、祭祀と占卜の関係は殷代を通して一様であった訳ではない。そもそも宗教的儀礼が執り行われる情況は二つに分けて考えることができる。一つは定期的儀礼であり（更に年中行事と通過儀礼に区分できる）、定期的に神霊と接触することによって聖なる力を現世にもたらし、時間を更新する意味を持つ。もう一つは危機的儀礼であり、何らかの災いが起こった時に、それを宇宙的秩序からの逸脱に由来するものと考え、神霊との接触によって秩序を回復することをめざす。この二つは如何なる文化でも併存しているが、どちらに重点を置くかは社会により異なる。殷代でも、時期によって重点が置かれた祭祀メカニズムは異なるのである。

甲骨文の内、武丁期は危機的祭祀のメカニズムが主流を占めた時代である。祖先をはじめとする神々は人に祟る（「它」「咎」「希」）存在であり、祟りは災禍、例えば個人的レベルなら王や高位貴族の病気などとなって現れる。そこで、災禍が起こった時（または災禍を預言する占卜結果がでた時）には、祟りをもたらしている神霊を特定するのが第一であり、次に如何なる祭儀によるべきかが占貞の対象となる。ただし、殷人をあらゆる神霊に怖れを抱いた迷信深い人々とのみ考えるのは問題があろう。占いにかけられる神々は彼らの世界観に基づいて一定範囲に限られたのであり、その祭祀には政治的・社会的な秩序維持機能があった。キートリー氏が指摘するように（'The religious commitment: Shang theology and the genesis of Chinese political culture.' *History of Religion* 17-3/4）、殷代の占卜はアットランダムな結果に全てを委ねるのではなく、鑿や鑽といった穴を穿つことによって答えを一定の方向に導くような、一種「官僚主義」的な色彩をも帯びていた。

これに対し、祖甲期および帝乙・帝辛期には五祀周祭と呼ばれる定期祭祀の制度が存在したことは良く知られている。この祭祀メカニズムではいつ誰を祭るかはあらかじめ設定されたプランに基づいており、周祭の卜辞が「〈干支〉卜貞、王賓〈祖先名〉〈祭祀名〉日、亡尤」（ある干支の日に卜いをして、王がある祖先の霊を賓えて、ある祭祀を行なうのに尤がないか、という意味）という形を採ることが示すように、占卜は祭祀が支障ないかどうか（祖先に受け入れられるか）を確認するために行なわれたのであり、祭祀のための予備的な浄化儀礼の役割を持っていたと推測することができるだろう。

■武丁期祭祀卜辞における祭祀対象

陳夢家氏（『殷虚卜辞綜述』第十七章）は『周礼』大宗伯に基づき、甲骨文で祭祀の対象となる神々を天神・地示・人鬼の三種にカテゴライズしており、その区分は一般に研究者によって踏襲されている。このうち、祭祀を享ける対象として突出しているのは人鬼と地示（地祇）である。

人鬼は、上甲以前の殷王の古い祖先である先公（夒・王亥のように「高祖」と称されることもある）、上甲以来の歴代の殷王とその配偶者、即位していないが祭祀の対象となる傍系の先祖（同輩・卑属の近親死者を含む）、及び伊尹・黄尹など先王の旧臣に分けられる。武丁期の王朝卜辞では先王・先妣（先王の配偶者）が祖先祭祀の中心になるが、全ての祖先が同じような文脈で祭りを享けるわけではない。その出現頻度から、古い祖先（特に上甲・唐〔即ち大乙〕・大甲）と祖乙から父乙（即ち小乙）までの四世代の先王が主に祭りを享け、中間の祖先は無視される傾向が強く、また、古い祖先と新しい祖先は関与する対象にも差があったと言える。即ち、前者は自然・収穫・戦争など王国全体の関心事に祟を降し、また祭りを享ける傾向が強く、その点で後述する地祇神と類似しているのに対し、近い祖先は王や高位貴族の病気・生死・妊娠など個人的出来事に関与する傾向が強い。遠い祖先は王室の権威の根源であると共に、殷王国全体の統合の象徴であったのに対し、近い祖先は王と重臣を個人的に支配する神霊であり、殷王はそれらに対する祭祀権を独占したのである。

武丁期ではあるが王以外の高位貴族が占卜主宰者となる非王朝卜辞（子組・午組・第十五次殷虚発掘出土卜辞など）では、当然ながら先王・先妣よりも、主宰者本人の祖先が重要になる。そのうち、第十五次出土卜辞では男性祖先は専ら祟りを降し、女性祖先を祭祀の対象とする現象が見られる。それは祖先崇拝の背景に存在していた親族集団のリーダー（父）が集団の秩序を維持するために懲罰を降すといった父権的な構造が、祟りをもたらす男性祖先という形で反映したのに対し、女性祖先は男性祖先に対してとりなすような慈愛に満ちた存在として把握されていたと解釈できる。つまり、殷代の祖先崇拝は殷王朝の基礎的構成単位となっていた親族集団の秩序構造を反映したものであり、殷王による祖先祭祀も貴族層の祖先崇拝の構造を活用することによって王朝の紐帯を強化したのである。

一方、地祇は「河」（黄河の神）、「岳」（山岳神）、「土」（＝社、土地神）などの自然神であり、天象や農業など主に自然と関連した事柄について祭祀を享けた。これらの神の相当数に言えることは、神を表す単語が同時に地名と集団を指すのにも用いられる点である。これは恐らくある地域集団（氏族または部族）の守護神を示すのだと思われる。殷代の地域集団は複数の親族集団が城壁に囲まれた都市（邑と呼ばれる）に居住して独立の国家を構成したものと思われ、そのような都市国家の守護神が、国家の統合の象徴として殷王朝により吸収され、殷王による祭祀の対象となっていったのだと推測することが可能であろう。

祖先と地祇の信仰は殷代社会における親族集団と部族集団という社会活動の別の面にかかわっていた訳だが、これらが至上神である「帝」の下に統合されていたと概念化することができる。「帝」は「令雨」「降饉」「受年」のような天象・農作、「作邑」のような社会活動や戦争、及び殷王個人の災禍に至るまで、広く禍福をもたらす力を持つものであり、祖先と自然神の権能を兼有している。「帝」の下には「帝臣」が存在し、例えば「帝云（雲）」（合一四二二七）「帝史（使）鳳（風）」（合一四二二五）と言うように、風や雲などが「帝」の使いであると認識されたらしい。

興味深いことに卜辞において「帝」は祭祀の対象にならないと言われている。この点に関しては研究者間で意見の相違があり、島邦男氏（『殷虚卜辞研究』）、赤塚忠氏（『中国古代の宗教と文化』）のように、「帝」に対する祭祀を認める見解もあるが、池田末利氏が論じるように（「商末上帝祭祀の問題」『東洋学報』七三－一／二）充分な説得性を持つものとは言えず、「帝」は一方的に人間に禍福をもたらす存在であり、人間の側が主体的に祭祀を通して意志を伝達することはできなかったと考えるべきであろう。恐らく人間は祖先を祭ることによってその意志を間接的に「帝」に伝達してもらうという構造が存在したのだと思われる。卜辞には世代の近い祖先が遠い祖先に「賓」せられ、後者

が更に帝に「賓」せられるという例がある。

▼合一六五七「丙寅卜貞、父乙賓于祖乙。／父乙不賓于祖乙。」

▼合一四〇二「甲辰卜殻貞、翌乙巳出于父乙罕、用。／貞、咸賓于帝。／貞、咸不賓于帝。／貞、大甲賓于咸。／貞、大甲不賓于咸。／甲辰卜殻貞、下乙賓于咸。／貞、下乙不賓于咸。／貞、下乙不賓帝。／貞、大甲賓于帝。／貞、大甲不賓于帝。」（図版参照）

▼合一六五六「壬申卜㱿貞、父乙斧羌甲。壬申卜㱿貞、父乙弗斧羌甲。父乙斧祖乙。父乙斧南庚。父乙弗斧南庚。（以上正面）／貞、御于父乙。／勿御于父乙。（以上反面）」（「斧」は「躋」の義か）

これらの卜辞は「帝」の祭祀において祖先が配祭されるものと解されることが多いが、実際には父乙（小乙）に対する祭祀しか挙げられていない。従って、父乙に対する祟りの解除の祈りが祖乙（＝下乙）、大甲、咸（大乙）を経由して「帝」にまで到達するか否かが占われていると解するべきであろう。

合1402（『殷虚文字丙編』39）

人間とは直接コンタクトしない冷たい神としての「帝」の性格は、部族的な「邑」国家の統合体としての殷王国の構造を反映したものと考えることができる。統一王国以前の社会においては各部族の守護神（それらは甲骨文では地祇として出現する）がその部族員にとって至上神であったのであろうが、諸部族の上に君臨する殷王朝の存在は超越的な至上神の存在を必要とし、それがあらゆる現世的な権威を根源づける「帝」となって現われたのだと思われる。その中で殷王の祖先は人間と「帝」の間を繋ぐ唯一の〈仲介者〉であったのであり、殷王は「帝」との回路を自らの祖先祭祀として独占することにより「帝」に由来する権威の正当性を主張したのである。

■定期的祭祀—五祀周祭

先述したように、祖先祭祀は祖甲期（出組卜辞）と乙辛期（黄組卜辞）には五祀周祭という極めて整然としたサイクルを持つ体系となる。この祭祀制度が董作賓氏と島邦男氏によって独立に発見され、殷暦の復元に決定的な意味を持ったことは周知の事実に属するであろう。その後も陳夢家（『殷虚卜辞綜述』第十一章）、許進雄（『殷卜辞中五種祭祀的研究』、「第五期五種祭祀祀譜的復原」『古文字研究』第十八輯）、常玉芝（『商代周祭制度』）諸氏によって研究されてきているが、諸氏の復元は細部において相当の違いがある。

周祭制度は、祖先に対する祭祀計画の報告である「工典」を皮切りに、上甲以来の先王・先妣を即位の順番に、廟号に含まれる干名の日に祭るのを小サイクルとし（先妣の祭祀は先王のそれより一旬遅らせて始まり、全体で十一旬または十二旬を要する）、彡・翌・祭・壹・脅の五つの小サイクルを反復して（但し祭・壹・脅は一旬づつずらし重複する）、全体が三十六旬または三十七旬の大サイクルになるものである。

周祭全体のサイクルは明らかに一太陽年を意識したもので、一つの暦としての機能を持ったと言えるが、その他にも次のような意義を考えることができよう。第一に、殆ど一年中何らかの祖先を祭り、その力を間断なく引き出すことによって、時間を聖化するという面を想定できる。第二に、個々の祖先は一定の間隔をおいて祭られるわけだから、一年に三度の祭り（そのうちの一つは三旬連続の大祭になる）を行なうという季節的祭祀の面も存在している。第三に、先王を即位順に祭ることは始祖以来の王朝の歴史の儀礼的再現という意味を帯びていたはずで、王の権威の歴史的正当性を主張するという面があったと思われる。

周祭以外の乙辛期の祭祀としては、「祊祭卜辞」と呼ばれる一群の卜辞があり、詳細は不明であるが、直系の近い祖先（武丁・祖甲・康丁・武乙・文丁）のみを独立に祭る制度があったと思われる（常玉芝「説文武帝」『古文字研究』第四輯参照）。

（東京大学・中国宗教史）

（原載《しにか》月刊第十巻四期，一九九九年）

中國古文字大系·甲骨文獻集成

ISBN 7-5614-2057-9

9 787561 420577 >